IM AUFTRAG DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
DER UNIVERSITÄT BONN

# REALLEXIKON
# FÜR
# ANTIKE UND CHRISTENTUM

## SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT


HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE


Band XV:

*Hibernia – Hoffnung*




1991

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

Franz Joseph Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-W-5300 Bonn 1

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

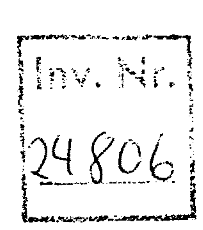
H. Brakmann, S. Heydasch-Lehmann, K. Hoheisel,
A. Kehl, D. Korol, F. Rickert, G. Schöllgen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Reallexikon für Antike und Christentum** : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / hrsg. von Ernst Dassmann ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ... Red. Franz-Joseph-Dölger-Institut]. – Stuttgart : Hiersemann.
Bis Bd. 13 hrsg. von Theodor Klauser ... Bearb. im Franz-Dölger-Institut, an der Universität Bonn
ISBN 3-7772-5006-6
NE: Dassmann, Ernst [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]; Klauser, Theodor [Hrsg.]; Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike ⟨Bonn⟩

Bd. 15. Hibernia – Hoffnung. – 1991
Abschlußaufnahme von Bd. 15
ISBN 3-7772-9118-8










Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
*Printed in Germany*

Am 5. Oktober 1990 starb im Alter von fast 82 Jahren der Mitbegründer und langjährige Mitherausgeber des „Reallexikons für Antike und Christentum“

# Dr. Dres. h. c. Jan Hendrik Waszink

Emeritierter Ordinarius für Lateinische Sprach- und Literaturwissenschaft an der Rijksuniversiteit zu Leiden
Ritter des Ordens vom Niederländischen Löwen
Offizier des Ordens „Pro Merito“ der Republik Italien
Mitglied der Königlich-Niederländischen Akademie der Wissenschaften, des Institut de France, der Akademie der Wissenschaften zu Kopenhagen, des Königlichen Instituts der Wissenschaften zu Göteborg, des Istituto Lombardo zu Mailand,
Korrespondierendes Mitglied der British Academy und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
Ausgezeichnet mit dem „Praemium Urbis“ der Stadt Rom

Herausgeber und Redaktion des „Reallexikons“ werden das Andenken dieses bedeutenden Gelehrten und liebenswürdigen Menschen allzeit in hohen Ehren halten.

# VORWORT

Zum 30. Juni 1990 ist Herr Professor Dr. theol. Bernhard Kötting, Münster i. W., aus Altersgründen aus dem Herausgeberkollegium des RAC ausgeschieden, dem er seit den Vorbereitungen für das Erscheinen des sechsten Bandes im Jahre 1966 angehört hatte. Professor Kötting hat F. J. Dölgers Forschungsprojekt „Antike und Christentum" von Anfang an begleitet. Selbst noch Schüler und Doktorand von F. J. Dölger, kannte er die Überlegungen zu dem Plan, die „Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt" in einem das gesamte Leben des Altertums umfassenden Lexikon auszubreiten.

Die Mitherausgeber des RAC danken ihrem Kollegen Bernhard Kötting für eine über fünfundzwanzigjährige Mitarbeit an der inhaltlichen Gestaltung des Lexikons, die Benutzer darüber hinaus für viele wertvolle Beiträge, die Professor Kötting aus eigener Feder beigesteuert hat: Bigamie, Blickrichtung, Böser Blick, Christentum I (Ausbreitung), Devotionalien, Dextrarum iunctio, Digamus, Epidauros, Euergetes, Fuß, Fußwaschung, Gelübde, Genossenschaft (D. Christlich), Geste und Gebärde, Grab, Haar, Handwaschung. Als Präsident der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften war es Professor Kötting ein persönliches Anliegen, daß die Herausgabe von „Reallexikon für Antike und Christentum" und „Jahrbuch für Antike und Christentum" in die Forschungsvorhaben der Akademie aufgenommen wurde. Direktor und Mitarbeiter des F. J. Dölger-Instituts sind ihm dafür zu großem Dank verpflichtet.

Bonn, den 28. Februar 1991 ERNST DASSMANN

# INHALT

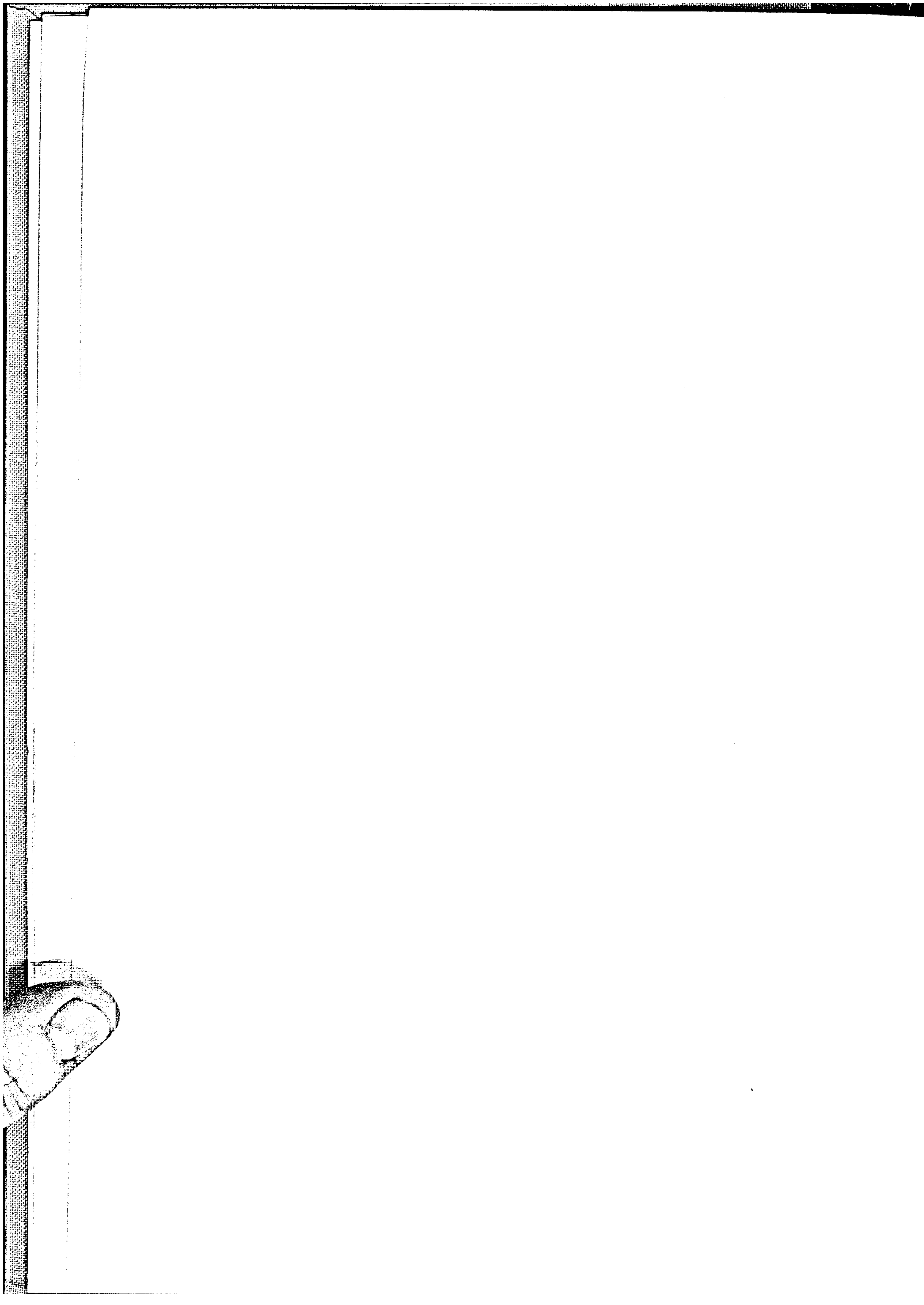
## VORWORT

Zum 30. Juni 1990 ist Herr Professor Dr. theol. Bernhard Kötting, Münster i. W., aus Altersgründen aus dem Herausgeberkollegium des RAC ausgeschieden, dem er seit den Vorbereitungen für das Erscheinen des sechsten Bandes im Jahre 1966 angehört hatte. Professor Kötting hat F. J. Dölgers Forschungsprojekt „Antike und Christentum" von Anfang an begleitet. Selbst noch Schüler und Doktorand von F. J. Dölger, kannte er die Überlegungen zu dem Plan, die „Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt" in einem das gesamte Leben des Altertums umfassenden Lexikon auszubreiten.

Die Mitherausgeber des RAC danken ihrem Kollegen Bernhard Kötting für eine über fünfundzwanzigjährige Mitarbeit an der inhaltlichen Gestaltung des Lexikons, die Benutzer darüber hinaus für viele wertvolle Beiträge, die Professor Kötting aus eigener Feder beigesteuert hat: Bigamie, Blickrichtung, Böser Blick, Christentum I (Ausbreitung), Devotionalien, Dextrarum iunctio, Digamus, Epidauros, Euergetes, Fuß, Fußwaschung, Gelübde, Genossenschaft (D. Christlich), Geste und Gebärde, Grab, Haar, Handwaschung. Als Präsident der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften war es Professor Kötting ein persönliches Anliegen, daß die Herausgabe von „Reallexikon für Antike und Christentum" und „Jahrbuch für Antike und Christentum" in die Forschungsvorhaben der Akademie aufgenommen wurde. Direktor und Mitarbeiter des F. J. Dölger-Instituts sind ihm dafür zu großem Dank verpflichtet.

Bonn, den 28. Februar 1991 ERNST DASSMANN

# INHALT



## Hibernia.



*Vorbemerkungen.* Eine Auseinandersetzung von klassischer Antike u. Christentum hat in H. nicht stattgefunden. Die Insel gehörte nie dem Imperium Romanum an; dessen geistige Kultur fand erst mit dem Christentum, als klassisch-christliche Kultur, dort Eingang. Auch mit der keltischen Religion scheint es zu keiner ernsten Auseinandersetzung gekommen zu sein. Anderseits fanden die christl. Missionare bereits eine reich entwickelte mündliche Tradition in irischer Sprache vor, die sich selbständig, wenngleich nicht unbeeinflußt, neben der kirchlich-monastischen lat. Literatur entwickelte (D. A. Binchy, The background of early Irish literature: StudHibern 1 [1961] 7/18; Carney). Die Eigenart der irischen Kirche in der ‚keltischen‘ Periode (bis ins 12. Jh.) wird hier nur skizziert, soweit sie Umfang, Charakter u. Wirkung der im engeren Sinn klass.-antiken Elemente der christl.-irischen Kultur bedingt hat.

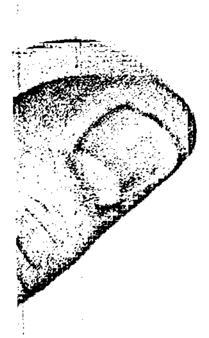
*A. Im Altertum. I. Name u. Bevölkerung.* H., altirisch Īverijū, Genetiv: Īverijōnos (zur Bedeutung s. A. Holder, Altceltischer Sprachschatz 2 [1904] 99; Aviens [insula] sacra [ora 108] ist volksetymologisch), gräzisiert zu Ἰϝέρνη (vgl. Ptol. Math. geogr. 1, 11, 8 [24, 26 Nobbe] Ἰουερνία) u. durch Wegfall des ϝ zu dem geläufigeren Ἰέρνη, latinisiert zu Iuerione (Akkusativ u. Ablativ, vgl. Itin. Anton. Aug. 509, 1 [249 Parthey/Pinder]), nach anderen Lesarten Hiverione, Hiberione (Patric. conf. 1, 7; 16, 1; 23, 6 u. ö.) u. schließlich zu dem geläufigen [H]Ibernia (Belege: Holder aO. 99/111; vgl. T. F. O'Rahilly, On the origin of the names Érainn and Ériu: Ériu 14 [1946] 7/28; ders., Early Irish history and mythology [Dublin 1946] 46f), war, als die griech.-röm. Welt Kunde davon erhielt, von einer vorarischen (Ur-)Bevölkerung, von nicht- oder protokeltischen Indogermanen u. einer zahlenmäßig wahrscheinlich deutlich geringeren, zwischen dem 5. u. 3. Jh. vC. eingewanderten keltischen Oberschicht (= Goidel; vgl. Gälen) besiedelt (J. Moreau, Die Welt der Kelten [1958] 18f. 39f). Die Römer nannten die Bevölkerung ohne Unterschied Hiberni, Hibernici, Hiberionaci (Patric. conf. 23); daneben sind Scotti u. Scottia üblich (Isid. orig. 14, 6, 6; Holder aO., bes. 105), die erst im 10. Jh. speziell auf das heutige Schottland u. die Schotten bezogen werden (M. Esposito, Notes on a Latin life of St. Patrick: ClassMed 13 [1952] 67f u. Anm. 31).

*II. Beziehungen zum Mittelmeerraum.* Obgleich H. dank reicher Zinn- (zur Frage der Zinninseln in der Antike F. J. Haverfield, Art. Κασσιτερίδες: PW 10, 2 [1919] 2328/32) u. Edelmetallvorkommen neben Südwestengland zunächst über Spanien (zur umstrittenen Tartessosfrage A. Schulten, Tartessos[2]

[1950]), dann über die Phönizier u. schließlich über die Massilioten in regem Handelsverkehr mit der Mittelmeerwelt stand (R. Henning, Terrae incognitae 1[2] [Leiden 1944] 96/103), war hier bis zum Ende der röm. Republik anscheinend kaum mehr als der Name bekannt (vgl. J. F. Killeen, Ireland in Greek and Roman writers: ProcRoyIrAc 76 [1976] 207/15). Die vermutlich erste nähere Kunde im Bericht des Karthagers Himilko über seine Reise zu den Zinninseln im 6. Jh. vC., der für uns allerdings erst um 400 nC. in Aviens Ora maritima greifbar wird (vgl. Plin. n. h. 2, 169; Avien. ora 117 u. ö.), wurde zur Wahrung des Handelsmonopols entweder absichtlich zurückgehalten oder sogar bewußt gefälscht (Henning aO. 1, 104f). Ob dann 200 Jahre später der Massiliote Pytheas in seinem Expeditionsbericht erstmals den Namen Ἰέρνη benutzte, ist mangels eindeutiger Anhaltspunkte in den Fragmenten umstritten (ed. J. Mette [1958]; vgl. Henning aO. 1, 155/9). Für Tacitus waren nach Halms Konjektur noch aditus portusque per commercia et negotiatores besser bekannt als das Innere (Agr. 24; zu diesem schwierigen Text G. Binder, Irland u. die Iren: Gymn 88 [1981] 430/7). Nachdem Cn. Iul. Agricola, der Eroberer u. erste Statthalter Britanniens (77-8/84-5 nC.), den Versuch zur Eroberung H.s iJ. 81/82 aufgegeben hatte (Tac. Agr.), versuchten römische Legionen nie wieder, die rauhe irische See (Solin. 22, 5f) zu durchqueren. Auch die röm. Durchdringung Britanniens brachte H. dem Reiche nicht näher. Allerdings nennt Ptolemäus unter den durchwegs schwer zu lokalisierenden Ortschaften, Stämmen, Flußmündungen u. Meeresbuchten an der gesamten Küste auch 7 binnenländische πόλεις (geogr. 2, 2, 10). Spärliche, nur ganz allmählich zunehmende Römerfunde (S. P. Ó. Riordáin, Roman material in Ireland: ProcRoyIrAc 51 C [1948] 35/82; dazu J. D. Batason, Roman material in Ireland. A reconsideration: ebd. 73 C [1973] 21/98) zwingen zu dem Schluß, daß weder der Handel (bes. mit Wein aus Italien [H. Zimmer, Über direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum u. frühen MA: SbBerlin 1909 nr. 14, 363/476] u. mit Sklaven), der teils über Britannien, teils direkt vom westgallischen Festland aus abgewickelt wurde, noch die röm. Kultur H. je wirklich durchdrungen haben (Stanford; M. Wheeler, Der Fernhandel des röm. Reiches [1965] 14). Dennoch erhielten die Iren während der letzten Jhh. vor der Christianisierung manche Anregung aus dem Imperium. Der ,Black Pig's Dyke' der Ulsterleute scheint eine Nachahmung von Hadrians Wall zwischen dem heutigen England u. Schottland zu sein (E. MacNeill, Phases of Irish history [Dublin 1920] 131. 151; dagegen O. Davies, The Black Pig's Dyke: UlsterJournArch 18 [1955] 29/36), u. die älteste Schrift H.s, das Ogham-Alphabet, stellt eine lediglich für kurze Inschriften brauchbare plumpe Umsetzung des lat. Alphabets in gradlinige Schrift dar (J. MacNeill, Notes on the distribution, history, grammar, and import of the Irish Ogham inscriptions: ProcRoyIrAc 27 C [1908/09] nr. 15; E. Mac White, Contributions to a study of Ogam memorial stones: ZsCeltPhilol 28 [1960/61] 294/304). Als im 4. Jh. die Macht des Reiches langsam zusammenbrach, lockte der Reichtum Britanniens verstärkt irische Plünderer, die manche Kulturschätze u. immer wieder Sklaven nach H. brachten, bis sich aE. des 5. Jh. sogar das irische Königreich Dál Riada in Schottland konstituierte; vgl. auch u. Sp. 12/4.

*III. Lebensformen. a. Quellen.* Die klass. Schriftsteller haben von H. nur das Sonderbare u. Bizarre festgehalten. Die ganze Breite des Alltagslebens, in das dann das Christentum eintrat, ist, von vorsichtigen Rückschlüssen aus der Indogermanen- u. Keltenforschung abgesehen, lediglich aus Ausgrabungsergebnissen, Kunstwerken u. anderen materiellen Hinterlassenschaften zu rekonstruieren (S. P. Ó. Riordáin, Antiquities in the Irish countryside[2] [London 1953]; H. Laing, The archaeology of late Celtic Britain and Ireland [London 1975]). Heldenlieder u. -sagen (R. Thurneysen, Die Irische Helden- u. Königssage bis zum 17. Jh. [1921]) sowie Gesetzestexte (Ancient laws of Ireland, Senchus Mór 1/5 [Dublin 1865/1901]) sind nur nach strenger Analyse aussagekräftig, da sie ausnahmslos erst Jhh. später aufgezeichnet u. unter christlichem Blickwinkel überarbeitet wurden (Einzelheiten: Hughes, Ireland).

*b. Wirtschaft u. Gesellschaft.* Grundlage der Gesellschaft H.s war der Stamm (tuath) mit einem König an der Spitze. Noch gegen Ende des 8. Jh. nC. zerfiel die Insel in über 180 dieser relativ kleinen Blutsgemeinschaften. Oberkönige u. der seit dem 5. Jh. nachweisbare Hochkönig genossen in der Regel nur Ehren- u. letztlich rein symbolische Hoheitsrechte. Wirkliche Macht übten sie nur in






Aus: Irische Kunst aus drei Jahrtausenden. Thesaurus Hiberniae, Ausst.-Kat. Köln (1983).

ihren jeweiligen Stämmen aus. Lediglich abhängige Stämme standen in ausgesprochenen Vasallenverhältnissen. – Zur Bildung starker Zentralgewalten nach römischem Muster kam es nicht. Stammesfehden waren an der Tagesordnung, doch offensichtlich nie so mörderisch, daß sie die Ausbildung einer hohen geistigen Kultur verhindert hätten (M. Dillon [Hrsg.], Early Irish society [Dublin 1954]; A. J. Otway-Ruthwen, A history of medieval Ireland [London/New York 1968]). Die Stammesorganisation beherrschte auch das wirtschaftliche Leben. Das von einer tuath besiedelte Land gehörte allen freien Mitgliedern. Wald u. Wiesen wurden gemeinsam bewirtschaftet, agrarische Nutzflächen periodisch umverteilt. Neben dem vergleichsweise milden Klima u. der schon in der Antike sprichwörtlichen Fruchtbarkeit der Weiden (Mela 3, 6, 53) war dieser kollektive Landbesitz eine der Hauptursachen für den unverändert dörflichen Charakter u. die im Verhältnis zu anderen keltischen Gebieten rückständige Landwirtschaft (Loyer 25/46; Moreau aO. [o. Sp. 2] 81).

*c. Kultur u. Gesittung.* Das geistige Leben H.s war bis weit in die christl. Zeit hinein von zwei Gegensätzen gekennzeichnet: Mit einer relativ wenig entfalteten materiellen Kultur gingen hohe Wertschätzung u. intensive Pflege von Bildung u. Gelehrsamkeit einher. Zahlreiche Stämme hatten ihre eigenen Dich-

ter-, Rechts- u. Ärzteschulen, deren Mitglieder anscheinend eng mit dem Druidentum (s. u. Sp. 8) verknüpft waren u. mancherlei Privilegien genossen. Inhaltlich standen vorarische u. indogermanisch-keltische Auffassungen nebeneinander. Den antiken Schriftstellern fielen außer der auch für Kelten in anderen Gebieten typischen Wildheit im Kampf, Selbstvergessenheit u. Zechlust (Solin. 22, 3; Strab. 4, 4, 201) vor allem Züge vorarisch-mutterrechtlichen Ursprungs auf: Kannibalismus u. Schamlosigkeit, d. h. geschlechtlicher Umgang mit anderen, sogar verheirateten, Frauen einschließlich Mutter u. Schwester (ebd.; Mela 3, 6, 53; Solin. 22, 3). Römische Vorstellungen von Sitte, Recht u. Ordnung konnten sich bis zum Zusammenbruch des Reiches ebensowenig wie die lat. Sprache durchsetzen. Auch nach Übernahme des Christentums bestimmte die Landessprache weiter das weltliche Leben u. wurde selbst aus dem Kloster nicht verbannt. – Auf künstlerischem Gebiet verraten die aufgefundenen, mit Ornamenten verzierten Steinblökke u. die gleichfalls sehr spärlichen unproportionierten Steinfiguren mit auffallend starker Betonung des Gesichtes keine Außeneinflüsse (F. Henry, Irish art in the early Christian period[3] [London 1965] 5/8). Dagegen wurden metallene Gebrauchs- u. Schmuckgegenstände kontinuierlich eingeführt (Riordáin, Material aO. [o. Sp. 3]) u. ebenso wie neue Techniken (zB. Filigrane u. die ursprünglich phönizische Purpurfärberei) geschickt u. phantasievoll nachgeahmt, ohne daß aber wirklich neues Stil- u. Formempfinden nachzuweisen wäre (Henry aO. 8/16).

*d. Religion.* Auch in der Religion H.s mischen sich untrennbar vorarische Elemente mit solchen der späteren Einwanderer. Wie in keinem anderen keltischen Gebiet sind die großen typisch indogermanischen Göttergestalten durch Mythen bzw. mythische Motive bekannt, die allerdings erst aus den teilweise bis ins 12. Jh. zurückreichenden Fassungen der Helden- u. Königssage von Ulster u. Leinster sowie der sagenhaften Urgeschichte des Lebor Gabála herausgeschält werden müssen (O'Rahilly, History aO. [o. Sp. 2]). Ähnliches gilt von den Heiligenviten (Ch. Plummer, Heathen folklore and mythology in the lives of Celtic saints: ders., Vitae sanctorum Hiberniae 1 [Oxford 1910] CXXIX/LXXXVIII), in denen ebenso wie in den märchenhaften Reiseberichten, zB. des Brendan (C. Selmer, The Lisbon ,Vita sancti Brendani Abbatis': Traditio 13 [1957] 313/44), auch einiges über Kult u. Ritus festgehalten ist. Zu den bekanntesten Beispielen gehört neben den schon bei klassischen Autoren erwähnten Menschenopfern das sonst nur noch aus Indien bekannte Pferdeopfer (Aśvamedha) bei Giraldus Cambrensis (top. 3, 25; vgl. J. de Vries, Keltische Religion [1961] 243f). Erst M. L. Sjoestedt (Dieux et héros des Celtes [Paris 1940] 3/18. 52/62) u. G. Dumézil (Le troisième souverain [ebd. 1949] 167/86) haben die rituelle Grundlage der Heldensagen freigelegt. Vor der Christianisierung wurden aber in H. genau wie im nachbrahmanischen Indien die großen indogermanischen Göttergestalten durch autochthone Lokalgottheiten u. Dämonen stark zurückgedrängt, über die nur wenig bekannt ist. – Stark mit bodenständigen Elementen durchsetzt, wenn nicht sogar völlig vorindogermanischen Ursprungs (so J. Pokorny, Irland [1916] 18f, anders de Vries aO. 201f), waren die Druiden (Ch. Guyonvart'h/F. Le Roux, Les Druides [Rennes 1978]). Caesars ausführliche Beschreibung der gleichnamigen Institution in Gallien (b. Gall. 6, 14, 2f; dazu de Vries aO. 204/10) darf nicht ohne weiteres auf H. ausgedehnt werden. Notizen aus der Zeit der frühen Christianisierung (Belege: ebd. 208) deuten aber darauf hin, daß die Druiden gegen Ende des 4. Jh. auch hier die mit großen Privilegien ausgestatteten Priester, Zauberer, Wahrsager, Richter u. Hüter der Tradition waren. Von den Formen der sehr langen, wohl ausschließlich auf mündlicher Unterweisung beruhenden Ausbildung des Nachwuchses scheint manches in den Besonderheiten der späteren christl. Klosterschulen weiterzuleben.

*B. Christianisierung. I. Anfänge.* Händler, christliche Sklaven u. der Einfluß der Kirche Britanniens brachten den christl. Glauben spätestens gegen Ende des 4. Jh. in den Südosten u. Osten H.s. Vielleicht hatte eine Art christlicher Mission, über die Näheres aber nicht bekannt ist (zu den Indizien H. Leclercq, Art. Irlande: DACL 7, 2 [1927] 1466), schon früher zu vereinzelten Gemeinden geführt (R. Steiners Mitteilung aus der Akasha-Chronik, ,in den Mysterien von Hybernia [habe] man, ohne daß irgendeine andere Verbindung dagewesen wäre, ... das Mysterium von Golgotha auf spirituelle Art kennen [ge]lernt' [vgl. J. Streit, Sonne u. Kreuz

(1977) 64], ist historisch nicht zu begründen). Die vereinzelte unspezifische Herkunftsbezeichnung Scottus bei Hieronymus (in Jer. prol. 3f [CCL 74, 1f]) verbietet auch, Pelagius mit Streit aO. 62 für Existenz u. geistige Kultur der Kirche in H. in Anspruch zu nehmen (vgl. auch J. F. T. Kelly, Pelagius, Pelagianism, and the early christian Irish: Mediaevalia 4 [1978] 99/124; zur Geistesverwandtschaft der frühen irischen Kirche zur pelagianischen Tradition B. Bradshaw, Art. Irland: TRE 16 [1987] 274). Daß erste Kontakte Irlands mit dem Christentum schon erheblich vor dem 3./4. Jh. stattgefunden haben (P. O. Scholz, Christl. Orient u. Irland: Nubia et Oriens Christianus, Festschr. C. D. G. Müller = Bibliotheca Nubica 1 [1987] bes. 399/403) u. deshalb ein frühes orientalisches Christentum nach Irland gelangte, ist in der Hauptsache nur durch Indizien zu belegen (zusammengestellt ebd. 400/27; zu den Anfängen des irischen Mönchtums u. Sp. 11f). – Auf organisierte Mission deutet erst die Entsendung eines Bischofs namens Palladius durch Papst Coelestin I iJ. 431 ad Scottos in Christum credentes hin (Prosp. chron. 1307 [MG AA 9, 473]), unter denen in Sklaverei verschleppte römische Christen mitverstanden sein mögen (E. A. Thompson, Christianity and the northern barbarians: A. Momigliano [Hrsg.], The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. [Oxford 1963] 63). Nachhaltigere Impulse waren wahrscheinlich schon während der beiden ersten Jahrzehnte des 5. Jh. von der großen Zahl gallischer Flüchtlinge, darunter vielen Gebildeten, ausgegangen, die vor dem Ansturm der Hunnen, Vandalen u. Westgoten in H. Schutz gesucht u. in ihren Büchern große Schätze klassischer u. frühchristlicher Bildung mitgebracht hatten; denn ‚das Christentum, das nach H. gelangte, unterschied sich insofern tiefgreifend von jenem, das sich zunächst in der röm. Welt ausgebreitet hatte ..., als im 5. Jh. die Schrift u. ihre Ausleger genau so wichtig u. oft noch wichtiger waren als Autoritäten viva voce, (so daß) die Iren mit dem Glauben viele Einstellungen u. ... Kultur(muster) übernahmen, die mit ihm kamen‘ (J. F. T. Kelly, Christianity and the Latin tradition in early mediaeval Ireland: BullJohnRylLibr 68 [1985/86] 412; vgl. Chadwick 52f. 55f). Doch obwohl Mönchtum u. ländliches Irland besonders gut zueinander paßten (Kelly, Christianity aO. 119f. u. u. Sp. 11), war das Christentum nicht vor Beginn des 6. Jh. fest eingebürgert. Das älteste christl. Vokabular in irischer Sprache ist rudimentär; es fehlt zB. ein Wort für ‚Bischof‘ (D. A. Binchy, Patrick and his biographers: StudHibern 2 [1962] 165f).

*II. Patricius.* Für den Fortgang der Christianisierung im 5. Jh. bilden die Confessio (SC 249, 70/133) u. die Epistula ad Coroticum (ebd. 134/53) des Bischofs Patricius fast die einzigen authentischen Dokumente. Patrick stammte aus Britannien, wurde mit 16 Jahren als Sklave nach H. verschleppt u. machte sich nach seiner Rückkehr, einem Berufungstraum folgend, die Bekehrung der Iren zur Lebensaufgabe. Einzelheiten seiner kirchlichen Bildung, Ausgangsort u. Umstände seiner Sendung u. die Chronologie seines Lebens sind umstritten. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht für Gallien (Auxerre) als Missionsbasis u. für das 2. Drittel des 5. Jh. (434/61?) als Hauptzeit seines Wirkens (nach R. P. C. Hanson, Witness from St. Patrick to the Creed of 381: AnalBoll 101 [1983] 297/9 eher 1. als 2. H. des 5. Jh.). Er predigte vor allem im Norden u. Westen; als Bischofssitz wählte er Armagh, nahe dem alten Königssitz der Ulaid, Emain Macha. Erst die Legende des 7. Jh. macht Patrick zum Apostel ganz Irlands. Über den Stand der Patrickforschung berichtet gut Binchy, Patrick aO. 7/173; dazu L. Bieler, St. Patrick and the coming of Christianity (Dublin 1967); neuestens R. P. C. Hanson, St. Patrick. His origins and career (Oxford 1968); ders./C. Blanc, St. Patrick. Confession et lettre à Coroticus = SC 249 (Paris 1978) 7/67; E. Malaspina, Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda (L'Aquila 1984).

*III. Eigenart der Kirche Hibernias.* Nach Patricius' Tod dauerte es noch über ein Jh., bis ganz H. christianisiert war. Da nach der Stammesorganisation der Übertritt des Ältesten automatisch den gesamten Verband nach sich zog, verlief die Bekehrung auffallend lautlos, ohne Blutvergießen. Außerdem erleichterten anscheinend eine ähnlich weitherzige Einstellung Patricks u. seiner Gefährten den einheimischen Religionen gegenüber, wie sie Papst Gregor später den Englandmissionaren empfahl (vgl. Beda h. e. 1, 30 [65 Plummer]), u. Anknüpfungspunkte im soziokulturellen Erbe Konversionen ohne ernsthafte Konflikte mit der vorchristl. Vergangenheit (Delius 31/3. 36). Da die angelsächsische Landnahme H. überdies von der Mitte des 5.

bis zum Beginn des 7. Jh. von Britannien wie vom Festland weitgehend isolierte, bildeten sich von Anfang an deutliche Besonderheiten der irischen Kirche heraus.

*a. Kirchenorganisation.* Wahrscheinlich schnitten schon Patrick u. seine Gefährten die auf die Stadt konzentrierte reichsröm. Kirchenorganisation auf das aus zahlreichen, lose miteinander verbundenen Stammeskönigtümern bestehende agrarische H. ohne städtische Zentren in der Weise zu, daß sie Bischofssitze in der Nähe der Residenzen der Stammeskönige gründeten u. ihrem Klerus eine quasimonastische Organisation gaben, wie dies von Germanus in Auxerre oder Augustinus in Hippo bezeugt ist.

*b. Klosterwesen.* Die Patrickforschung berechtigt zu der Vermutung, daß Patrick u. seine Gefährten Beziehungen nach Auxerre, vielleicht sogar weiter nach Lerin unterhielten u. das mönchische Element deswegen schon in der Gründungszeit der Kirche H.s eine Rolle spielte. Über ganz H. verbreitete sich das Klosterwesen aber erst im 6. Jh. unter dem Einfluß von Wales, insbesondere dem Kloster Candida Casa (vgl. Beda h. e. 3, 4 [133f Plummer]; J. Ryan, Irish monasticism. Origins and early development [Dublin 1931] bes. 106; G. Ladner, The idea of reform [Cambridge, Mass. 1959] 397/9; M. P. Sheehy, Concerning the origin of early medieval Irish monasticism: IrTheolQuart 29 [1962] 136/44; Hughes, The church 39/56). Die früher vermuteten Einflüsse angeblich weit verbreiteter Druidenbruderschaften oder direkt von Ägypten u. dem östl. Mittelmeerraum, der Wiege des christl. Mönchtums (Leclercq aO. 1478f; Chadwick 36/46. 50/3; vgl. 88/94), sind aus den authentischen Quellen kaum zu substantiieren. Vielmehr hat sich die neue Organisation in H. weitgehend der Stammesverfassung angepaßt. Klöster waren eng mit den tuatha verbunden, die Nachfolge von Äbten u. Königen war sehr ähnlich geregelt (Beispiele: ebd. 63f; Ausnahmen: J. Ryan, The abbatial succession of Clonmacnois: Essays and studies, Festschr. E. MacNeill [Dublin 1940] 490/507). Zu einer reinen ,Mönchskirche' mit bloßen Weihbischöfen unter der Autorität ihrer Äbte ist die Kirche H.s nie geworden (Hughes, The church 123/33). Bischofssitze wie Klöster heißen civitates u. entsprechen den Städten in der kirchlichen Organisation auf dem Festland. Das Mönchsleben war nicht einheitlich geregelt. Die zahlreichen irischen ,Regeln', die nebeneinander in Geltung waren (L. Gougaud, Inventaire des règles monastiques irlandaises: RevBén 25 [1908] 167/84. 321/33; A. Gatard, Art. Grande Bretagne et Irlande: DThC 6, 2 [1947] 1708f), setzten oft nur gewisse Akzente u. ließen dem Wissensdrang sowie extremen Formen der Askese breiten Raum. Der Drang nach Einsamkeit führte immer wieder zu Klostergründungen in abgelegenen, schwer zugänglichen Gebieten (zB. Clonmacnois, auf Aran, Nendrum, Devenish oder Inis Cealtra; vgl. Beda h. e. 3, 3. 23 [132. 175f Plummer]). ,Asketische Heimatlosigkeit' (zu den wechselnden Motiven vgl. ebd. 3, 19 [167f] u. Vit. I Brendan. 12 [1, 103f Plummer]) trieb irische Mönche auf zerbrechlichen Booten über die Hebriden, Orkney- u. Shetland-Inseln aE. des 8. Jh. bis nach Island (Henning aO. [o. Sp. 3] $2^2$ [1950] 99/107. 130/43; A. Angenendt, Die irische Peregrinatio u. ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800: Löwe 1, 52/79) u. vielleicht bis an die Küsten Nordamerikas, u. drängte andere durch ganz Europa bis ins Hl. Land u. nach Arabien (Henning aO. 2, 127/9).



*c. Sonderentwicklungen.* Besonderheiten gegenüber dem Kontinent bilden u. a. das Festhalten an der altgallischen Liturgie (zur Abhängigkeit der irischen Liturgie vom Osten J. H. Crehan, The liturgical trade route. East to West: Studies 65 [Dublin 1976] 87/99), an der Tonsur ,von Ohr zu Ohr' u. namentlich an dem 84jährigen Osterzyklus (vgl. P. Grosjean, Recherches sur les débuts de la controverse pascale chez les Celtes: AnalBoll 64 [1946] 200/44; Kenney 210/23). Außerdem wirkten vielleicht monastische Traditionen des Ostens (Delius 39f). Einen Einblick in Auseinandersetzungen zwischen römischer u. monastisch orientierter irischer Tradition im 6. Jh. bietet der in der 1. Hälfte des 8. Jh. entstandene Catalogus Sanctorum Hiberniae (Ed. u. Komm. P. Grosjean: AnalBoll 73 [1955] 197/213. 289/322).

*d. Romanisierung.* Im Süden H.s gab es stets eine starke Partei von ,Romani', die Konformität mit Rom anstrebte u. um 700 auch erreichte (Hughes, The church Reg. s. v. ,Romani'; J. Ryan, The early Irish church and the See of Peter: Medieval studies, Festschr. A. Gwynn [Dublin 1961] 3/18). Diese Kreise hatten Verbindung mit der röm. Mission in Südengland u. wohl auch direkt mit dem Kontinent. Werke Isidors v. Sevilla (gest. 636)

waren vielleicht schon zu dessen Lebzeiten nach H. gekommen (Bischoff 1, 180/3; P. Grosjean, Sur quelques exégètes irlandais du 7ᵉ s.: SacrErud 7 [1955] 94f).

*C. Antike Kunst u. Bildung der Iren. I. Anfänge.* Patricks literarische Bildung war begrenzt. Sein eigenartiges Latein ist von der Bibel beherrscht; hinzu kommen Elemente von Predigtstil u. Vulgärlatein (L. Bieler, The place of St. Patrick in Latin language and literature: VigChr 6 [1952] 65/98; Ch. Mohrmann, The Latin of St. Patrick [Dublin 1961]; dazu L. Bieler, A linguistic's view of St. Patrick: Éigse 10 [1962/63] 149/54). Seine außerbiblische Belesenheit war gering, doch war er sich gewisser antiker Stilkonventionen bewußt (ders., Place aO. 96/8). Die Mission benötigte aber neben der Bibel ein Minimum an liturgischen Texten, spezifischen Geräten u. Gebäuden.

*a. Lateinische Väter.* Zunächst wandten sich die Iren der lat. patristischen Literatur zu. Schon nach kurzer Zeit war sie ihnen in weitem Umfang bekannt, darunter auf dem Kontinent seltene Werke wie die Chronik des Sulpicius Severus (Bischoff 1, 232; Überblick Kelly, Christianity aO. [o. Sp. 9] 422/7). Schon im 6. Jh. bildete sich ein eigener Schriftstil heraus, den die irischen Missionare später nach England u. auf den Kontinent brachten (Bischoff 3, 39/54: ‚Irische Schreiber im Karolingerreich', vgl. u. Sp. 14).

*b. Schulwesen.* Diese in kurzer Zeit erreichte hohe Bildung der irischen Kirche ist vor allem Frucht der Schulen, die bald zu jedem Kloster gehörten, u. von denen zumindest die größeren (zu den bedeutendsten gehörten im 6. Jh. Kildare, Clonard, Clonfert, Bangor, Clonmacnois, Armagh u. Lismore) angehende Mönche zusammen mit der höher gestellten Jugend unterrichteten. Es erscheint höchst zweifelhaft, daß Schulen nach antikem Muster schon im 5. Jh. durch gelehrte Flüchtlinge nach H. verpflanzt wurden, wie K. Meyer (Learning in Ireland in the 5ᵗʰ cent. and the transmission of letters [Dublin 1913]) u. andere auf Grund einer Notiz der Hs. Leiden Voss. lat. 2° 70 (12. Jh.), fol. 19 vermutet haben (L. Bieler, The island of scholars: RevMoyÂgeLat 8 [1952] 218f). Solche Anregungen werden erst im 6. Jh. durch Kontakte mit den Klöstern Südwestbritanniens (Wales) vermittelt sein, wo sich eine gewisse Tradition spätantiker Bildung erhalten hatte. In Wales könnte sich auch die bizarre ‚hisperische' Latinität herausgebildet haben, obwohl die als Hisperica famina bekannten Texte, Musterstücke rhetorischer Beschreibung in gewähltestem Glossenlatein, wahrscheinlich in H. entstanden sind (Clavis PL² 1137; vgl. vor allem P. Grosjean, Confusa caligo. Remarques sur les ‚Hisperica famina': Celtica 3 [1956] 35/85). Ein ‚hisperisches' Element findet sich im Latein mancher irischer u. irisch beeinflußter Autoren, zB. Adamnan, Aldhelm u. vereinzelt noch im 11. Jh. bei Bischof Patrick v. Dublin. Die Anfänge der wohl auch von christlich-antiken Vorbildern mitbeeinflußten Aufzeichnung irischer Epen u. Gesetze, die bis in die Zeit der Isolierung der Insel zurückreichen, verlieren sich im Dunkel.

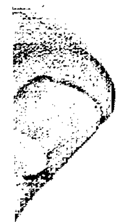
*c. Bauwesen.* Auch auf dem Gebiet der Architektur ist ein klarer Bruch nicht festzustellen. Im profanen Bauwesen kündigt sich bis zur Mitte des 7. Jh. nichts Neues an. Nur beim Bau von Kirchen u. Kapellen tritt neben die herkömmliche Konstruktion aus Erde, Holz u. Schilf (vgl. Beda h. e. 3, 25 [181 Plummer]) die Steinbauweise; Ostung u. Größe unterschieden diese Gebäude bald auch von herrschaftlichen Wohnungen (Henry aO. [o. Sp. 7] 46/9). Die Klöster bestanden aus mehreren, durch eine Schutzmauer umfriedeten Einzelzellen in herkömmlicher oder Ziegelbauweise u. kleinen Kapellen mit einem Standkreuz daneben (ebd.; dies., Early monasteries, beehive huts and dry-stone houses in the neighbourhood of Caherciveen and Waterville [Co. Kerry]: ProcRoyIrAc 58 C [1956/57] nr. 3). Deutlichstes Zeichen einer Verbindung von Altem u. Neuem sind die in ganz H. gleichmäßig verbreiteten, mit den allgemein bekannten Kreuzesformen geschmückten Steine, die Weiterführung der Monolithen an hl. Stätten in vorchristlicher Zeit; mit vielfachen Ornamenten u. nach Vorbildern aus Italien u. Gallien mit Inschriften zumeist im Ogham-Alphabet (s. o. Sp. 4) geschmückt, wurden sie auch bald die bevorzugten Grabsteine in H.

*d. Buchgestaltung.* Ganz auf Vorbilder aus den genannten Ländern gehen die frühen irischen Buchgestaltungen zurück. Das älteste erhaltene Manuskript, 52 Folioseiten eines Psalters, den die Tradition Columba zuschreibt (Beschreibung u. Analyse H. J. Lawlor/W. M. Lindsay, The Cathach of St. Columba: ProcRoyIrAc 33 C [1916/17] nr. 11), ist aber bereits in einer sehr altertümlichen

Form der irischen Majuskel geschrieben u. eindrucksvoll illustriert. Das vergleichende Studium anderer ursprünglich irischer Hss. jener Zeit hat in Buchstabengestalt, Ornamentik u. besonders im Gebrauch zumeist roter Punkte Elemente herausgearbeitet, die auf koptischen Einfluß hindeuten (vgl. zB. N. Aberg, The Occident and the Orient in the art of the 7th cent. 1 [Stockholm 1943] 30f). Obwohl die irischen Litaneien eine ganze Reihe auch ägyptischer Mönche nennen, die nach H. gekommen sein sollen (Ch. Plummer, Irish litanies [London 1925] 57/65), besteht über die genauen Hintergründe dieser Einflüsse noch keine Klarheit (Indizien: Crehan aO. 89f. 92f).

*e. Liturgisches Gerät.* Ausgesprochene Kultgeräte sind aus der dunklen Frühzeit der Kirche H.s nicht erhalten. Die zahlreichen hängenden Gefäße, die wohl zumeist als Lampen in Kirchen u. Kapellen benutzt wurden, verraten ebensowenig wie Bronzen, Schmuck u. Kleinkunst eindeutig christliche Elemente.

*II. Blüte u. Ende der keltischen Zeit (Mitte des 7. bis 11./12. Jh.). a. Griechisch.* Die kirchlich-irische Bildung war zunächst fast nur lateinisch. Die Kenntnis des Griechischen beruhte hauptsächlich auf der Vermittlung lateinischer Kirchenväter (bes. *Hieronymus) u. lateinischer Grammatiker, die eifrig studiert wurden. Daneben hatte man biblische Bilinguen: Adamnan verweist auf libri Grecitatis für die Orthographie von ,Thabor' (loc. sanct. 2, 27, 6 [CCL 175, 220]); aus kontinental-irischem Milieu des 9. Jh. stammen mehrere griechisch-lateinische Bibeltexte, zB. der Basler Psalter A. 7. 3 (L. Bieler: Psalterium Graeco-Latinum Cod. Basiliensis A. VII. 3 = Umbrae codicum occidentalium 5 [Amsterdam 1960]), die Evangelien St. Gallen 48, der Cod. Boernerianus der Paulusbriefe (Dresden A 145b) u. vor allem ein griech. Psalter (Paris, Arsenal 8407) von der Hand des Sedulius Scottus (vgl. Bieler 126/31). Die Hs. Laon 444 (9. Jh.) mag ein Bild der Griechischkenntnisse geben, die ein Ire aus der Heimat damals mitbringen konnte. Natürlich kannte u. benutzte man, wie auch anderswo, das griech. Alphabet als Auszeichnungsschrift (Bischoff 2, 251/3). Das griech. Alphabet kennt auch der Autor des Gedichtes De alphabeto (PLM 5, 375/8), das vermutlich Mitte des 7. Jh. in Irland entstand. Vor allem in der Bibelexegese war man bestrebt, Namen u. wichtige Sachwörter in allen drei ,hl. Sprachen' des Kreuzestitels zu geben, wobei freilich nicht selten die Phantasie Lücken der Sprachkenntnis füllen mußte (Bischoff 1, 219f; R. E. McNally, The tres linguae sacrae: JournTheolStud NS 19 [1958] 395/403). Direkte Berührung mit dem griech. Christentum läßt sich nicht ausschließen (s. o. Sp. 9). Wir haben zumindest ein sicheres Zeugnis: die Doxologie (δόξα καὶ τιμὴ τῷ πατρὶ κτλ.) auf der Stele von Fahan Mura (Mitte des 7. Jh.; R. A. S. Macalister, Corpus inscriptionum insularum Celticarum 2 [Dublin 1949] nr. 951; zur Verbreitung der Formel Henry aO. [o. Sp. 7] 126f, die an eine griech. Hs. als Vorlage denkt). Nach der Notiz einer Würzburger Hs. (M. p. th. f. 61 [8. Jh.] fol. 29) hat der Abt Mo-Sinn v. Bangor (gest. 610) den Computus von einem gelehrten Griechen erlernt, doch kaum persönlich. Für den Einzelfall der akzentuierenden Anapäste des Hymnus ,Sacratissimi martyres' (Antiphonar von Bangor [F. E. Warren, The antiphonary of Bangor 2 (London 1895) 12f; M. Curran, The Antiphonary of Bangor and the early Irish monastic liturgy (Dublin 1984)]) nimmt W. Meyer (NachrGöttingen 1916, 612/6) ein frühbyz. Vorbild an. Originalkenntnis griechischer patristischer oder klassischer Texte in der Heimat ist nicht bezeugt (doch s. u. Sp. 20). Joh. Scottus (u. Sp. 23) hat die christl. Neuplatoniker, die er aus dem Griechischen übersetzte (PsDionysios, Maximos, Gregor v. Nyssa), erst im Frankenreich kennengelernt (Bischoff 2, 248/54; Stanford 22/9). Der Überbewertung irischer Griechischkenntnisse (K. Meyer aO. [o. Sp. 13]) folgte eine Reaktion (M. Esposito, The knowledge of Greek in Ireland: Studies 1 [Dublin 1912] 663/83; Cappuyns); kritisch abwägend Bischoff 1/2, Reg. s. v. ,Iren', ,Irisch', ,Irland'; Bieler, Island aO. 227/30; vgl. W. Berschin, Griechisches bei den Iren: Löwe 1, 501/10.



*b. Lateinisch. 1. In der Heimat. a. Prosa.* Von der lat. Literatur der älteren irischen Kirche ist nicht allzuviel auf uns gekommen. Neben komputistischen Schriften in der Osterkontroverse (Kenney 210/23), den für die Geschichte der Bußpraxis wichtigen Paenitentialen (L. Bieler, Art. Penitentials: NewCathEnc 11 [1967] 86f) u. der irischen Kanonessammlung (ders., Art. Hibernensis Collectio: ebd. 6 [1967] 1095; vgl. M. P. Shechy, The Collectio Canonum Hibernensis – a Celtic phenomenon: Löwe 1, 525/35) sind vor allem Bibelkommentare zu nennen (Bischoff 1, 205/

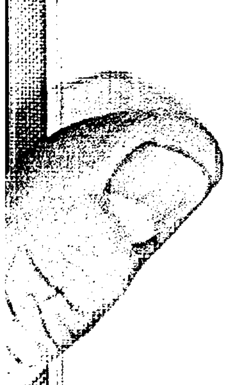
73). Zu ihren Besonderheiten zählt Interesse an der sachlichen neben der allegorischen Erklärung, häufiger Rekurs auf die ,drei hl. Sprachen' (s. o. Sp. 15f), das lateinischer Grammatikertradition entlehnte, auch sonst bei den Iren beliebte Schema ,locus, tempus, persona, causa scribendi' u. das der irischen Schultradition angehörende ,non difficile (Irisch: ní ansa)' vor der Antwort auf eine gestellte Frage. Irische Exegeten benützen den Grammatiker Virgilius Maro (Clavis PL² 1559; Kenney 143/5) u., unbefangen, Pelagius (PL Suppl. 1, 1101/570). Die spekulative Theologie ist nur durch Augustinus Hibernicus vertreten (De mirabilibus sacrae scripturae, um 655; Clavis PL² 1123), der die Wunder Gottes nach der Schöpfung als ,gubernatio' schon erschaffener Möglichkeiten erklärt, u. durch den ps-isidorischen Traktat De ordine creaturarum (ebd. 1189), der ersteren benutzt (M. C. Díaz y Díaz, Isidoriana 1. Sobre el liber de ordine creaturarum: SacrErud 5 [1953] 147/66). Auch die Schrift De duodecim abusivis saeculi (Cyprian, Augustin, Isidor, auch Patricius zugeschrieben), etwa 630/50 entstanden (Clavis PL² 1106), entbehrt nicht der Originalität. Der Autor zeichnet Charaktertypen; das Kapitel über den ,rex iniquus' (CSEL 3, 3, 166f) hat frühmittelalterliche *Fürstenspiegel beeinflußt; neben der Patristik (Isidor) kommt auch irische Tradition zu Wort (S. Hellmann, Pseudo-Cyprianus De XII abusivis saeculi = TU 34, 1a [1909]; vgl. H. H. Anton, PsCyprian, De XII abusivis saeculi u. sein Einfluß auf dem Kontinent, insbes. auf die karolingischen Fürstenspiegel: Löwe 2, 568/617). Aus der älteren irischen Hagiographie (L. Bieler, The Celtic hagiographer: StudPatr 5 = TU 80 [1962] 243/65) ragen drei Werke des späten 7. Jh. hervor: die Vita Brigidae des Cogitosus (Clavis PL² 2147), die Vita Patricii des Muirchú (ebd. 1105) u. Adamnans Vita Columbae (ed. J. T. Fowler [Oxford 1920]; BHL 1886); von späteren Werken wurde vor allem die Navigatio sancti Brendani abbatis berühmt (s. o. Sp. 7f. 12). Die irische Hagiographie führt den spätantiken Typus weiter: Wundererzählungen, oft phantastischer Art, nehmen einen breiten Raum ein; hier leben mythische Motive in christlichem Gewand fort: Plummer, Vitae aO. (o. Sp. 7) 1, CXXIX/CLXXXVIII. Der biographische Wert dieser Texte ist gering. Cogitosus schreibt im Dienste des Klosters Kildare, dessen Äbtissin Brigitta war; Muirchú schildert Patricius im Sinne Armaghs u. der Ui Néill Dynastie als nationalen Apostel; nur Adamnan (gest. 704), der kaum hundert Jahre nach Columbas Tod schrieb u. Abt des Columba-Klosters Iona war, dürfte authentische Züge bewahrt haben u. schildert anschaulich das Klosterleben seiner Zeit. Er gab auch dem Bericht des gallischen Bischofs Arculf über seine Pilgerfahrt zu den hl. Stätten Palästinas literarische Form (loc. sanct.: CCL 175, 175/234), oft in enger Anlehnung an Hieronymus u. Hegesippus (L. Bieler, Adamnan u. Hegesipp: WienStud 69 [1959] 344/9). Adamnan dürfte auch den Vergilkommentar des Philargyrius, nicht unselbständig, bearbeitet haben (Kenney 286f; P. L. Schmidt, Art. Iunius [III 3] Philargyrius: KlPauly 2 [1967] 1562); in zwei Hss. des Philargyrius finden sich irische Glossen des 7. Jh. Die grammatischen Studien der Iren sind noch zu wenig gewürdigt (s. jedoch B. Löfstedt, Der hiberno-lat. Grammatiker Malsachanus [Uppsala 1965] 20/4). Neben Malsachanus sind die Donatkommentare des Anonymus ad Cuimnanum (7. Jh.; Bischoff 1, 282/5) u. des Muridach (9. Jh.; ebd. 2, 51/6) zu nennen sowie der irisch glossierte Priscian-Codex St. Gallen 904. Daneben steht, noch im 7. Jh., Cenn Faelads ,Auraicept na-nÉces' (C. Calder, The scholar's primer [Edinburgh 1917]), der irische u. lateinische Grammatikertradition vereinigt. Die Iren kannten auch seltenere Grammatikertexte wie den Claudius Sacerdos (GrLat 6, 415/546, dazu P. Wessner, Art. Sacerdos nr. 3: PW 1A, 2 [1920] 1629/31) in der Bobbienser Hs. Neapel Lat. 2 (Cod. Vind. 16). Charakteristisch ist für die meisten irischen Grammatiker die Benutzung des Grammatikers Virgilius Maro (vgl. o. Sp. 17), der nach einer Vermutung Bischoffs (1, 288) selbst einige Zeit in Irland lebte. Zusammenfassend F. Rädle, Die Kenntnis der antiken Literatur bei den Iren in der Heimat u. auf dem Kontinent: Löwe 1, 484/500.

*β. Dichtung.* Auch die lat. Dichtung der irischen Heimat ist im wesentlichen kirchlich. Am reichsten vertreten ist die Hymnendichtung (C. Blume, Hymnodia Hiberno-Celtica saeculi V–IX = Anal. Hymn. 51, 2 [1908]; dazu F. J. E. Raby, History of Christian Latin poetry² [Oxford 1953] 131/40; M. Simonetti, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli [Roma 1952] 457/77; Coccia 274/316), bekannt vor allem aus den hiberno-lat. Stükken des Antiphonars von Bangor (680/91; Cla-

vis PL² 1938; vgl. o. Sp. 16) u. des in zwei Hss. des 11./12. Jh. erhaltenen irischen Liber Hymnorum. Neben ‚ambrosianischen' Hymnen finden sich nicht wenige in rhythmisch silbenzählenden Tetrametern, ein Erbe des Spätlateins, vgl. Augustins Psalmus contra partem Donati (CSEL 51, 1/15 u. H. Vroom, Le psaume abécédaire de s. Augustin et la poésie latine rhythmique [Nijmegen 1933]; G. Murphy, Early Irish metrics [Dublin 1961] 8/12), wie zB. der wohl älteste, Secundinus (5. Jh.; Clavis PL² 1101) zugeschriebene, Hymnus auf Patricius ‚Audite omnes' u. der eindrucksvolle, Columba v. Iona zugeschriebene Hymnus ‚Altus prosator' (ebd. 1131). Ein Nachfahre dieser Versform ist die Vita s. Senani unbestimmten Datums in iambischen Tetrametern (ASS Mart. 1³, 760/7; BHL 7573). Charakteristisch irisch ist die Strophengliederung auch der nicht-‚ambrosianischen' Hymnen, die abecedarische Struktur (**Abecedarius), vielleicht durch die abecedarischen Psalmen angeregt, doch vgl. die Versus de alphabeto (s. o. Sp. 15), u. der sich immer reicher entfaltende Reim innerhalb der Strophen, ursprünglich ein Element der spätantiken Kunstprosa, so in Augustins Festpredigten (E. Schuchter, Zum Predigtstil des hl. Augustinus: WienStud 52 [1934] 115/38). Eine besondere Gruppe bilden die ‚Loricae' (‚Panzer'; Clavis PL² 1132. 1138/42), Gebete von angeblich apotropäischer Kraft. In manchen dieser Dichtungen zeigt sich ein ‚hisperischer' Einschlag; von einer Imitatio klassischer Dichtung findet sich keine Spur.

*γ. Einfluß auf die Nationalliteratur.* Die Antike hat auch auf die Literatur in irischer Sprache eingewirkt, die ebenfalls in der uns erhaltenen Form ein Produkt der Klosterschule ist (E. Knott/G. Murphy, Early Irish literature [London 1966] 2; Carney; zu ‚Augustinus u. die irische Sprache' J. Szövérffy, Irisches Erzählgut im Abendland [1957] 16/26). Die älteste irische Dichtung ist reimlos, nichtstrophisch u. alliterierend, vermutlich ein italo-keltisch-germanisches Erbe; ihr technischer Name ‚retoiric' (vom lat. rhetorice) muß nicht mehr besagen, als daß man eine Ähnlichkeit mit spätlateinischer Kunstprosa bemerkte (Murphy aO. 2/7; Thurneysen aO. [o. Sp. 4] 55). Dagegen ist die Verskunst seit dem 7. Jh. (silbenzählend, Strophen mit End- u. Binnenreim) der aus antiken Ansätzen entwickelten hiberno-lat. Hymnodie (s. o. Sp. 18f) nachgebildet (Murphy aO. 13/20; dagegen C. Watkins, Indo-European metrics and archaic Irish verse: Celtica 6 [1963] 247/9: ‚Einfluß der Hymnodie sekundär'). Für die bekannten homerischen Parallelen der irischen Heldensage bestehen verschiedene prinzipielle Erklärungsmöglichkeiten: Parallelität originaler Erfindung, Gleichartigkeit frühindogermanischer Lebensformen, ererbte Dichtungsmotive, bewußte Entlehnung; Stanford 30/3. Was im Einzelfall vorliegt, läßt sich nur vermuten (ebd. 33/8; zur Umbildung des Teichoskopie-Motivs [über Statius?] Carney 305/21). Die freie irische Bearbeitung der Odysseussage (Merugud Uilix) hat manche bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Original (Stanford $34_{74}$). Ein sicherer Beweis direkter Entlehnung aus griechischer Literatur ist bisher jedoch nicht erbracht worden.

*2. Auf dem Kontinent. a. Vorkarolingisch.* Unter den ‚Scotti peregrini' auf dem Kontinent ist als erster Columba (gest. 615) literarisch hervorgetreten. Seine Prosawerke, vor allem die Briefe, sind in dem rhetorischen Stil der christl.-lat. Spätantike geschrieben; doch die beiden einzigen sicheren Klassikerzitate (Sall. Cat. 20, 4; Verg. Aen. 4, 296) sind über Hieronymus entlehnt (J. W. Smit, Studies on the language and style of Columba the Younger [Columbanus] [Amsterdam 1971] 172/208). Dagegen enthalten die Gedichte an Hunaldus, Sethus u. Fidolius (PL 80, 285/94; Manitius, Gesch. 1, 184/7), in klassischen Metren (Hexameter, Adonier), deutliche Anklänge an klassische Dichtung (Vergil, Horaz, Ovid) u. oft wörtliche Übernahme von Versen u. Halbversen. Am bemerkenswertesten ist die Bekanntschaft mit *Horaz, an dessen Wiederentdeckung im 9. Jh. Iren wesentlich beteiligt erscheinen. Alle drei Gedichte sind moralischen Inhalts; während aber die ersten zwei rein didaktischen Charakter haben, behandelt das dritte sein Thema (Gefahren des Reichtums) zwanglos mit Beispielen aus der antiken Mythologie. Daß Columba, der als reifer Mann Irland verließ, solche Kenntnis der Klassiker nicht während seines bewegten Lebens im Franken- u. Langobardenreich erworben hat, ist so gut wie sicher. Will man nicht mit Smit aO. 209/49 die Gedichte einem karolingischen Homonymen zuweisen, wofür sich noch kein plausibler Kandidat gefunden hat, dann muß man annehmen, daß Columba seine klass. Bildung aus der Heimat mitbrachte. – Aus der Zeit um 700 stammen die Verse (hauptsächlich tituli für Kapellen u.

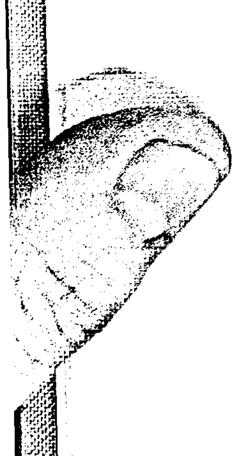


Altäre), die der Abt Cellanus v. Péronne verfaßte oder in Auftrag gab (L. Traube, Peronna Scottorum: SbMünchen 1900 nr. 4, 469/538). Auch in letzterem Fall wird der Autor der ansprechenden Stücke Ire gewesen sein (es kommt nur ein Mönch von Peronna Scottorum in Frage). Der titulus auf Patricius ist zT. dem bekannten Grabepigramm auf Vergil (Suet. vit. Verg. 36) nachgebildet. – Unter Pippin d. J. (etwa 742) kam ein Virgil (Fergil?) ins Frankenreich. Odilo v. Bayern übertrug ihm das vakante Bistum Salzburg. Virgils Konflikt mit Bonifatius ist bekannt; er wird sich nicht auf die ‚unorthodoxe' Lehre von den Antipoden beschränkt, sondern vor allem Virgils Verwaltung des Salzburger Bistums, nach irischer Sitte als Abt des Stiftes St. Peter, betroffen haben. Erst nach dem Tod des Gegners ließ sich Virgil (755) zum Bischof weihen. – Wenn, wie H. Löwe (Ein literarischer Widersacher des Bonifatius: AbhMainz 1951 nr. 6; dagegen M. Draak: Dancwerc, Festschr. D. Th. Enklaar [Groningen 1959] 33/42) glaubhaft machen will, die Kosmographie des sogenannten Aethicus Ister tatsächlich eine literarische Rache an Bonifatius sein sollte (zu Text u. Diskussion vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] $78_{4f}$), wäre ein weiteres höchst eigenartiges Werk für die hiberno-lat. Literatur gewonnen.

*β. Karolingisch.* Der Anteil der Iren an der Kultur des Karolingerreiches war zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich. Ein Ire namens Cadac, der sich lateinisch Andreas nannte, gehörte der Hofgesellschaft Karls d. Gr. an, wurde aber von Theodulf v. Orléans wegen seiner abstrusen Gelehrsamkeit verspottet (Bischoff 2, 19/25). Ein anderer Ire (‚Hibernicus Exul') feierte iJ. 787 in Hexametern Karls Sieg über Thassilo v. Bayern (MG Poetae 1, 396/9; Manitius, Gesch. 1, 370/4); Josephus Scottus, ein Freund Alcuins, widmete dem König mehrere erbauliche Figurengedichte (MG Poet. 1, 149/59; dazu D. Schaller, Die karolingischen Figurengedichte des Cod. Bern. 212: Medium Aevum Vivum, Festschr. W. Bulst [1960] 22/47). Unter Ludwig dem Frommen treten Iren auf mehreren Gebieten hervor: Grammatik (Clemens Scottus: Manitius, Gesch. 1, 456/8; zur zweifelhaften Autorschaft: K. Barwick, Rez. Tolkiehn: Gnomon 6 [1930] 394 u. L. Bieler/B. Bischoff, Fragmente zweier frühmittelalterlicher Schulbücher aus Glendalough: Celtica 3 [1956] 217f), Geographie u. Astronomie (Dicuil [Manitius, Gesch. 1, 484. 490. 651/3]), Theologie (Dungal gegen den Bilderstürmer Claudius v. Turin [PL 105, 465/530]). Vor allem Dicuil (gest. nach 825) zeichnet sich durch Vielfalt der Interessen aus, die auch Grammatik u. Metrologie einschließen: J. J. Tierney (Hrsg.), Dicuili liber de mensura orbis terrae = Script. Lat. Hib. 6 (Dublin 1967) 1/33. Das genannte Werk schöpft hauptsächlich aus dem älteren Plinius, Solinus, Isidor, Iulius Honorius (Orosius) u. dem Periplus des Dionysius in Priscians Übersetzung, ist aber für uns am wertvollsten durch die eingelegten Autopsieberichte irischer Mönche über Ägypten u. die nordwesteuropäischen Inseln. Dicuil wird, wie mancher Ire der Zeit, vor den Wikingereinfällen flüchtend, den Weg zu dem neuen Kulturzentrum gefunden haben. Männer wie er, doch auch irische Pilger nach Rom oder zu Ruhestätten irischer Missionare wie Gallus u. Kilian werden manche irische Hs. mitgebracht haben, die sich seither auf dem Kontinent befindet. Hier sei auch die Vita Brigidae in Hexametern erwähnt, wahrscheinlich von dem irischen Bischof Donatus v. Fiesole (826/76; M. Esposito, The poems of Colmanus ‚Nepos cracavist', and Dungalus ‚Praecipuus Scottorum': JournTheolStud 33 [1932] 128f), ein Heiligenepos im Stil der karolingischen Zeit. Der Autor ist mit der lat. Dichtung, einschließlich der christl., wohl vertraut, doch Prosodie u. Verstechnik machen ihm Schwierigkeiten; er wiederholt sich oft u. ist manchmal unabsichtlich dunkel. – Ihren Höhepunkt erreicht die hiberno-lat. Literatur unter Karl dem Kahlen u. Kaiser Lothar in der Schule von Laon, der Eriugena angehörte (zu Joh. Scottus [Eriugena] Manitius, Gesch. 1, 323/39), u. im Kreis des Sedulius Scottus in Lüttich (ebd. 315/23). In Laon wurde elementares Griechisch gelehrt; davon zeugt die Hs. Laon 444 (s. o. Sp. 15), zu deren Schreibern Martinus Hibernensis zählte: Bischoff 2, 259f. 266; 3, 51. Neben griechisch-lateinischen Glossaren (zT. auf Priscian basierend), Graeca aus Macrobius u. anderem enthält sie griechische Gedichte Eriugenas u. eine Liste seiner Graeca, einige griech. Verse des Martinus u. griechische Gebete für Karl den Kahlen u. Königin Irmintrud. Die bloße Existenz dieser bescheidenen Versuche ist erstaunlich. In Laon wie im nahen Reims wurde Martianus Capella kommentiert (Dunchad, Martinus?, Eriugena).

Weit über dem Durchschnittsniveau der Schule steht Johannes Scottus, von etwa 845 bis 870 tätig. Von seinem Leben wissen wir wenig; einen guten catalogue raisonné seiner Werke gibt I. P. Sheldon-Williams, A bibliography of the works of Joh. Scottus Eriugena: JournEcclHist 10 (1959) 198/224. Eriugena scheint als Lehrer der Artes begonnen zu haben, wurde aber bald in den Streit um Gottschalks Prädestinationslehre verwickelt. Für Karl den Kahlen überarbeitete er Hilduins in vielem unbefriedigende Übersetzung des PsDionysios (G. Théry, Études dionysiennes 1/2 [Paris 1932/37]), dessen Hierarchia caelestis er auch kommentierte (*Dionysius Areopagita). Wir sehen noch, wie Eriugenas Griechischkenntnisse an seiner Aufgabe wachsen. Sein augustinischer Neuplatonismus entwikkelt sich immer stärker in der Richtung der griech.-christl. Neuplatoniker: Er übersetzt die Ambigua u. Ad Thalassium des Maximus Confessor u. De hominis opificio (,De imagine') des Gregor v. Nyssa (*Gregor III); anschließlich gibt er seine eigene christl.-neuplatonische Philosophie in den fünf Büchern De divisione naturae (Περὶ φύσεως μερισμοῦ), einem Dialog von Lehrer u. Schüler, letzterer an der Lösung der Probleme aktiv beteiligt (kritische Neuausgabe von I. P. Sheldon-Williams = Script. Lat. Hib. 7. 9. 11 [Dublin 1968/81]). Im gleichen Sinn hat Eriugena das Joh.-Evangelium kommentiert (Hs. Laon 81); die Weihnachtshomilie über den Johannesprolog (SC 151) ist eine Synthese seines Denkens. Seine Dichtung (Versprologe, religiöse u. Hofpoesie, zT. mit Graeca durchsetzt) fällt dagegen etwas ab. Woher Eriugena seine Griechischkenntnisse hatte, ist schwer zu entscheiden. Über persönliche Beziehung zu Griechen ist nichts bekannt; doch ist Bischoff (2, 265f) geneigt, solche anzunehmen. Ob Eriugena Griechisch schon daheim oder erst auf dem Kontinent lernte, er wird das meiste doch seiner ungewöhnlichen Begabung verdankt haben. – Wesentlich anderer Art war die Kolonie irischer litterati, die sich unter dem Patronat Bischof Hartgars um Sedulius Scottus in Lüttich bildete. Auch von ihm wissen wir nichts, bevor er (um 848) an Hartgars Hof auftaucht; sein Schaffen läßt sich bis nach 860 (bis 874?) verfolgen. Die Interessen des Seduliuskreises waren weit gezogen: Grammatik (u. a. bezeugt durch die Leidener u. St. Gallener Priscian-Hss.), Bibelstudien (Sedulius' Kommentare zu Matthäus u. den Paulusbriefen), vor allem aber das Studium antiker Dichtung (Cod. Bern. 363 mit reichen Auszügen aus dem Vergilkommentar des Servius u. einem beträchtlichen Teil der Dichtung des Horaz). Sedulius verfaßte auch einen Fürstenspiegel (De rectoribus Christianis) in Prosa u. Vers; seine Notizensammlung hierzu (Collectaneum) ist in einer Abschrift des 12. Jh. erhalten; S. Hellmann, Sedulius Scottus (1906). Am persönlichsten ist Sedulius als Dichter, einer der bedeutendsten der Karolingerzeit. Eine horazische Natur, deren christliches Gewissen nicht zu laut protestiert, erreicht er eine glückliche Synthese antiker u. christlicher Elemente (R. Düchting, Sedulius Scottus. Seine Dichtungen [1968]).

*3. Das 11. u. 12. Jh.* Beginnend mit der Klosterreform der Céli Dé (,Kalden'; 8. Jh.), u. besonders seit dem 11. Jh., wird das Irische zunehmend zur beherrschenden Literatursprache. Anderseits sucht H. seit dem Ende der Wikingerzeit (1014) stärkeren Anschluß an die kirchliche Organisation des Kontinents u. an das röm. Kirchenrecht, eine Bewegung, die in der Synode von Kells (1152) gipfelt; A. Gwynn, The twelfth-cent. reform = History of Irish Catholicism 2, 1 (Dublin 1968). Ihr folgte bald (seit 1169) die ,Eroberung' Irlands durch die Anglo-Normannen. Werke festländischer Iren fanden gelegentlich den Weg in die Heimat, zB. eine Epitome von Eriugenas Peri physeon (Hs. Oxford Bodl. Auct. F. 3. 15; s. I. P. Sheldon-Williams, An epitome of Irish provenance of Eriugena's De divisione naturae: ProcRoyIrAc 58 C [1956] nr. 1) oder die Grammatik des ,Clemens', die man in Glendalough las (Bieler/Bischoff aO. [o. Sp. 21f] 211/20). Vertreter der hiberno-lat. Literatur auf dem Kontinent sind der Chronist Marianus Scottus (gest. 1082/83; Manitius, Gesch. 2, 388/94) u. der gleichnamige Gründer des Regensburger Schottenklosters (Priorat Weih-St. Peter [ca. 1077] u. Abtei St. Jakob [ca. 1088]; Kenney 616/8), des Stammhauses der zahlreichen unter diesem Namen bekannten Häuser irischer Benediktiner; auch er schrieb einen Pauluskommentar mit Benutzung des Pelagius (F. Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi 3 [Madrid 1951] nr. 5457f). Sogar eine der irischen Kirchenreform verpflichtete Vision, die Tundalus 1148 in Cork gehabt haben will, wurde von einem Iren namens Marcus in Regensburg beschrieben (ed. V. H. Friedel/K.



Meyer [Paris 1907]). In der Heimat verfaßte Bischof Gilbert v. Limerick (vermutlich vor 1111) die Schrift De usu ecclesiastico sive de statu ecclesiae; darin entwirft er in Anlehnung an karolingische Theologie (Amalarius) das Bild einer umfassenden geistlich-weltlichen Hierarchie der Kirche. Literarischen Ehrgeiz zeigt Bischof Patrick v. Dublin (1074/84), der außer lehrhaften u. allegorischen Versen u. einem Gedicht De mirabilibus Hiberniae eine kleine Prosaschrift De tribus habitaculis (Erde, Himmel u. Hölle) verfaßte u. sie mit einem Begleitbrief in Adoniern an einen Freund in Worcester sandte, wo er studiert hatte. Neben Anleihen bei Paulinus v. Nola u. *Boethius stehen letzte Nachklänge der Hisperica Famina (ed. A. Gwynn = Script. Lat. Hib. 1 [Dublin 1955]). Von der lat. Literatur der Anglo-Iren seien nur die Werke zweier Engländer zur Patrickslegende erwähnt: die umfassende Vita Patricii des Zisterziensers Jocelin v. Furness (bald nach 1186) u. ‚St. Patricks Fegefeuer', eine Beschreibung der in die Zeit König Stephans v. England (1135/54) verlegten Visionen des Ritters Owein durch Heinrich v. Sa[w]ltrey (ca. 1090), ein Buch, das in viele europäische Nationalsprachen übersetzt wurde (PL 180, 971/1003; S. Leslie, St. Patrick's purgatory [London 1932]).

*D. Zusammenfassung.* H. übernahm die antik-christl. Kultur als Einheit, aber nicht mit den Anfängen der christl. Mission, sondern erst im 6. Jh., wahrscheinlich von Wales. Es war eine kirchlich-lat. Kultur, in der dem antiken Element keine spezifisch geistige, sondern nur eine rhetorisch-formale Bedeutung zukam. Nur scheint man in H. der klass. Mythologie unbefangener gegenübergestanden zu haben als anderswo; sie war Erzählgut, dessen man sich auch, wie es schon Columba tat, als Exempel bedienen mochte. In H. gab es schon zZt. der Christianisierung eine entwickelte traditionelle Erzählkunst, die auch nach der Bekehrung ungebrochen fortbestand u. für Jhh. durch klösterliche Schreiber überliefert wurde. Daß Iren mit klassischer Bildung fast nur auf dem Kontinent zu finden sind, liegt zT. an dem nahezu völligen Untergang der heimischen Klosterbibliotheken, zT. an der Abwanderung gerade der Begabtesten nach dem Festland u. der reicheren Anregung, die sie dort fanden. Ein gewisses Maß klassischer Studien muß in den heimischen Schulen betrieben worden sein; weder Columba noch Sedulius Scottus werden ihre Bildung erst auf dem Kontinent erworben haben. Griechischkenntnis war vermutlich beschränkt u., soweit vorhanden, rein kirchlich. Eriugena hat die Bekanntschaft mit den christl. Neuplatonikern erst auf dem Kontinent gemacht. Wieweit die irische Behandlung antiker Sagenstoffe Originalkenntnis griechischer Dichtung verrät, wäre noch genauer zu untersuchen, ebenso der Umfang der lat. Klassikerlektüre. Das Latein der Iren zeigt manche durch den Einfluß der eigenen Sprache bedingte Eigenheiten, doch treten diese gerade bei den bedeutendsten Autoren, die im karolingischen Frankreich schreiben, zurück. Seit sich die irische Kirche der kontinentalen anpaßt, kontinentale Orden dort Eingang finden (vor allem unter den Anglo-Normannen), hört die kirchliche u. damit auch die klass. Kultur H.s auf, ein eigenes Gepräge zu haben.

L. Bieler, Ireland and the culture of early medieval Europe (London 1987); Irland, Wegbereiter des MA (Olten/Lausanne/Freiburg i. Br. 1961). – B. Bischoff, Mittelalterliche Studien 1/3 (1966/81). – M. Cappuyns, Jean Scot Érigène (Louvain/Paris 1933). – J. Carney, Studies in Irish literature and history (Dublin 1955). – N. K. Chadwick, The age of the saints in the early Celtic church (London 1961). – E. Coccia, La cultura irlandese precarolingia. Miracolo o mito?: Studi Medievali 3. Ser. 8 (1967) 257/420. – W. Delius, Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jh. (1954); dazu L. Bieler: TheolLitZt 80 (1955) 663f; ders.: JournTheolStud NS 7 (1956) 141f. – M. Esposito, Notes on the Latin learning and literature in medieval Ireland: Hermathena 45 (1930) 225/60; 49 (1935) 120/65. – L. Gougaud, Christianity in Celtic lands (London 1932). – A. W. Haddan/W. Stubbs, Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland 2, 2 (Oxford 1878). – K. Hughes, Church and society in Ireland. A. D. 400–1200 (London 1987); The church in early Irish society (ebd. 1966); Early Christian Ireland. Introduction to the sources (ebd. 1972). – Irische Kunst aus drei Jtsd. Thesaurus Hiberniae, Ausst.-Kat. Köln (1983). – J. F. Kenney, The sources for the early history of Ireland (New York 1929). – H. Löwe (Hrsg.), Die Iren u. Europa im früheren MA 1/2 (1982). – O. Loyer, Les chrétientés celtiques (Paris 1965). – E. Malaspinna, Art. Irlanda: DizPatrist 2 (1984) 1817/28. – K. S. Painter, Art. Gran Bretagna e Irlanda: ebd. 1657/77. – W. B. Stanford, Towards a history of classical influences in Ireland: ProcRoyIrAc 70 C (1970) 13/91.

*Ludwig Bieler † (Karl Hoheisel).*

**Hierapolis (Mabbog).**



*A. Name u. Lage.* Die im Altertum wegen ihres *Atargatis-Kultes berühmte Stadt, heute el Manbedsch, liegt etwa 20 km westlich des Euphrats in der syr. Landschaft Kyrrhestike (E. Honigmann, Art. Κυρρηστική: PW 12, 1 [1924] 191/8; E. Frézouls, Cyrrhus et la Cyrrhéstique jusqu'à la fin du Haut-Empire: ANRW 2, 8 [1977] 164/78). Als Ortsname begegnen nebeneinander Ἱερόπολις u. Ἱεράπολις (Belege: Goossens 6/8), ein Epitheton, das ‚heilige Stadt' bedeutet oder ‚Stadt der Priester' (Jacob. Sarug. hom. 101 [BKV² 6, 409]; Agap. Mabbug. [10. Jh.] hist. univ.: PO 5, 664; 11, 66). Der einheimische Name lautet Mabbog oder Mabog (Plin. n.h. 5, 81). Er wird häufig verwandt in syr. Texten (Th. Nöldeke: NachrGöttingen 1876, $5_1$) u. ähnlich in jüdischen u. arabischen Schriften (Honigmann, Manbidj 252; Goossens 9). Mit Derivaten werden die Einwohner von H. in nabatäischen (Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale 4 [Paris 1901] 99/112) u. griechischen Inschriften bezeichnet (Waddington, Inscr. nr. 2554f; CIG 4, 5057; Suppl-EpigrGraec 7, 299. 467; Goossens $8_3$). In assyrischen Texten begegnet er in den Formen Nam-pi-gu, Nam-pi-gi, Na-an-pi-gi u. Na-ap-pi-gi (ebd. 9). ‚Mabbog' ist sicher von der Wurzel nb', ‚hervorsprudeln', abgeleitet u. bedeutet daher ‚Sprudel, Quelle'. Vielleicht besteht ein Zusammenhang mit der Quelle unter dem Atargatis-Tempel (Lucian. D. Syr. 12f; vgl. A. Schmidt, La grotte d' H.-Menbidj: Syria 10 [1929] 178f). Die einheimische Bezeichnung findet sich bei klassischen Autoren auch in der Transskription Βαμβύκη, Bambyce (Strab. 16, 1, 27; Plut. vit. Ant. 37; Plin. n. h. 5, 81; Ael. nat. an. 12, 2; POxy. 11, 1380, 100), daher in chinesischen Texten als Bam-buk (P. Pelliot, Note sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain: Journ-Asiat 1921, 139/45). Wahrscheinlich ist Bambyke phonetische Wiedergabe einer lokalen Aussprache von ‚Mabbog' mit dem im Semitischen häufigen Wechsel von M u. B (vgl. die assyr. Nebenform Ba-am-bu-ki: C. H. W. Jones, Assyrian deeds and documents 2 [Cambridge 1901] nr. 773, 5). Den Namen ‚H.' soll die Stadt durch Seleukos I Nikator erhalten haben (Ael. nat. ant. 12, 2; vgl. Jones 245/7), doch fehlt H. in Appians Liste der Gründungen Seleukos' (Syr. 57). Nach Lukian hätte Seleukos' Gattin Stratonike den Tempel in H. erbaut (D. Syr. 17f). Die Geschichte trägt aber so legendäre Züge, daß ihr historischer Wert zweifelhaft ist (Goossens 189/92). Jedenfalls hat, sicher schon in hellenistischer Zeit, der Ruhm des Atargatis-Heiligtums der Stadt den Beinamen ‚H.' eingetragen. – H. lag strategisch günstig an einem Knotenpunkt wichtiger Straßen, die es mit den Zentren der damaligen Welt verbanden. Die wichtigste verlief von *Antiochien über Beroea (heute Aleppo) nach H. u. von dort nach Caeciliana, wo sie den Euphrat überquerte, u. weiter nach Batnae (Sarug), wo sie sich teilte. Ein Zweig führte nach Carrhae (*Harran), der andere über *Edessa nach Nisibis u. *Babylon. Eine zweite Straße verlief von H. nach Zeugma am Euphrat (J. Wagner, Seleukeia am Euphrat/Zeugma = TübAtlasVordOr Beih. B 10 [1976]). Eine dritte führte von H. nach Eragiza u. Barbalisson. Auf diese Weise beherrschte H. alle Euphratübergänge u. wurde deshalb Sammelpunkt militärischer Expeditionen nach Seleukeia-Ktesiphon u. gegen das Reich der Parther, später gegen die Sasaniden. Die Straße von Antiochien nach H. wurde iJ. 197 nC. durch Septimius Severus im Rahmen seines Parther-Feldzugs wiederhergestellt oder streckenweise erneuert, wovon noch heute drei Meilensteine zeugen (Jalabert/Mouterde, Inscr. 1 nr. 227/9). Sie erlangte hohe Bedeutung mit der Zerstörung Palmyras iJ. 273 u. dem Vertrag zwischen Diokletian u. dem Sasaniden Narses vJ. 297, gemäß dem alle Kontakte zwischen Rom u. dem Perserreich über Nisibis verlaufen sollten, d. h. über die Straße von Antiochien nach H. u. weiter nach Osten (Goossens 151/4; R. Mouterde/A. Poidebard, Le limes de Chalcis [Paris 1945] 209/12; A. Dillemann, Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents [ebd. 1962] Abb. 17, 148 u. 179/83). Auf diese Weise wurde H. wichtiger Rastplatz an der Seidenstraße u. erklärt sich seine Erwähnung in chinesischen Texten.

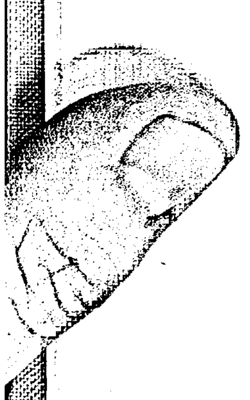


*B. Nichtchristlich. I. Geschichte der Stadt.* Die Geschichte von H.-Mabbog im 2. Jtsd.

vC. ist völlig unbekannt, doch anzunehmen, daß die Assyrer bei ihren Eroberungszügen auch H. besetzten. Der assyr. König Salmanasar III überschritt iJ. 856 vC. den Euphrat, errichtete Paläste u. legte Garnisonen in viele Städte, darunter nach Mabbog-Nappigu. Unter Tiglathpeleser III (745/727) wurden das Gebiet um H. weithin zerstört u., wie damals nicht unüblich, Teile der Bevölkerung deportiert. H. war also an den politischen Ereignissen der Zeit beteiligt, spielte darin aber keine aktive Rolle (E. Nassouhi, Inscription de Tiglatphalasar III provenant d'Assur avec mention de Membidj: MittAltorGes 3, 1f [1927] 15f). In der Folgezeit gehörte H. zum babylonischen, dann zum achämenidischen Reich, obwohl nähere Belege fehlen. Wahrscheinlich schon in persischer Zeit war H. Wallfahrtsort u. wichtiges Kultzentrum der Atargatis u. des Hadad unter der Herrschaft einer lokalen Priesterdynastie. Aischylos beschreibt die Gegend als Gebiet der Aphrodite u. reich an Korn (supplic. 553/5; vgl. Perdrizet 272f). Eine in der Nähe von H. gefundene Alabastervase mit dem Namenszug Artaxerxes in vier Sprachen (wahrscheinlich Artaxerxes I [465/424]) bezeugt Beziehungen der Stadt zur pers. Oberherrschaft (N. Giron, Vase quadrilingue au nom d'Artaxercès: RevAssyr 18 [1921] 143/5). Solche Vasen wurden vermutlich zum Transport amtlicher Dokumente verwendet, so daß damit H.' wichtige Stellung im damaligen Straßensystem deutlich wird. Gegen Ende der persischen u. zu Beginn der hellenist. Zeit wurden in H. Münzen geprägt mit dem Bild des Hohenpriesters, Abbildungen der Atargatis in verschiedenen ikonographischen Varianten, einige auch mit dem Namen Alexanders d. Gr. (S. Ronzevalle, Les monnaies de la dynastie de ʿAbd-Hadad et les cultes d' H.-Bambycé: MelUnivStJoseph 23 [1940] 1/82; H. Seyrig, Le monnayage de H. de Syrie à l'époque d'Alexandre: RevNum 6ᵉ sér. 13 [1971] 11/21; Drijvers, Dea 355/8). Die Geschichte H.' unter den Seleukiden ist ebenfalls nahezu unbekannt. Wahrscheinlich genossen Stadt u. Heiligtum gleich anderen Orten Syriens, zB. das Heiligtum von Baetocaecae (vgl. Ditt. Or. 1 nr. 62), eine gewisse Autonomie. Unter Antiochos IV Epiphanes (173/164) besaß H. Münzrecht u. prägte Bronzemünzen mit dem Bildnis des Antiochos u. des Zeus (E. Babelon, Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène [Paris 1890] 81f Taf. 14, 9). Die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt beleuchtet, daß viele ihrer Einwohner in den Hafenstädten u. auf den Inseln der Ägäis nachzuweisen sind, bes. auf Delos, wo es eine große Kolonie von Hierapolitanern mit eigenem Kult gab (Goossens 94f; Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale [Paris 1970]; M.-F. Baslez, Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos [ebd. 1977]). – Unglaubwürdig ist die Nachricht, Antiochos IV Epiphanes habe das Heiligtum in H. geplündert (Gran. Lic. 5; vgl. Goossens 192/5). Der Verfall des Seleukidenreiches machte Städte u. Regionen zunehmend unabhängig von der Zentralgewalt. Die Kyrrhestike mit H. wurde um 145 vC. faktisch selbständig. Um 85 vC. herrschte ein Dionysos, Sohn des Herakleon, über ein Reich mit Beroea u. H.-Bambyke (Strab. 16, 2, 7; Frézouls aO. 175f). Die Reste des Seleukidenreiches machte Pompeius iJ. 64 vC. zur röm. Provincia Syria, beließ vielen Städten aber ihre Autonomie (J.-P. Rey-Coquais, Syrie romaine, de Pompée à Dioclétien: JournRomStud 68 [1978] 44/73). Daher konnte Antonius dem parthischen Überläufer Monaeses seinen Beistand mit der Souveränität über Larissa, Arethusa u. H. vergelten (Plut. vit. Ant. 37). Zuvor hatte Crassus auf dem Partherfeldzug das Heiligtum von H. geplündert (vit. Crass. 17).

*II. Tempel u. Kult der Atargatis.* Vom berühmten Tempel sind nur spärliche Überreste erhalten: Der einstige Teich mit den heiligen Fischen ist heute ein vertieft gelegener Sportplatz, der Hügel mit dem eigentlichen Tempel abgetragen u. in einen öffentlichen Park verwandelt, in dem Säulenfragmente u. einige Stelen Zeugnis ablegen vom ehemaligen Heiligtum. Seitdem F. Cumont H. besuchte u. H. Seyrig u. P. Perdrizet die Stadt erforschten, hat sich vieles gründlich verändert (Cumont 35/41; Jalabert/Mouterde, Inscr. 1, 231/52; Seyrig u. Perdrizet haben ihre Forschungsergebnisse nie systematisch veröffentlicht). Zufallsfunde von Skulpturen u. Reliefs aus H. u. Nordsyrien tragen einiges zur Kenntnis des Kultes in H. bei (H. Seyrig, Sur une idole hiérapolitaine: Syria 26 [1949] 17/28; ders., Bas-relief des dieux d'H.: ebd. 49 [1972] 104/6; Jalabert/Mouterde, Inscr. 1 nr. 231; Perdrizet 268/70; S. Ronzevalle, Jupiter Héliopolitain: MélUnivSt-Joseph 21 [1937] 106/15; Liste aller Funde:

Drijvers, Cults 85/96). Wichtigste Quelle bleibt die unzweifelhaft echte Schrift De dea Syria des Lukian v. Samosata (R. A. Oden, Studies in Lucian's De Syria Dea [Missoula 1977] 1/46). Seine Beschreibungen stimmen durchgängig mit den archäologischen u. ikonographischen Befunden überein u. sind, obschon als Satire gemeint, recht zuverlässig. Die von ihm gesammelten Varianten der Gründungslegende des Heiligtums (D. Syr. 11/27) lassen erkennen, daß der Kult von H. ein Repräsentant der syrisch-mesopotam. Fruchtbarkeitskulte um eine Muttergöttin ist u. nichts mit anatolischen oder hittitischen Traditionen zu tun hat (Drijvers, Cults 27f; Oden aO.). Ursprünglich wurden in H. Hadad, der semit. Himmelsgott, u. Atargatis, die lebenspendende, beschützende Muttergöttin u. Potnia Theron, verehrt, gemeinsam mit der symbolischen Darstellung einer Gottheit, dem sog. Semeion. Das griech. σημεῖον ist homophon mit dem semit. smy', einer Standarte (Drijvers, Cults 95; W. Fauth, Art. Simia: PW Suppl. 14 [1974] 679/701), die vielfach in semitischen Kulten, u. a. in Hatra u. Palmyra, verwendet wurde (S. Downey, A preliminary corpus of the standards at Hatra: Sumer 26 [1970] 195/225). Das Semeion ist folglich keine Sondergottheit mit dem Namen Sīmī, Tochter eines Königs Hadad von Syrien, wie PsMeliton in euhemeristischer Weise erzählt (apol. syr. 5 [W. Cureton, Spicilegium Syriacum (London 1855) 25]; Drijvers, Cults 93/6). – Der Himmelsgott Hadad wird durchgängig dargestellt flankiert von zwei Stieren, Atargatis mit einem oder zwei Löwen, zwischen beiden Göttern das Semeion. Sie können auch ganz symbolhaft als geöffnete Hände dargestellt werden (H. Seyrig, Représentations de la main divine: Syria 20 [1939] 189f; L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 408f). Oft gemeinsam mit Hadad u. Atargatis wird Apollon-Nebo, ein auch im Pantheon von Hatra begegnender Orakelgott, abgebildet u. verehrt (Lucian. D. Syr. 35/7; Seyrig, Bas-relief aO. 104/8; Drijvers, Cults 92f). PsMeliton u. Theodor bar Koni identifizieren ihn mit Zarathustra, der gleichfalls weissagende Fähigkeiten besessen haben soll (J. Bidez/F. Cumont, Les mages hellénisés [Paris 1938] 1, 39f; 2, 1. 6). Die übrigen Götter überragt jedoch der Kult der Atargatis, so daß sie in den ersten Jhh. nC. gewöhnlich einfach als ‚Syrische Göttin' (Θεὰ Συρία, Dea Syria) verehrt wurde, wie sich auch aus der Ikonographie u. den Münzen ergibt (Drijvers, Cults 86/91; ders., Dea). Ihr Kult verbreitete sich im ganzen röm. Reich u. begegnet in Syrien in verschiedenen lokalen Erscheinungsformen (P.-L. van Berg, Corpus cultus Deae Syriae 1, 1/2 [Leiden 1972]; M. Hörig, Dea Syria [1979], dazu H. J. W. Drijvers: BiblOrient 38 [1981] 387/91). – Das Heiligtum der Göttin besaß einen παράδεισος, einen heiligen *Garten, in dem allerlei Tiere friedlich miteinander lebten (Lucian. D. Syr. 41). Obschon bei Lukian nicht erwähnt, ist wegen vergleichbarer Phänomene im Allat-Heiligtum von Palmyra anzunehmen, daß der Tempel in H. eine Asylfunktion hatte, die im παράδεισος symbolisch dargestellt ist (H. J. W. Drijvers, Sanctuaries and social safety. The iconography of divine peace in hellenistic Syria: Visible Religion 1 [1982] 65/75). Jedenfalls war der Tempel von H. ein wichtiger Wallfahrtsort, zu dem zweimal jährlich Tausende von nah u. fern pilgerten (Lucian. D. Syr. 55/7; Goossens 77f; B. Kötting, Peregrinatio religiosa[2] [1980] 111/30). Die Pilger verkleideten sich gewissermaßen als Schafe, die zur πότνια θηρῶν ziehen (Lucian. D. Syr. 55). Bemerkenswert ist, daß im Heiligtum selbst keine blutigen Opfer dargebracht wurden (ebd. 57f), was wiederum auf seine Asylfunktion hindeutet. Das Kultpersonal beschreibt Lukian: Priester in weißen Gewändern u. mit einem hohen πῖλος, der jährlich wechselnde Hohepriester in Purpur gekleidet u. mit einer goldenen Tiara auf dem Haupt (ebd. 42f). Darstellungen von Priestern aus H. bestätigen diese Beschreibung (Stucky Taf. 5f). Daher kennen wir einen Hohenpriester namens Alexandros, einem bereits auf hellenistischen Münzen aus H. u. durch eine Grabinschrift belegten Namen (Seyrig, Monnayage aO. 20f nr. 8/13; Jalabert/Mouterde, Inscr. 1 nr. 235). Der Tempel in H. besaß einen heiligen Teich mit Karpfen, die die lebenspendende Kraft der Göttin symbolisierten. Solche Teiche begegnen auch in Edessa u. anderen Orten, an denen die Göttin verehrt wurde (Lucian. D. Syr. 45f; Drijvers, Cults 79f; J. Engemann, Art. Fisch: o. Bd. 7, 974/7). Manche Verehrer der Atargatis entmannten sich in religiöser Exstase (Lucian. D. Syr. 15. 22. 27. 43. 50/2; G. M. Sanders, Art. Gallos: o. Bd. 8, 989f), ein Akt kultischer Keuschheit, der der Gottheit die männliche Potenz u. Fruchtbarkeit opfert u. eine asexuelle Verbindung zwischen Göttin u. ihren Verehrern herstellt. Atarga-



tis ist hierbei Mutter u. Magd zugleich, mit der nur eine keusche, keine virile Beziehung möglich ist. Die Gallen zogen häufig umher mit einem Bettelnapf in Form einer Frauenbrust mit einem Schlitz für den Geldeinwurf (Perdrizet 267/71). – Im Tor des eigentlichen Tempels standen zwei hohe Säulen, auf die zweimal im Jahr ein Mann für eine Woche stieg. Sie werden als ‚Phalloi' bezeichnet, die Dionysos aufgerichtet habe (Lucian. D. Syr. 28f). Die Besteigung der Säulen darf als symbolische Himmelfahrt betrachtet werden, wie sie auch sonst für den Dionysos-Kult bezeugt ist. Jedenfalls kann diese religiöse Handlung nicht mit den späteren christl. Styliten in Verbindung gebracht werden (Walton 589; vgl. H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristl. Heiligenverehrung unter bes. Berücksichtigung des syr. Stylitenkultes: G. Wiessner [Hrsg.], Erkenntnisse u. Meinungen 2 = GöttOrForsch 1, 17 [1978] 77/113). Zum Fortleben des Heidentums in christlicher Zeit s. u. Sp. 37f.

*C. Christlich. I. Politische Geschichte.* Als wichtiger Sammelpunkt der röm. Truppen auf dem Weg in das Sasanidenreich u. nach Seleukeia-Ktesiphon beherbergte das spätantike H. oft den Kaiser u. den Hof. Constantius II weilte in H. iJ. 343 (Cod. Theod. 12, 1, 35; 15, 8, 1) u. 347 (ebd. 5, 6, 1) sowie noch kurz vor seinem Tod 360 (Amm. Marc. 21, 13, 8), als Julian in Gallien schon zum Kaiser ausgerufen worden war. Von H. aus organisierte Constantius den Widerstand gegen Julian u. zog nach Antiochien, starb dann in Kilikien (J. Moreau, Art. Constantius II: JbAC 2 [1959] 164f. 167). Während seiner Regierungszeit wurde die Provincia Augusta Euphratensis geschaffen, zu der H. gehörte (Honigmann aO. [o. Sp. 27] 193f). Im Frühjahr 363 sammelte Julian seine Soldaten in H. für den Perserfeldzug. Sein Aufenthalt in H. verlief nicht ohne böse Vorzeichen (Amm. Marc. 23, 2, 6). Am 13. III. verließ Julian die Stadt zu seinem todbringenden Zug nach Seleukeia-Ktesiphon (ebd. 23, 2, 7). Sein noch auf persischem Boden gewählter Nachfolger Jovian schloß eilends einen Friedensvertrag mit Sapur II u. zog sich über H. nach Antiochien zurück. Auch Valens weilte im Rahmen der Verhandlungen mit Sapur wiederholt in H.: iJ. 370 (Zos. hist. 4, 13, 2; Cod. Theod. 1, 29, 5; 7, 13, 6; 16, 2, 12), 373 (ebd. 14, 13) u. 377 (ebd. 10, 16, 3; 16, 2, 12). Die politische Geschichte von H. im 5. u. 6. Jh. wurde fast völlig beherrscht von den Kriegen zwischen Römern u. Sasaniden. Die Stadt war aber nicht nur Truppenkonzentrationspunkt, sondern auch ein wirtschaftliches Zentrum, umgeben von großen Domänen mit prächtigen Villen (Cod. Theod. 13, 11, 9; vgl. G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord 1/3 [Paris 1953/58]). Sie lag zudem an der Straße, die von Chalinicum u. Nisibis, über die aller Handel zwischen Byzanz u. dem Sasanidenreich verlief, nach Westen führte (Cod. Iust. 4, 63, 4; Cod. Theod. 15, 11, 2). Doch litt H. sehr unter dem wirtschaftlichen Niedergang des 5. Jh., so daß sogar die Wasserversorgung beeinträchtigt war. Theodoret v. Kyrrhos sandte daher auf Bitten des Archonten Salustios einen Diakonos-Ὑδροσκόπος nach H. (Theodrt. ep. 37 [SC 98, 102]). Kaiser Anastasius I ließ vor 502 mächtige Aquädukte bauen, damit die Stadt nicht nur auf Zisternen angewiesen war (Procop. Gaz. paneg. Anast. 18 [12f Kempen]; vgl. A. Chauvot, Procope de Gaza, Priscien de Césarée. Panegyriques de l'empereur Anastase I^er [Bonn 1986] 161). Diese Bauten gehören zur Rekonstruktion der wichtigsten Befestigungen gegenüber den Sasaniden (Josua Styl. chron. 90/3 [70f Wright]). Noch vor seinem Herrschaftsantritt besuchte Justinian iJ. 527 H. u. heiratete hier Theodora, angeblich die Tochter eines ‚rechtgläubigen Priesters', d. h. eines Gegners des Konzils von Chalkedon (Mich. Syr. chron. 9, 20 [2, 189 Chabot]). Diese Legende entspringt der Begünstigung der Antichalkedonenser durch Theodora. In H. sind Fragmente einer Ehreninschrift für Justinian u. Theodora gefunden worden (Mouterde/Poidebard aO. [o. Sp. 28] 209f nr. 39). Damals besaß H. sicher eine ständige Garnison, die Spuren in der hagiographischen Literatur hinterlassen hat (Vit. Marth. matr. Symeon. Styl. iun. 5, 42 [ASS Mai. 5, 414 A]; Mich. Syr. chron. 11, 7 [2, 427 Ch.]). Im J. 532 wurde der Krieg mit den Sasaniden durch einen Friedensvertrag beendet u. die ‚pax perpetua' in H. mit einem Denkmal gefeiert, dessen Inschrift sich fragmentarisch erhalten hat (P. Roussel, Un monument d' H.-Bambyké relatif à la paix ‚perpetuelle' de 532 ap. J.-C.: Mélanges syriens, Festschr. R. Dussaud 1 [Paris 1939] 366/72). 550 brach Chosroes I den ‚ewigen Frieden'. Die Verteidigungsanlagen der syr. Städte waren in einem so schlechten Zustand, daß H. einen Tribut von 2000 Pfund Gold entrichtete, um der Zerstörung zu ent-

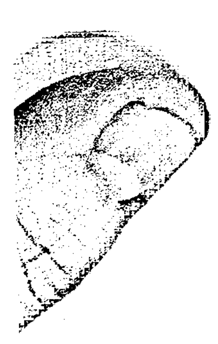
gehen. Nach 540 veranlaßte Justinian in H. wichtige Bauten im Rahmen der Konstruktion einer umfassenden Verteidigungslinie gegen die Perser (Procop. b. Pers. 2, 6, 22/4). Er ließ den völlig verschlammten heiligen See reinigen (Zisterne) u. eine neue, kürzere Mauer innerhalb der älteren Verteidigungsanlagen errichten (Procop. aed. 2, 9, 12/7; die justinianische Mauer ist zT. noch erhalten). Als 590 Chosroes II vor dem Usurpator Bahram auf römisches Gebiet floh, erhielt der General Comentiolus den Auftrag, ihn mit allen Ehren in H. zu empfangen u. nach Constantina (Tella) zu geleiten (Theoph. Sim. 4, 10, 9. 12, 8f. 14, 5; Evagr. h. e. 6, 19 [234 Bidez/Parmentier]; Agap. Mabbug. hist. univ.: PO 8, 441/6). Seine Begleiter, die Bischöfe Domitianos v. Melitene u. Gregor v. Ant., suchten den König für das Christentum zu gewinnen (Gregor. M. ep. 3, 62 [223 Ewald]; Theoph. Sim. 4, 14, 5; vgl. P. Peeters, Le ex-voto de Khosrau Aparwez à Sergiopolis: AnalBoll 65 [1947] 5/56). Bevor Chosroes 591 in sein Land zurückkehren konnte, traf er in H. die hl. Perserin Golinduch (s. u. Sp. 39f). Die Ermordung seines Beschützers Maurikios 602 nahm Chosroes zum Anlaß, Krieg zu beginnen, u. eroberte 609 H. Im J. 614 erbeutete er in Jerusalem das Wahre Kreuz Christi u. ließ es in seine Schatzkammer u. einen Teil in die Kreuzkirche von Karka d-Bet Sloḥ bringen. Zwischen 622 u. 628 eroberte Herakleios die Ostprovinzen des Reiches zurück u. weilte 629 auf dem Weg nach Jerusalem in H. Hier soll ihm nach syrischer Tradition ein General aus H. die befreite Kreuzreliquie übergeben haben (Mich. Syr. chron. 11, 7 [2, 427 Ch.]; vgl. A. Frolow, La vraie croix et les expéditions d'Héraclius en Perse: RevÉtByz 11 [1953] 88/105). 634 kapitulierte H. vor den muslimischen Arabern (Goossens 183/5). Zur islamischen Epoche der Stadtgeschichte s. Honigmann, Manbidj 252/6. Als syr. Provinzstadt erlitt H. alle Widerwärtigkeiten ihrer Zeit. Im 10. Jh. wurde sie von den Byzantinern belagert u. kurzfristig eingenommen, 1240 endgültig von den zentralasiatischen Kwarizuniern zerstört u. 1285 letztmalig erwähnt. Im J. 1879 wurden Čerkessen am Ort angesiedelt, die die Überreste der antiken Bauten fast völlig vernichteten, um sie als Baumaterial zu verwenden.

*II. Kirchengeschichte. a. Christianisierung.* Die Stadt bildete lange ein Bollwerk des Heidentums. Über die Anfänge des Christentums in H. ist nichts bekannt. Unglaubwürdig sind die Traditionen, Simon Zelotes habe hier gepredigt (Mich. Syr. chron. 5 append. [1, 148 Chabot]) u. der Evangelist Matthäus sei in H. gesteinigt worden (Synaxar. Cpol. 30. VI. [781 Delehaye]; vgl. Goossens 154. 175). Eine späte, legendäre Biographie des *Bardesanes (gest. 222) berichtet, er sei in H. von einem heidn. Priester der Dea Syria erzogen u. dann in Edessa zum Christentum bekehrt worden (Agap. Mabbug. hist. univ.: PO 7, 518/21; H. J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa [Assen 1966] 188/93; ders., Cults 78f). Dies mag darauf zurückgehen, daß in den fragmentarisch durch *Ephraem Syrus überlieferten Hymnen des Bardesanes eine theologisch-philosophische Interpretation traditioneller Mythologumena geboten wird, wie sie im Mittelplatonismus häufiger zu beobachten ist (vgl. F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque [Paris 1956] 32/51). So spricht Bardesanes vom Vater u. von der Mutter des Lebens, die schwanger wurde mit dem Mysterium des Fisches (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 55, 1 [CSCO 170/Syr. 77, 187]; vgl. Dölger, Ichth. 2, 174/206). Das erinnert einerseits an gewisse trinitarische Vorstellungen frühsyrischer Theologie, anderseits an pagane Auffassungen, die u. a. in H. begegnen (Drijvers, Bardaiṣan aO. 151). – Die christl. Gemeinde von H. war anfangs bestimmt eine Minderheit. Auf dem Konzil von Nikaia iJ. 325 wurde sie durch Bischof Philoxenos vertreten (E. Honigmann, Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople: Byzant 11 [1936] 429/49 Taf. 2 nr. 24). Im Frühjahr 363 war Kaiser Julian in H. zu Gast bei einem Schüler des Jamblichos (G. Fowden, The Platonist philosopher and his circle in late antiquity [Athens 1977] 359/83). Seine hier geschriebene ep. 98 an den Freund Libanios erwähnt Heiligtum u. Kult der Atargatis nicht. Vielleicht fand der wieder unhellenisch gewordene Atargatis-Kult nicht das Interesse des Kaisers (P. Peeters, Encore le coq sacré d'H.; ders., Recherches d'histoire et de philologie orientales 2 = Subs. hag. 27 [Bruxelles 1951] 47f). Doch ist nicht auszuschließen, daß ein späterer Kopist die diesbezügliche Passage getilgt hat. Im Sept. 363 traf Jovian auf dem Rückzug aus Persien in H. mit dem eilends angereisten *Athanasius zusammen, der den Kaiser für sich u. seine theologischen Ansichten zu gewinnen suchte (Athan. ep. fest. index 35 [SC 317, 265]; vgl.

E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius: NachrGöttingen 1904, 342). Bischof Theodotos von H., nach 378 von Eusebios v. Samosata geweiht, nahm 381 am Konzil von Kpel teil (Mansi 3, 569b; 6, 1178b). Seine asketische Lebensweise wird gerühmt (Theodrt. h. e. 5, 4, 5 [GCS Theodrt. 283]; hist. rel. 3, 11 [SC 234, 266]). Die galizische Nonne Egeria, die iJ. 384 auf dem Weg nach Edessa 1 oder 2 Tage in H. Station machte, weiß darüber nicht mehr mitzuteilen, als daß die Stadt sehr schön u. reich sei u. nicht weit von Mesopotamien entfernt liege (peregr. 18, 1 [SC 296, 200]). Wäre sie auf eine ansehnliche Christengemeinde gestoßen, hätte sie bestimmt davon berichtet. Auch über das Atargatis-Heiligtum schweigt sie; freilich erwähnt Egeria generell heidnische Tempel nicht. Alles spricht dafür, daß H. kein bedeutendes Zentrum der frühen Christenheit war. Welche Konsequenzen die Maßnahmen Theodosius I vJ. 391/92 gegen die paganen Kulte u. Tempel für das Heiligtum in H. hatten, ist nicht bekannt. Nirgends wird erwähnt, daß der Atargatis-Tempel geschlossen oder zerstört wurde (G. Fowden, Bishops and temples in the eastern Roman empire A. D. 320/435: JournTheolStud NS 29 [1978] 53/78). Im 5. Jh. gilt H. noch immer als Stadt der Atargatis, u. die Annahme scheint begründet, daß ihr Kult weiter ausgeübt wurde. Jakob v. Sarug (gest. 459) charakterisiert H. wie Harran als Götzenstadt κατ' ἐξοχήν, ohne jedoch eine bestimmte Gottheit zu nennen (hom. 101 [BKV$^2$ 6, 409]; vgl. S. Landersdorfer, Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Progr. Ettal [München 1914] 51f; W. Cramer, Irrtum u. Lüge. Zum Urteil des Jakob v. Sarug über die Reste paganer Religion u. Kultur: JbAC 23 [1980] 97/101). Nach Hieron. vit. Malch. 4 waren in der Nähe von H. sarazenische Reiter aktiv, die Karawanen ausraubten u. in die Sklaverei verschleppten. Für die Hartnäckigkeit des lokalen Heidentums spricht auch, daß syr. Kirchenväter wie Severos v. Ant. (Conc. Cpol. a. 536 [AConcOec 3, 60f = PO 2, 342]) u. Philoxenos v. Mabbug-H. (Joh. Diacrin. h. e. frg. 2 [GCS Theod. Lect. 155]) die Taube nicht als Bild des Heiligen Geistes akzeptieren mochten u. sie von Altären u. Taufbecken entfernen ließen, wohl weil sie eine vornehme Rolle im Kult von H. spielte (Honigmann, Évêques 23 $f_4$; S. P. Brock, Iconoclasm and the monophysites: A. Bryer/J. Herrin [Hrsg.], Iconoclasm [Birmingham 1977] 54). Anderseits empfindet schon Jakob v. Sarug das Heidentum nicht mehr als bedrohlich. Die Tempel sind verödet, ihre Priester verachtet (hom. 101 [415]), der alte Götzendienst ist ‚überall ausgerottet‘, gefährlicher der neue, die *Habsucht (ebd. [423]). Wenn dann 502 der Christ Prokop v. Gaza den Namen H. von der Frömmigkeit der Stadt u. ihren anziehenden Gottesdiensten ableitet, deretwegen sie die Wohltaten des christl. Kaisers verdient habe (paneg. Anastas. 18 [12f Kempen]), dürfte damit kaum blühendes Heidentum gemeint sein (unentschieden: Chauvot aO. 161). In jener Zeit war H. ein wichtiger christlicher Wallfahrtsort, hatte Petrus u. Paulus als Schutzpatron u. barg angeblich das Grab des hl. Matthäus (Synaxar. Cpol. 16. XI. [229f Delehaye]).

*b. 5. u. folgende Jhh.* Im 5. Jh. erlebte die Stadt in ihren Bischöfen u. ihrer Gemeindeorganisation die christologischen Streitigkeiten der Epoche. Zur Zeit des Konzils v. Ephesus iJ. 431 war Alexander Metropolit von H. Ihm standen die Mittel zur Verfügung, in Resapha Verteidigungsanlagen u. eine Kirche für die Reliquien des Soldatenmärtyrers Sergios zu errichten, die er in Gegenwart vieler Bischöfe einweihte (Alex. Hierap. ep.: Coll. Casin. 2, 223. 253, 5 [AConcOec 1, 4, 163. 185]; vgl. Pass. Serg. et Bacch. 29f [AnalBoll 14 (1895) 395]). Theologisch unterstützte er Johannes v. Ant., wandte sich gegen die von Kyrill v. Alex. betriebene Verurteilung des Nestorios, widersetzte sich den von Kaiser Theodosios II geförderten Versöhnungsversuchen u. galt deshalb als extremer Nestorianer, obwohl er eigentlich eher Gegner Kyrills war. Im J. 434 wurde er abgesetzt u., von seiner Gemeinde bedauert, nach Ägypten verbannt (Coll. Casin. 2, 274 [AConcOec 1, 4, 201]; Goossens 158/63; A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 421/3 zum Briefwechsel zwischen Theodoret u. Alexander). Schriftstellerisch soll Alexander neben Briefen (Clavis PG 6392/419) mit einem Werk gegen Julian hervorgetreten sein (F. Nau, Art. Alexandre nr. 30: DictHistGE 2 [1914] 190). Sein Nachfolger wurde Ponolbios; ihm folgte Johannes. Dessen Nachfolger Stephanos nahm am Konzil von Chalkedon iJ. 451 teil (E. Honigmann, Patristic studies = StudTest 173 [Città del Vat. 1953] 169/73). Bei einem Volksaufstand tötete 475 die chalkedonensisch gesinnte Bevölkerung von H. magistra-

ni, die die Enzyklika des Kaisers Basiliskos verkündeten (Joh. Diacrin. h. e. 5 epit. 541 [GCS Theod. Lect. 154]). Um 480 war Kyros Bischof v. H.; wegen seiner Ablehnung des Henotikons wurde er 484 abgesetzt (Theophan. Conf. chron. 134, 1 de Boor). Von 485 bis zu seiner Verbannung 519 amtierte Bischof Philoxenos in H. Er beauftragte Chorbischof Polykarp 507/08 mit einer Neuübersetzung des NT in das Syrische (,Philoxeniana'), war einer der berühmtesten Theologen unter den Chalkedongegnern u. hat ein umfangreiches schriftstellerisches Werk in syr. Sprache hinterlassen (A. de Halleux, Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie [Louvain 1963]; weitere Lit.: S. P. Brock: ParolOr 4 [1973] 451 f; 10 [1981/82] 388 f). Sein chalkedonensisch gesinnter Nachfolger Theodor nahm am Konzil v. Kpel iJ. 553 teil (Mansi 9, 390). Aus der 2. H. des 6. Jh. ist noch ein Bischof Stephanos von H. bekannt (Niceph. Callist. h. e. 18, 25 [PG 147, 377 D]). Er schrieb eine Abhandlung über die ,oikonomische' ἄγνοια Christi gegen die Agnoeten (H. G. Beck, Kirche u. theol. Liter. im byz. Reich [1959] 386. 410) u. verfaßte die älteste Vita der hl. Golinduch (gest. 13. VII. 591). Ihr ursprünglich in syr. Sprache geschriebener Text ist nur in einer georg. Übersetzung erhalten (G. Garitte, La passion géorgienne de sainte Golindouch: AnalBoll 74 [1956] 405/40 bzw. ders., Scripta disiecta 1 [Louvain-la-Neuve 1980] 212/47; eine griech. Bearbeitung nahm Eustratios v. Kpel vor [ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 4 (St.-Petersbg. 1897) 149/74; 5 (1898) 312/95)]; vgl. P. Peeters, Sainte Golindouch, martyre perse: AnalBoll 62 [1944] 74/125). Die aus Persien stammende ,lebendige Märtyrerin' (Evagr. h. e. 6, 20 [235 Bidez/Parmentier]) soll ihre Enthauptung überlebt haben u. verbrachte ihre letzten Jahre im Symeon-Heiligtum zu H. (vit. Golind. 16, 1; 17, 2 [Garitte, Scripta aO. 244 f]). Wegen ihrer Fähigkeit, persönliche u. politische Schicksale vorherzusagen, suchten sie hohe Gäste der Stadt auf, so Erzbischof Domitianos v. Melitene, Verwandter u. Gesandter des Kaisers Maurikios (ebd. 17, 5 [245]), der Cubicularius Stephanos, der sie an den Hof nach Kpel einlud (18 [246]), u. auch Chosroes, dem sie die Wiedererlangung des Thrones vorhersagte, nachdem er ihr die Befreiung der christl. Gefangenen in Persien versprochen hatte (17, 8/12 [245 f]). Beigesetzt wurde sie in einer nicht identifizierten Sergios-Kirche in der Nähe von H. (20, 2 [247]; vgl. ebd. 225). Nachfolger des Bischofs Stephanos war seit vor 602 der Mönch Thomas v. Harqel (A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur [1922] 188 f). Als ,Monophysit' wurde er von Kaiser Maurikios nach Ägypten verbannt u. nahm im Enaton-Kloster bei Alexandreia eine gründliche Neubearbeitung (,Heraclensis') der philoxenianischen Version des NT vor (B. Aland, Art. Bibelübersetzungen I: TRE 6 [1980] 193 f; Lit. ebd. 195 f). Die verbannten Bischöfe erhielten ihre Ämter zurück, als Chosroes II Syrien eroberte (Mich. Syr. chron. 10, 25 [2, 381 Ch.]). Als bei der Wiedereroberung Kaiser Herakleios 629 in H. weilte, wandten sich Thomas u. andere syr. Bischöfe mit der Bitte an ihn, ihr Glaubensbekenntnis zu approbieren (Theophan. Conf. chron. 329 f de Boor; Mich. Syr. chron. 11, 3 [2, 412]). Ihre Ablehnung, das Chalkedonense zu unterschreiben, soll zu einer Verfolgung geführt haben (ebd.). Die bald folgende Eroberung (634) durch die Muslime beendete die byz. Oberherrschaft, die zwar mehrfach, aber nur kurzfristig wiederhergestellt werden konnte. H. blieb Bistum des antiochenischen Patriarchats der Chalkedongegner (W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen [1966] 17. 37. $59_{96}$. 101 f; I. Nabe-v. Schönberg, Die westsyr. Kirche im MA [800–1150], Diss. Heidelberg [1977] 241. 244. 254 f; P. Kawerau, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syr. Renaissance$^2$ [1960] 112). Die Spätzeit brachte eine Erweiterung christlicher Legenden aus H. In der angeblich von Kaiser Konstantinos Porphyrogenetos verfaßten Rede über das Christusbild von *Edessa wird berichtet von einem Wunder, das sich in der Nähe von H. ereignet habe. Als der Abgesandte des Königs Abgar in einer Ziegelei bei H. übernachtete, habe er das hl. Tuch mit dem Christusbild unter den Ziegeln verborgen. Am nächsten Morgen sollen die Einwohner von H. einen Tonziegel gefunden haben mit einem Abdruck des Bildes, den sie seither in ihrer Stadt aufbewahrten (Imag. Edess. 14 [E. v. Dobschütz, Christusbilder 3 (1899) 51**; vgl. ebd. 1, 138 f. 172 f; Av. Cameron, The history of the image of Edessa: HarvUkrainStud 7 [1983] 80/94). Kaiser Nikephoros Phokas belagerte 966 H. u. verschonte die Stadt gegen Auslieferung des hl. Bildziegels, der so in den kaiserlichen Palast zu Kpel gelangte (Yahia



Ibn Saïd Antioch. annal.: PO 18, 805). Die Nachricht, Joh. Tzimiskes habe 974 in H. die Sandalen Christi u. noch blutige Haare des Täufers Johannes erworben, beruht auf einer Verwechslung mit Gabauon-Gabala (E. Honigmann, Die Ostgrenze des byz. Reiches [Bruxelles 1935] 100$f_{13}$).

F. CUMONT, Études syriennes (Paris 1917) 35/118. – H. J. W. DRIJVERS, Cults and beliefs at Edessa = ÉtPrélimRelOrEmpRom 82 (Leiden 1980) 76/121; Art. Dea Syria: LexIconMythClass 3, 1, 355/8. – R. DUSSAUD, Peut-on identifier l'Apollon barbu d' Hiérapolis de Syrie?: RevHistRel 126 (1943) 128/49. – O. EISSFELDT, Tempel u. Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit = AltOr 40 (1940). – G. GOOSSENS, Hiérapolis de Syrie. Essai de monographie historique = Recueil de travaux d'histoire et de philologie 3ᵉ sér. 12 (Louvain 1943). – F. HAASE, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen (1925) 59. 134. 328. – M. HÖRIG, Dea Syria = AltOrAT 208 (1979); Dea Syria-Atargatis: ANRW 2, 17, 3 (1983) 1536/81. – D. G. HOGARTH, H. Syriae: AnnBritSchAth 14 (1907/08) 183/96. – E. HONIGMANN, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au 6ᵉ s. = CSCO 127/Subs. 2 (Louvain 1951), bes. 66/8; Art. H.: PW Suppl. 4 (1924) 733/42; Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien = Subs. hag. 35 (Bruxelles 1961) 39f; Art. Manbidj: EnzIslam 3 (1936) 252/6. – A. H. M. JONES, The cities of the eastern Roman provinces[2] (Oxford 1971) 245/50. – R. MOUTERDE, Dea Syria en Syrie: MélUnivStJoseph 25 (1942/43) 137/42. – P. PERDRIZET, À propos d'Atargatis: Syria 12 (1931) 267/73. – H. STOCKS, Studies zu Lukians ‚De Syria Dea': Berytus 4 (1937) 1/40. – R. STUCKY, Prêtres syriens 2. Hiérapolis: Syria 53 (1976) 127/40. – F. R. WALTON, Art. Atargatis: o. Bd. 1, 854/60.

*Han J. W. Drijvers.*

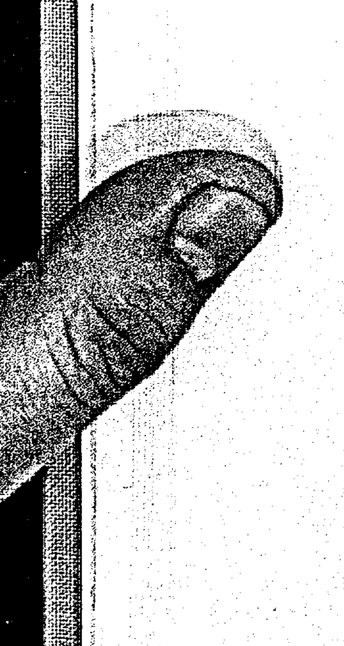
## Hierarchie.



*A. Terminologie.* Die gänzliche oder partielle Schichtung oder Stufung der Gesamtnatur sowie einer Seins-Stufung schlechthin (zur Geschichte des Begriffs vgl. A. O. Lovejoy, The great chain of being [Cambridge, Mass. 1936]) ist bereits ein frühgriech. Gedanke u. wird entsprechend terminologisch erfaßt. Die die Seins- u. Wertordnung betreffenden H.-Vorstellungen haben den Voraussetzungsrahmen für die Übernahme des Terminus in die Ämterbenennung u. ihre Abstufung in der christl. Kirche abgegeben (zu H. im Kontext des kirchlichen *Amtes vgl. Th. Kramm: RAC Suppl. 1, 390/2). Platon bezeichnet mit dem Begriffspaar πρότερον–ὕστερον eine hierarchische Ordnung; dasselbe leisten Wertausdrücke, zB. ἀμείνων–χείρων, oder auch chronologische Metaphern, so πρεσβύτερον–νεώτερον, u. Raum-Metaphern (ἄνοδος, ἐπαναβασμός). Er spricht ebenfalls von einer zweifachen Seinsstufung u. von den Ideen als μᾶλλον ὄντα (s. u. Sp. 44); die Rangordnung bildet hier auch einen kausalen Zusammenhang (O'Meara 5. 9/16). Im Mittel- u. Neuplatonismus ist die Terminologie ausgeprägter: So ist von βαθμοί (oder ὑποβάθρα, ἐπιβάθρα) die Rede; auch τάξις (σύνταξις, σύνταγμα usw.) sowie πρό-μετά, μεταξύ, ἐφεξῆς (Kontinuität der Stufung) u. (im späteren Neuplatonismus) von σειρά, διακόσμησις (oder διάκοσμος), θέσμος (vgl. R. Roques, Art. Dionysius Areopagita: o. Bd. 3, 1088; Sheldon-Williams $464_7$; Gersh 141f. 152f; O'Meara 1/5. 19/32). Den Terminus ἱεραρχία im Sinne einer sowohl diesseitigen als auch metaphysischen Stufung verwendet erst PsDionysius Areopagita (cael. hier.: SC 58; eccl. hier.: PG 3, 369/569; s. u. Sp. 69); das brachte ihm ein reiches Nachleben im byz. Denken (Stiglmayr; Hathaway XXI/III; Gersh $152_{124}$): Ob das Wort eine dionysische Neuprägung ist (nach den analogen Bildun-

gen πολεμαρχία, ταξιαρχία sowie der öfter vorkommenden Bezeichnung ἱεράρχης, vgl. Stiglmayr 181) oder bereits im noch nicht christianisierten, kleinasiatischen Teil des röm. Reichs ein Priesteramt bezeichnen konnte, ist offen. Das Modest.: Dig. 27, 1, 6, 14 überlieferte ἱεραρχία bleibt zweifelhaft (vgl. Th. Mommsens Anm. zSt.; C. G. Brandis, Art. Asiarches: PW 2, 2 [1896] 1575; H. Peters: SavZRom 33 [1912] 511/3); eine Datierung von IG 14, 697 (nur als neuzeitliche Abschrift überliefert) um 500 nC. ist möglich, aber nicht beweisbar (vgl. CIG 4, 8668). Die lat. Transliteration ierarchia ist erstmals in karolingischen Übersetzungen der ps-dionysischen Schriften bezeugt; vorher wurden Termini wie gradus, ordo oder ordinatio, dispositio, series, distributio, scala u. catena verwandt (vgl. Gersh 152f).

*B. Nichtchristliche Tradition. I. Bis zur Stoa. a. Vorplatonisches.* Alkmaions Aussagen über Gewißheit u. Erschließen einerseits, Begreifen u. Wahrnehmung andererseits (VS 24 B 1/1a) liegt wohl die Stufenfolge Gott–Mensch–Tier zugrunde (vgl. Dierauer 39/42). Die Folge Mensch–Tier–Pflanze (dazu die Körperteile Gehirn–Herz–Nabel u. die entsprechende Tätigkeit [Verstand–Empfindung–Wachstum]) ist für Philolaus bezeugt (VS 44 B 13; dazu W. Burkert, Lore and science in ancient Pythagoreanism [Cambridge, Mass. 1972] 269f); ähnlich (mit Ton auf der, räumlich verstandenen, Antithese Höher–Niedriger) der arab. Empedokles-Beleg bei Schahrastani (VS 31 B 117 mit Anm.) sowie Diogenes v. Apollonia (VS 64 A 19 [2, 56, 13/23 D./K.]. B 2). Das Verhältnis Gott–Mensch = Mensch–Tier (auch Gott–Mensch–Kind) findet sich bei Heraklit (VS 22 B 82f; vgl. B 79; die Echtheit von B 82f ist unsicher; s. M. Marcovich, Art. Herakleitos: PW Suppl. 10 [1965] 264f). Daß der Mensch körperlich u. seelisch höher stehe als die übrigen Lebewesen, diese ihm sogar zweckhaft zugeordnet seien (teleologisches Motiv), betont Xenophon (mem. 1, 4, 11/4; 4, 3, 10), der hier wahrscheinlich Diogenes v. Apollonia folgt (so W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles² [1965] 32. 43/6).



*b. Orphiker.* Die allegorische Umdeutung von Il. 8, 17/27 (vom Himmel bis zur Erde gespannte goldene Kette) in der sog. Rhapsodischen Theogonie (dazu M. L. West, The Orphic poems [London 1983] 227/58) zu einer die Teile des gestuften Kosmos (Äther, Himmel, Erde, Meer) verbindenden Kraft (Orph. frg. 164/6 Kern) mag frühorphische Züge widerspiegeln (Lévêque 13/5); doch die vorwiegend spätantike Interpretation des Motivs als Symbol der Verbindung zwischen dem Menschen u. höheren göttlichen Wesenheiten, die besonders Proklus als orphisch darstellt, scheint weit über die Grenzen der Orphik hinauszugehen u. ist Metapher für den H.-Begriff des ausgehenden Neuplatonismus (ebd. 47/51).

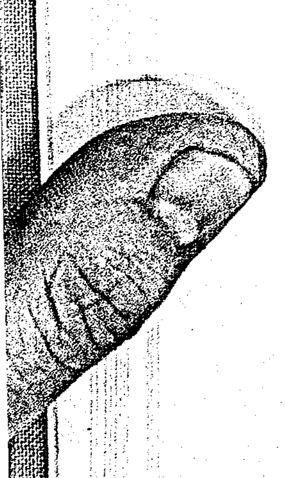
*c. Platon.* Die Unterscheidung zweier Arten von Seienden, der sichtbaren (oder veränderlichen) u. der unsichtbaren (oder gleichbleibenden), liegt der platonischen Metaphysik zugrunde (zB. Phaedo 79a); der höhere Rang der νοητά wird stets unterstrichen (sie sind μᾶλλον ὄντα [resp. 7, 515d 3; vgl. ebd. 5, 475e/480; 9, 585b/e]; W. Bröcker, Platons ontologischer Komparativ: Hermes 87 [1959] 415/25; G. Vlastos, Degrees of reality in Plato: ders., Platonic studies [Princeton 1973] 58/75). Diese Konstanten, die Ideen, gelten als Gründe (αἰτίαι, vgl. Phaedo 100b/101b) der Eigenschaften wahrnehmbarer Einzeldinge, u. diese sind von jenen kausal abhängig (Phileb. 27a). – Im Timaios formt der Demiurg aus dem bereits vorhandenen Ausprägungsstoff, nach dem Vorbild des die Ideen aller Gattungen von Lebewesen enthaltenden ewigen ζῷον νοητόν, den bewegten, zeitlichen, mit einer Weltseele ausgestatteten Kosmos u. dessen himmlische Götter (Fixsterne, Planeten) sowie den unsterblichen, vernünftigen Teil der Menschenseele: die himmlischen Götter zusammen mit ihrer Nachkommenschaft u. den sichtbaren Göttern, die sterblichen Teile der Menschenseele sowie den menschlichen Körper u. die Tiere (Tim. 29d/31a. 34a/42e. 69a/72d). – Eine stufenartige Erkenntnis des Schönen wird conv. 209e/212a beschrieben (das Schöne in Körpern, in Seelen, in Bestrebungen u. Sitten, in Erkenntnissen, das Schöne selbst). Die mit Platon in Verbindung gebrachte Dreistufung Aristot. metaph. 1, 6, 987b 14/8; 13, 6, 1080b 11/4 ist differenzierter: ideale, mathematische, wahrnehmbare (sinnliche) Wesenheiten, deren Unterschiedenheit darin besteht, daß sie unvergänglich-allgemeine, unvergänglich-einzelne u. vergänglich-einzelne Seinsbereiche bilden. Pythagoreisch beeinflußt ist das mathematische Weltmodell, das hierarchisch a) aus den Prinzipien Eins-Dyas hervorgeht, deren

selwirkung b) die Tetraktys, dann c) die
ren) Idealzahlen, d) die mathematischen
nheiten erzeugt; dieser Reihe sind
scheinlich e) die Seelen u. f) die durch
ung der Seele auf die Materie mathema-
geometrisch geformte physikalische
hinzuzufügen (ebd. 1, 6, 987b 18/988a 1;
3, 6, 206b 27/33; 4, 2, 209b 13/210a 2;
4, 1, 298b 34/300a 19; vgl. Plat. Tim.
1c). Daß der späte Platon an einer Stu-
der Ideen innerhalb der Ideenwelt gear-
hat, zeigt die Methode der Teilung
ρεσις) in den Dialogen Phaidros, Sophi-
Politikos u. Philebos (dazu F. M. Corn-
Plato's theory of knowledge [London
184/7. 268/73; J. B. Skemp, Plato's Sta-
an [ebd. 1952] 66/77); bereits resp. 6,
509c deutet den höheren Rang der Idee
Guten gegenüber dem Seienden an. An
onjunktives Verhältnis der 1. u. 2. Hy-
ese des Parmenides, das eine hierarchi-
Deutung im Sinne der Neupythagoreer
euplatoniker erlauben würde (vgl. u. Sp.
7), ist allerdings kaum zu denken. Als ein-
ges Schichtungstheorem dagegen ist die
Staat' entfaltete u. im Timaios angewen-
Dreigliederung der Seelen oder Seelen-
ögen (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητι-
anzusehen, denen die drei Stufen der Le-
esen (Mensch–Tier–Pflanze [zum Ver-
is Pflanze–ἐπιθυμητικόν vgl. Tim.
]), aber auch einzelne Körperteile
f–*Brust[I] [*Herz]–Bauch: ebd. 44d.
70d) entsprechen. Die Stufung Mann–
–Vögel–Säugetiere–andere Landtiere
eptilien–Fische (auch als Seelenwande-
sreihe) ist ebd. 90e/92c bezeugt (Solm-
162 [602]; zu Platon im allgemeinen vgl.
153/64 [593/604]; Wagner 283/7).
*Ältere Akademie*. Die Neigung zur Sy-
nbildung in der Älteren Akademie zeigt
schon in Speusipps Seinsordnung, die
der in Aristoteles' Metaphysik (s. o. Sp.
mitgeteilten Stufenfolge Platons aus-
. Den mathematischen Wesenheiten gibt
ie erste Stelle: Die obersten, überseien-
Prinzipien, Einheit u. Vielheit, sind le-
ich letzte Elemente alles Seienden (frg.
62. 64. 72. 88 Isnardi Parente). Folgende
Stufen werden unterschieden: a) mathe-
ische Zahlen; b) mathematische Größen;
Seele; d) wahrnehmbare Körper (frg. 48.
86). Ebd. 72 werden wohl als Unterei-
g von d) fünf Stufen unterschieden. Dabei
gt jede Stufe durch kategoriale Ergän-
zung eine zusätzliche Bestimmung zur voran-
gehenden hinzu, so daß Stufe a) = erste Prin-
zipien oder Elemente + Seiendes; b) = a) +
Ausdehnung; c) = b) + Bewegung; d) = c) +
Materialität (vgl. H. Happ, Hyle [1971] 210).
Speusipp spricht vom reihenhaften Fort-
schreiten (προελθεῖν) der Seinsbereiche (frg.
58), soll aber laut aristotelischer Kritik die
Abhängigkeit der jeweils nachfolgenden Stu-
fe nicht überzeugend nachgewiesen haben
(frg. 52. 86). Das Verhältnis der Stufen zuein-
ander ist das der mathematischen Analogie
(frg. 84. 88; vgl. im allgemeinen Krämer 8f.
28/33). – Eine vergleichbare Stufenreihe ent-
wickelt Xenokrates: Prinzipien (Einheit u.
unbegrenzte Zweiheit)–Ideen(Zahlen)–ma-
thematische Wesenheiten–Himmelssphäre
(u. Seele)–Sublunarisches (Wahrnehmba-
res), frg. 26. 34. 60/8 Heinze (Weiteres bei
Krämer 44). Unter den Seinsbereichen nimmt
bei ihm der Himmel eine wichtige Sonderstel-
lung als Mittelachse zwischen dem Intelligi-
blen u. Sublunaren ein: So entspricht es den
Erkenntnisstufen des Wissens, der Wahrneh-
mung u. des Meinens (frg. 5. 26 H.). Ihren
Zusammenhang gewährleistet die Ableitung
ihrer Elemente aus dem jeweiligen geometri-
schen (Punkt–Linie–Fläche) oder arithmeti-
schen Prinzip (Zahl) der vorhergehenden Stu-
fen u. der Materie (frg. 26. 38f H.; vgl. Dillon
27f). Einen entsprechenden Abstieg von den
geometrischen Grundformen über Dimensio-
nen u. minimale Größen bis zu den stereome-
trischen Elementarbereichen behandelt die
Physik des Xenokrates (H. J. Krämer, Plato-
nismus u. hellenistische Philosophie [1971]
333/62). Daß Aristot. an. 1, 2, 404b 18/27 (=
philos. frg. 11 Ross) eine xenokratische Lehre
(Zahl 1 = Vernunft = Punkt; 2 = Wissen =
Länge; 3 = Meinung = Fläche; 4 = Wahrneh-
mung = Körper; das Lebewesen besteht aus
den Ideen der vier ersten Zahlen) wiedergibt,
versucht W. Theiler, Aristoteles. Über die
Seele (1959) 93/5 nachzuweisen. Die Mittel-
stellung der Dämonen zwischen Gott u.
Mensch betont frg. 23 H. – Die nachplatoni-
sche Epinomis beschreibt eine Stufenfolge
von fünf Elementen (Feuer, Äther, Luft,
Wasser, Erde), denen sowohl kosmische Ele-
mentarbereiche (durch das jeweils dominante
Element bestimmt) wie auch Arten von Lebe-
wesen (Gestirngötter, Dämonen [Äther- u.
Luftwesen], Halbgötter [Wasserwesen], irdi-
sche Lebewesen) entsprechen (epin. 981b/
984d).



gen πολεμαρχία, ταξιαρχία sowie der öfter vorkommenden Bezeichnung ἱεράρχης, vgl. Stiglmayr 181) oder bereits im noch nicht christianisierten, kleinasiatischen Teil des röm. Reichs ein Priesteramt bezeichnen konnte, ist offen. Das Modest.: Dig. 27, 1, 6, 14 überlieferte ἱεραρχία bleibt zweifelhaft (vgl. Th. Mommsens Anm. zSt.; C. G. Brandis, Art. Asiarches: PW 2, 2 [1896] 1575; H. Peters: SavZRom 33 [1912] 511/3); eine Datierung von IG 14, 697 (nur als neuzeitliche Abschrift überliefert) um 500 nC. ist möglich, aber nicht beweisbar (vgl. CIG 4, 8668). Die lat. Transliteration ierarchia ist erstmals in karolingischen Übersetzungen der ps-dionysischen Schriften bezeugt; vorher wurden Termini wie gradus, ordo oder ordinatio, dispositio, series, distributio, scala u. catena verwandt (vgl. Gersh 152f).

*B. Nichtchristliche Tradition. I. Bis zur Stoa. a. Vorplatonisches.* Alkmaions Aussagen über Gewißheit u. Erschließen einerseits, Begreifen u. Wahrnehmung andererseits (VS 24 B 1/1a) liegt wohl die Stufenfolge Gott–Mensch–Tier zugrunde (vgl. Dierauer 39/42). Die Folge Mensch–Tier–Pflanze (dazu die Körperteile Gehirn–Herz–Nabel u. die entsprechende Tätigkeit [Verstand–Empfindung–Wachstum]) ist für Philolaus bezeugt (VS 44 B 13; dazu W. Burkert, Lore and science in ancient Pythagoreanism [Cambridge, Mass. 1972] 269f); ähnlich (mit Ton auf der, räumlich verstandenen, Antithese Höher–Niedriger) der arab. Empedokles-Beleg bei Schahrastani (VS 31 B 117 mit Anm.) sowie Diogenes v. Apollonia (VS 64 A 19 [2, 56, 13/23 D./K.]. B 2). Das Verhältnis Gott–Mensch = Mensch–Tier (auch Gott–Mensch–Kind) findet sich bei Heraklit (VS 22 B 82f; vgl. B 79; die Echtheit von B 82f ist unsicher; s. M. Marcovich, Art. Herakleitos: PW Suppl. 10 [1965] 264f). Daß der Mensch körperlich u. seelisch höher stehe als die übrigen Lebewesen, diese ihm sogar zweckhaft zugeordnet seien (teleologisches Motiv), betont Xenophon (mem. 1, 4, 11/4; 4, 3, 10), der hier wahrscheinlich Diogenes v. Apollonia folgt (so W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles[2] [1965] 32. 43/6).



*b. Orphiker.* Die allegorische Umdeutung von Il. 8, 17/27 (vom Himmel bis zur Erde gespannte goldene Kette) in der sog. Rhapsodischen Theogonie (dazu M. L. West, The Orphic poems [London 1983] 227/58) zu einer die Teile des gestuften Kosmos (Äther, Himmel, Erde, Meer) verbindenden Kraft (Orph. frg. 164/6 Kern) mag frühorphische Züge widerspiegeln (Lévêque 13/5); doch die vorwiegend spätantike Interpretation des Motivs als Symbol der Verbindung zwischen dem Menschen u. höheren göttlichen Wesenheiten, die besonders Proklus als orphisch darstellt, scheint weit über die Grenzen der Orphik hinauszugehen u. ist Metapher für den H.-Begriff des ausgehenden Neuplatonismus (ebd. 47/51).

*c. Platon.* Die Unterscheidung zweier Arten von Seienden, der sichtbaren (oder veränderlichen) u. der unsichtbaren (oder gleichbleibenden), liegt der platonischen Metaphysik zugrunde (zB. Phaedo 79a); der höhere Rang der νοητά wird stets unterstrichen (sie sind μᾶλλον ὄντα [resp. 7, 515d 3; vgl. ebd. 5, 475e/480; 9, 585b/e]; W. Bröcker, Platons ontologischer Komparativ: Hermes 87 [1959] 415/25; G. Vlastos, Degrees of reality in Plato: ders., Platonic studies [Princeton 1973] 58/75). Diese Konstanten, die Ideen, gelten als Gründe (αἰτίαι, vgl. Phaedo 100b/101b) der Eigenschaften wahrnehmbarer Einzeldinge, u. diese sind von jenen kausal abhängig (Phileb. 27a). – Im Timaios formt der Demiurg aus dem bereits vorhandenen Ausprägungsstoff, nach dem Vorbild des die Ideen aller Gattungen von Lebewesen enthaltenden ewigen ζῷον νοητόν, den bewegten, zeitlichen, mit einer Weltseele ausgestatteten Kosmos u. dessen himmlische Götter (Fixsterne, Planeten) sowie den unsterblichen, vernünftigen Teil der Menschenseele: die himmlischen Götter zusammen mit ihrer Nachkommenschaft u. den sichtbaren Göttern, die sterblichen Teile der Menschenseele sowie den menschlichen Körper u. die Tiere (Tim. 29d/31a. 34a/42e. 69a/72d). – Eine stufenartige Erkenntnis des Schönen wird conv. 209e/212a beschrieben (das Schöne in Körpern, in Seelen, in Bestrebungen u. Sitten, in Erkenntnissen, das Schöne selbst). Die mit Platon in Verbindung gebrachte Dreistufung Aristot. metaph. 1, 6, 987b 14/8; 13, 6, 1080b 11/4 ist differenzierter: ideale, mathematische, wahrnehmbare (sinnliche) Wesenheiten, deren Unterschiedenheit darin besteht, daß sie unvergänglich-allgemeine, unvergänglich-einzelne u. vergänglich-einzelne Seinsbereiche bilden. Pythagoreisch beeinflußt ist das mathematische Weltmodell, das hierarchisch a) aus den Prinzipien Eins-Dyas hervorgeht, deren

Wechselwirkung b) die Tetraktys, dann c) die (anderen) Idealzahlen, d) die mathematischen Wesenheiten erzeugt; dieser Reihe sind wahrscheinlich e) die Seelen u. f) die durch Wirkung der Seele auf die Materie mathematisch-geometrisch geformte physikalische Welt hinzuzufügen (ebd. 1, 6, 987b 18/988a 1; phys. 3, 6, 206b 27/33; 4, 2, 209b 13/210a 2; cael. 4, 1, 298b 34/300a 19; vgl. Plat. Tim. 48e/61c). Daß der späte Platon an einer Stufung der Ideen innerhalb der Ideenwelt gearbeitet hat, zeigt die Methode der Teilung (διαίρεσις) in den Dialogen Phaidros, Sophistes, Politikos u. Philebos (dazu F. M. Cornford, Plato's theory of knowledge [London 1935] 184/7. 268/73; J. B. Skemp, Plato's Statesman [ebd. 1952] 66/77); bereits resp. 6, 502c/509c deutet den höheren Rang der Idee des Guten gegenüber dem Seienden an. An ein konjunktives Verhältnis der 1. u. 2. Hypothese des Parmenides, das eine hierarchische Deutung im Sinne der Neupythagoreer u. Neuplatoniker erlauben würde (vgl. u. Sp. 55. 57), ist allerdings kaum zu denken. Als eindeutiges Schichtungstheorem dagegen ist die im ‚Staat' entfaltete u. im Timaios angewendete Dreigliederung der Seelen oder Seelenvermögen (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) anzusehen, denen die drei Stufen der Lebewesen (Mensch–Tier–Pflanze [zum Verhältnis Pflanze–ἐπιθυμητικόν vgl. Tim. 77ab]), aber auch einzelne Körperteile (Kopf–*Brust[I] [*Herz]–Bauch: ebd. 44d. 69c/70d) entsprechen. Die Stufung Mann–Frau–Vögel–Säugetiere–andere Landtiere u. Reptilien–Fische (auch als Seelenwanderungsreihe) ist ebd. 90e/92c bezeugt (Solmsen 162 [602]; zu Platon im allgemeinen vgl. ebd. 153/64 [593/604]; Wagner 283/7).

*d. Ältere Akademie.* Die Neigung zur Systembildung in der Älteren Akademie zeigt sich schon in Speusipps Seinsordnung, die von der in Aristoteles' Metaphysik (s. o. Sp. 44) mitgeteilten Stufenfolge Platons ausgeht. Den mathematischen Wesenheiten gibt er die erste Stelle: Die obersten, überseienden Prinzipien, Einheit u. Vielheit, sind lediglich letzte Elemente alles Seienden (frg. 57. 62. 64. 72. 88 Isnardi Parente). Folgende vier Stufen werden unterschieden: a) mathematische Zahlen; b) mathematische Größen; c) Seele; d) wahrnehmbare Körper (frg. 48. 52. 86). Ebd. 72 werden wohl als Unterteilung von d) fünf Stufen unterschieden. Dabei bringt jede Stufe durch kategoriale Ergänzung eine zusätzliche Bestimmung zur vorangehenden hinzu, so daß Stufe a) = erste Prinzipien oder Elemente + Seiendes; b) = a) + Ausdehnung; c) = b) + Bewegung; d) = c) + Materialität (vgl. H. Happ, Hyle [1971] 210). Speusipp spricht vom reihenhaften Fortschreiten (προελθεῖν) der Seinsbereiche (frg. 58), soll aber laut aristotelischer Kritik die Abhängigkeit der jeweils nachfolgenden Stufe nicht überzeugend nachgewiesen haben (frg. 52. 86). Das Verhältnis der Stufen zueinander ist das der mathematischen Analogie (frg. 84. 88; vgl. im allgemeinen Krämer 8f. 28/33). – Eine vergleichbare Stufenreihe entwickelt Xenokrates: Prinzipien (Einheit u. unbegrenzte Zweiheit)–Ideen(Zahlen)–mathematische Wesenheiten–Himmelssphäre (u. Seele)–Sublunarisches (Wahrnehmbares), frg. 26. 34. 60/8 Heinze (Weiteres bei Krämer 44). Unter den Seinsbereichen nimmt bei ihm der Himmel eine wichtige Sonderstellung als Mittelachse zwischen dem Intelligiblen u. Sublunaren ein: So entspricht es den Erkenntnisstufen des Wissens, der Wahrnehmung u. des Meinens (frg. 5. 26 H.). Ihren Zusammenhang gewährleistet die Ableitung ihrer Elemente aus dem jeweiligen geometrischen (Punkt–Linie–Fläche) oder arithmetischen Prinzip (Zahl) der vorhergehenden Stufen u. der Materie (frg. 26. 38f H.; vgl. Dillon 27f). Einen entsprechenden Abstieg von den geometrischen Grundformen über Dimensionen u. minimale Größen bis zu den stereometrischen Elementarbereichen behandelt die Physik des Xenokrates (H. J. Krämer, Platonismus u. hellenistische Philosophie [1971] 333/62). Daß Aristot. an. 1, 2, 404b 18/27 (= philos. frg. 11 Ross) eine xenokratische Lehre (Zahl 1 = Vernunft = Punkt; 2 = Wissen = Länge; 3 = Meinung = Fläche; 4 = Wahrnehmung = Körper; das Lebewesen besteht aus den Ideen der vier ersten Zahlen) wiedergibt, versucht W. Theiler, Aristoteles. Über die Seele (1959) 93/5 nachzuweisen. Die Mittelstellung der Dämonen zwischen Gott u. Mensch betont frg. 23 H. – Die nachplatonische Epinomis beschreibt eine Stufenfolge von fünf Elementen (Feuer, Äther, Luft, Wasser, Erde), denen sowohl kosmische Elementarbereiche (durch das jeweils dominante Element bestimmt) wie auch Arten von Lebewesen (Gestirngötter, Dämonen [Äther- u. Luftwesen], Halbgötter [Wasserwesen], irdische Lebewesen) entsprechen (epin. 981b/984d).

*e. Aristoteles.* Bereits die Frühschrift περὶ φιλοσοφίας postuliert eine Abstufung der Dinge je nach Vollkommenheit u. schließt auf ein höchstvollkommenes Seiendes, das als das Göttliche betrachtet werden kann (frg. 16 Ross). Das Prinzip der hierarchischen Ordnung prägt dann die entwickelte aristotelische Biologie u. Psychologie. Bereits im Elementarbereich werden die Stufen a) der Elemente, b) der organischen oder anorganischen homogenen Stoffe (ὁμοιομερῆ), c) der unhomogenen Körperteile (zB. Kopf, Hand) u. d) der vollständigen Lebewesen u. Pflanzen unterschieden (part. an. 2, 1, 646a 12/24; gen. an. 1, 1, 715a 9/11; vgl. Happ 221/5). Die je obere Stufe ist Form der nachfolgenden Materie-Schicht; dazu gehören auch die Elemente der Grundkräfte (warm usw.: part. an. 2, 1, 646b 30/5; 2, 2, 647b 21/5). Die niederen Stufen sind (teleologisch) um des jeweils Höheren willen da; das Niedere ist die notwendige Bedingung (aristotelisch gesprochen die Hyle) für die Existenz des Höheren (Happ $223_{12f}$). Das Gleiche gilt für Körper u. Seele, deren ebenfalls geschichtete Teile oder Vermögen (Vegetativseele–wahrnehmende Seele–Geistseele) der Reihe Pflanze–Tier–Mensch entsprechen; die höheren Funktionen schließen die niederen auch hier ein (an. 2, 2f, 413a 11/415a 13). Diese sind potentiell (δυνάμει) in den ihnen vorgestuften Schichten mitenthalten u. deren conditio sine qua non, ohne daß sie ihnen seinsmäßig vorgeordnet sind (richtig Happ 223f. 226/31 gegen N. Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie: ders., Kl. Schriften 2 [1957] 179/86). Die seelischen Funktionen des Menschen oder des Tieres sind ebenfalls als Bewegungsreihe dargestellt, die von der Wahrnehmung über die Vorstellung zum Denken, Handeln oder Streben hinleitet (an. 3, 9/11, 432a 15/434a 21). Vom ethischen Gesichtspunkt her sind Triebe u. Leidenschaften ebenso Vorstufen der Tugend (magn. mor. 2, 7, 1206b 17/25). – Am ausführlichsten erläutern jedoch die Stufen der Tierarten (die sogenannte scala naturae) die Prinzipien dieses Schichtungsgedankens. Die biologische Klassifikation, die vom Menschen über die Säugetiere, Vögel, Reptilien u. Fische bis zu den Zoophyten hinreicht, ist zugleich eine Seins- u. Wertabstufung, die von Vollkommenheitsgraden sowie Stufen der Wärme u. Wahrnehmungsfähigkeit bestimmt wird (Happ 232/40; W. D. Ross, Aristotle[5] [London 1949] 114/7). Diese Skala bildet ein schwaches Kontinuum (συνεχές; dazu zuletzt H. Granger, The scala naturae and the continuity of kinds: Phronesis 30 [1985] 181/200), dessen Zwischenformen die Stetigkeit der Übergänge unterstreicht: Die Zoophyten u. Ostrakoderma vermitteln ebenfalls zwischen Tieren u. Pflanzen (part. an. 4, 5, 681a 10/b 13; hist. an. 8, 1, 588b 4/13; ferner Happ $234_{62}$). Dennoch kann man von Stufen u. sollte nicht bloß von nuancierten Differenzierungen sprechen: Das Ganze ist nicht homogen, trotz festgestellter Kontinuität sind die Artunterschiede nicht nur graduell-quantitativ, sondern auch qualitativ, u. sie entsprechen den Unterschieden in den Seelenvermögen. Es besteht keine kausale Abhängigkeit der Stufen voneinander; die Gattungen der Tiere sind ewig, u. Aristoteles lehnt eine evolutionistische Biologie ab (part. an. 1, 1, 640a 19 u. ö.). Dennoch liegt der Seinsstufung eine Teleologie zugrunde, da alles Lebendige auf den Menschen bezogen wird (pol. 1, 8, 1256b 15/22; vgl. Happ 238/40). – Auch die sog. erste Philosophie oder Metaphysik zeigt eine Stufenordnung des Seienden, die vom ersten Seienden, dem unbewegten, sich selbst denkenden Beweger, ausgeht, das auch Prinzip der übrigen Glieder des Kosmos ist: die Sternsphären des Ätherbereiches (Fixstern- u. Planetensphären mit kreisförmiger Ortsbewegung), der sublunare Raum u. seine Schichten (nach Elementen gereiht: Feuer–Luft–Wasser–Erde). Diese Stufung bildet eine Ursachenserie; der unbewegte Beweger verursacht die ewige Kreisbewegung der Gestirne, welche ihrerseits die Ordnung im sublunaren Bereich bewirken. Als letztes Prinzip gilt die erste Materie, das unstoffliche, qualitätslose Substrat der Elemente (H. Flashar, Aristoteles: ders. [Hrsg.], Die Philosophie der Antike 3 [Basel 1983] 376/84. 395/400). Die Reihenfolge der theoretischen Wissenschaften (Physik–Mathematik–Theologie [oder Metaphysik]) wird von Aristoteles hierarchisch verstanden (metaph. 5, 1, 1025b 18/1026a 32; die Reihenfolge ebd. 1, 6, 987b 14/22 Platon zugeschrieben).

*f. Stoa.* Das den Kosmos ganz durchziehende Pneuma bestimmt zwar das monistische stoische Weltbild; da jenes aber unterschiedlich rein u. stark in den Einzelwesen u. in einzelnen Teilen des Ganzen vorhanden ist, gibt es einen Stufenbau des Seins; die anwesende Menge des Pneumagehalts bestimmt

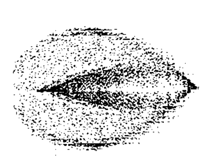
dabei die Höhe der Daseinsform. Die Stufenfolge besteht aus a) dem Zusammenhalt (ἕξις) des Anorganischen, b) der bewegten ἕξις der Pflanzen (φύσις), c) der Tierwelt (ψυχή) u. d) der höchsten Stufe des mit Vernunft (λόγος) begabten Menschen. Stufe a), zu der neben Steinen usw. die Knochen im tierischen Körper gehören, besteht aus Wesenheiten, die nur von außen bewegt werden können; Stufe b), u. a. auch Haare u. Nägel beim Tier, aus Wesen, die neben einer inneren Bewegungsfähigkeit auch die Fähigkeit zu Nahrungsaufnahme, Wachstum usw. haben; Stufe c) aus Wesen, denen Wahrnehmung, Triebe u. unabhängige Bewegung zukommen; Stufe d) enthält, neben der ihr eigenen Vernunft, die Merkmale der unteren Stufen, wie auch die von a) u. b) in c), die von a) in b) mitenthalten sind (SVF 2 nr. 458/62. 714/6. 988f. 1013; vgl. Pohlenz 1, 81/3; 2, 49). Ferner sind Pflanzen u. Tiere um des Menschen willen da; die Stufenfolge ist teleologisch geprägt (SVF 2 nr. 1152/67). Auch unter den Tieren gibt es eine H.: Am tiefsten (wie bereits Plat. Tim. 92b) werden die Fische eingestuft; unter den Landtieren nimmt das Schwein eine niedere Stelle ein (SVF 2 nr. 720/4). Von Aristoteles stammt die Vorstellung, jedes der Elemente habe dem Gewicht nach seinen natürlichen Ort im Kosmos (ebd. nr. 558/73). Auch das gesamte Weltbild der Stoiker (geozentrisch; Stufung der Elemente; Planetensphären in verschiedener Entfernung von der Erde; ätherisches Himmelsgewölbe mit Fixsternen; *Himmel) entspricht dem des Aristoteles u. bildet damit eine den Ansichten des 4. Jh. vC. entsprechende Norm (SVF 1 nr. 115/22; 2 nr. 646/707). Die Vorstellung eines strengen Kausalzusammenhanges (εἱμαρμένη) wird als unverbrüchliche Reihe der Ursachen (εἱρμὸς αἰτιῶν [series causarum]) dargestellt (ebd. nr. 912/27; vgl. Pohlenz 1, 102), wobei das Symbol der goldenen Kette, die Gott (Zeus) dem Himmel u. der Erde fest anbindet, die Lehre als H.-Stufung erläutern soll (Lévêque 21/30; stoisch ebenfalls die Verwendung der Ketten-Symbolik in Hinblick auf die Planetenbahnen u. die Zusammenhänge der Elemente). – Poseidonius (K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 662. 758/63. 766/8. 773/8) betont die Einheit u. Gemeinsamkeit der natürlichen Stufen (Pohlenz 1, 224) u. unterstreicht den aristotelischen Gedanken des Kontinuums (so sind Asphalt, der Magnet u. manche Metalle pflanzenähnlich, Schwämme an der Grenze von Pflanze u. Tier usw.: frg. 309ab. 345. 354. 441 [F] Theiler). Der Mensch ist nun im vollsten Sinne ein Mikrokosmos. Im Gegensatz etwa zu Chrysipp betont Poseidonius, daß die Affekte auf ein irrationales Seelenvermögen im Menschen, das den Trieben der Tiere entspricht, schließen lassen (frg. 405/22). Damit wird eine vom Peripatos inspirierte Annäherung des Tieres an den Menschen stoisch umgedeutet (Dierauer 245/51). Die platonische Dreiteilung der Seele wird ebenfalls auf die Differenzierung von Pflanzen, Tieren u. Menschen übertragen (frg. 418).

*II. Von Philon bis zu den Neuplatonikern. a. Philon.* Wie die Mittelplatoniker unterscheidet Philon (dazu Dillon 155/74) zwischen a) dem höchsten Seienden, Gott (auch Monade, das Gute, aber ebenfalls als ‚besser als gut' u. ‚älter als Monade' bezeichnet [Abr. 122; spec. leg. 2, 53; conf. ling. 180; praem. et poen. 40]), dem weder Name noch Qualitäten anhaften (leg. all. 1, 36; mut. nom. 11/5), u. b) dem ihm untergeordneten Logos, der als Abbild (εἰκών; *Eikon) oder Schatten Gottes zweiter Gott genannt werden kann u. zugleich Instrument der Weltschöpfung (die Welt ihrerseits Abbild des Logos) ist (opif. m. 7/9; conf. ling. 97; leg. all. 3, 96; cherub. 125/9). Anders als die Mittelplatoniker betrachtet Philon jedoch den ersten Seienden als Weltdemiurg (opif. m. 7; spec. leg. 1, 20; *Demiurgos). Der Logos ist dem Ideenkosmos gleich (opif. m. 20. 24f). Die Kräfte Gottes (vgl. PsAristot. mund. 397b 19/398b 24 u. u. Sp. 51), die herrschend-strafende u. die schöpferisch-setzende δύναμις (*Dynamis), werden dem Logos gleichgesetzt, ihm aber auch unterstellt; auch die Ideen können als Kräfte bezeichnet werden (cherub. 27/9; quaest. in Ex. 2, 68; Abr. 120/32; spec. leg. 1, 48). Eindeutig dem Logos untergeordnet, dem Menschen aber überlegen sind Engel u. Dämonen (zT. Planetengötter), die u. a. Hilfe bei der Schöpfung leisten, ähnlich den jungen Göttern von Plat. Tim. 41a (opif. m. 46. 72f. 75; leg. all. 3, 178; conf. ling. 174f). Einmalig ist die Verteilung von Gott u. seiner schöpferischen sowie seiner herrschenden Kraft als Kausalprinzipien jeweils auf die intelligiblen, ätherisch-himmlischen u. sublunaren Welten (quaest. in Gen. 4, 8). Dieser kosmischen H. entsprechen allerdings die Stufen des Seelenaufstiegs fug. et inv. 97/9. Gelegentlich benützt Philon die pythagoreisch-platonische Sprache von Mo-

nas u. ihr untergeordneter Dyas, die entweder mit den zwei göttlichen Kräften oder mit der Materie, aber auch mit der Gerechtigkeit (δίκη) oder Weisheit (σοφία), also mit einem weiblichen Weltprinzip, identifiziert wird (spec. leg. 3, 180; somn. 2, 70; fug. et inv. 109; quod det. pot. insid. 115f; ebr. 30f). Der Kosmos, dessen Band oder Stütze der Logos ist (quod deus s. imm. 36; quis rer. div. her. 188; plant. 8f), weist seinerseits eine gestufte Ordnung auf: Die Reihenfolge des Schöpfungsberichtes entspricht der stoischen Stufenfolge ἕξις–φύσις–ψυχή (nährende u. wahrnehmende ψυχή λογική (opif. m. 67; quod deus s. imm. 35/50). Die Fünferreihe Holz/Stein–Pflanzen/Bäume–Lebewesen–Vernunft u. Verstand–das Gute kommt aetern. 75 vor. Eine Stufung der Tiere opif. m. 65f (Mensch–Landtiere u. Vögel–Fische, die eigentlich keine beseelten Lebewesen sind) gibt traditionelle philosophische Lehren wieder. Die herrschende Kraft des Geistes im Menschen (gegenüber irrationalen Seelenteilen u. Körpern) ist dem Licht in der sichtbaren Welt oder dem Gesichtssinn im Körper analog (quod deus s. imm. 45f). Der Zusammenhang der drei platonischen Seelenvermögen wird mit einer Schiffsmannschaft verglichen (conf. ling. 21f).

*b. Die Schrift ‚De mundo'.* Die in ihrer Kosmologie eklektische, peripatetische u. stoische Elemente aufnehmende ps-aristotelische Schrift De mundo (wohl 1. Jh. nC.) vergleicht die Gewalt (ἀρχή) Gottes mit der des unsichtbaren, von der Welt abgeschlossenen u. vom Hof umgebenen pers. Großkönigs, der nicht direkt, sondern mittels der ihm untergeordneten, hierarchisch gestuften Personen seine Macht (δύναμις) ausübt. Gottes Macht durchdringt den (nach dem herkömmlichen Modell als Sphärenstufung konzipierten) Kosmos, den er wie der Spieler eines Marionettentheaters leitet, u. seine unsichtbare Gewalt durchdringt die Welt mit gestufter u. immer weiter absteigender u. damit abnehmender Kraft (mund. 6, 398 ab). Der Vergleich kommt auch bei Philon (decal. 61; spec. leg. 1, 13/31), in den Hermetica (Joh. Stob. frg. 26, 3 [4, 81 Nock/Festugière]; Kore Kosmou = Joh. Stob. frg. 23, 6 [4, 2f N./F.]; Joh. Stob. frg. 24, 2 [4, 52 N./F.], mit Emanationsbild), bei Aelius Aristides (or. 26, 18; 43, 15/8 Keil), Maximus v. Tyrus (11, 12), Celsus (Orig. c. Cels. 8, 35), PsClemens Rom. (hom. 10, 14, als heidnische Lehre dargestellt) u. Plotin (enn. 2, 9 [33], 9; 5, 5 [32], 3, allerdings variiert, vgl. H. Dörrie, Platonica minora [1976] 390/405) vor (dazu E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935] 16/21. 25/7. 48/55; A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 [Paris 1949] 460/518): Die Entstehung des Vergleichs ist weniger in PsAristoteles als in der frühhellenist. Literatur zu vermuten (trotz ebd. 479; vgl. Peterson aO. $103_{10}$).

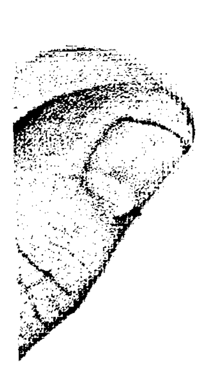
*c. Die Mittelplatoniker.* Die Seinsstufung, die Sen. ep. 58, 16/22 wiedergibt (das Intelligible–das Sein per eminentiam = Gott–das wahre Seiende = Ideen–das eidos = immanente Idee–das physikalisch Seiende–das Quasi-Seiende [evtl. Materie]), mag von einem Vorläufer des Mittelplatonismus (Antiochus v. Askalon, Eudorus oder Arius Didymus) stammen; Seneca zuzuschreiben ist allein, daß der Zusammenhang zwischen der ersten Stufe des Intelligiblen u. den beiden auf sie folgenden Prinzipien unerklärt bleibt (W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus[2] [1964] 1/15; Dillon 135/9). Die Seinsdihairese Sen. ep. 58, 8/14 (das, was ist [körperlich/unkörperlich]–Körper [belebt/ohne Leben]–belebte Körper [mit Seele/lediglich mit Lebenskraft]–Lebewesen [sterblich/unsterblich]; zur Quellenproblematik vgl. Theiler, Vorbereitung aO.; Speyer) stimmt weitgehend mit der der sog. arbor Porphyriana (Boeth. transl. Porph. isag. 1, 23) überein (s. u. Sp. 70f). – Die pythagoreisierende Prinzipien-Lehre Eudors postuliert ein erstes ἕν (*Hen), qualitätsloser Grund jedes Seienden u. Ursache der Materie, auch höchster Gott genannt; auf einer zweiten Ebene ist das in der pythagoreischen Tradition eher bekannte Gegensatzpaar (zweites) Eines = Monas u. unbegrenzte Dyas, das allen weiteren Gegensätzen vorgeordnet ist (Simplic. in Aristot. phys. comm. 1, 5 [Comm. in Aristot. Gr. 9, 181, 10/30]). Trotz der Knappheit des Berichtes läßt sich hier eine Vorstufe der Metaphysik Albins erblicken (Dillon 115/35). – Plutarch hat ebenfalls platonisch-pythagoreische Ansätze: Die obersten Prinzipien (Gott oder das wahre Seiende = das Eine–die unbegrenzte Dyas) oder das göttliche Prinzip ist nur durch Vermittler, allen voran den Logos, dem Kosmos verbunden (def. orac. 428 EF). Der Logos selbst ist zweifach, d. h. transzendent u. immanent, analog den Ideen, die Gedanken Gottes, aber auch den Inhalt des immanenten Logos bilden (Is. et Os. 373 AB; ser. num. vind. 550 D). Unplatonisch (trotz



Plat. leg. 10, 899d) u. eher iranisch ist dagegen das Wirken des bösen Weltprinzips, der Dyas, sowohl im Kampf mit dem immanenten Logos wie auch in der mit Materie u. Irrationalem behafteten Weltseele, die ihrerseits die Entstehung der geordneten Welt ermöglicht (Is. et Os. 369E/370C. 372E; an. procr. in Tim. 1014B. 1027A). Eine Prinzipienreihe gibt es dennoch: oberste Prinzipien–immanenter Logos–Weltseele–sichtbare Welt. Eine vermittelnde Funktion zwischen dem höchsten Gott u. den Menschen üben die Dämonen aus, die nicht-körperlicher, seelischer Natur sind (def. orac. 416C/417B; gen. Socr. 593D/594A). Für Plutarch ist ferner die explizite Unterscheidung zwischen Geist (νοῦς) u. Seele (ψυχή), die bereits implizit im griech. Denken seit Platon vorhanden ist, charakteristisch (fac. orb. lun. 943A/C; gen. Socr. 591D/F), wie auch die daraus folgende Stufung: Geist–Seele–Körper. Sie liegt der gen. Socr. 591B gegebenen Seins-H. zugrunde: Die vier Prinzipien Leben–Bewegung–Werden (γένεσις)–Vergehen (φθόρα) werden der Reihe nach verbunden (vgl. Plat. Tim. 31c) durch die Monas (im Unsichtbaren), den (wohl demiurgischen) Geist (im Sonnenraum) u. die Natur (= Seele) im Mondbereich. Die so gegebenen Weltschichten erinnern an Xenocr. frg. 5 Heinze (jenseits des Himmels–Himmelsbereich–innerhalb des Himmels = Sublunarisches); die Reihe Monas–Geist–Natur ist als Vorstufe der plotinischen Hypostasen zu betrachten (Dillon 149/51. 214/7). – Attikus (ebd. 252) kennt die Reihe: (transzendenter) Gott (= Geist = Demiurg)–Weltseele oder Natur (mit Vorsehung identifiziert u. mit gewissen demiurgischen Funktionen)–Welt (die, wie bei Plutarch, durch die Formung einer von der bösen Weltseele bewegten u. ungeordneten Materie entsteht; frg. 19f. 23 des Places). Problematisch bleibt die Stellung der Ideen, die Attikus wohl als dem demiurgischen Geist untergeordnet, aber nicht als mit ihm seinsverbunden betrachtet (Dillon 254/6). – Albinus unterscheidet eindeutig von einem höchsten Gott = Geist, dessen Gedanken die Ideen sind, einen zweiten kosmischen Geist mit demiurgischen Funktionen, der seinerseits als Geist der Weltseele (die auch irrationale Teile hat) gilt. Der sich selbst denkende höchste Gott gleicht dem unbewegten Beweger des Aristoteles: An sich nicht erkennbar, ist er nur mittels der Negation oder der Analogie oder Anagoge zu beschreiben. Sein Wille ordnet aber den von ihm verursachten himmlischen Geist u. die Weltseele u. bewegt sie zu demiurgischer Tätigkeit (didasc. 163, 10/166, 12 Hermann). Gemäß dem Timaios (s. o. Sp. 44) stehen die Planetengötter unter der Weltseele, Platons junge Götter werden aber mit den im Luftelement lebenden Dämonen, die die sublunare Welt mitformen, gleichgesetzt (didasc. 171, 11/32). – Apuleius erwähnt summarisch die Stufung: erster Gott–Geist u. Ideen–Seele; er hat ebenfalls eine H. Gott–Götter (Planeten)–Dämonen–Menschen, deren Stufen dem kosmischen Himmel (Göttliches)–Äther–Erde entsprechen (Plat. 1, 5f; Socr. 3/6. 13 [vgl. Max. Tyr. 8, 8; 9, 1]). Hier, wie auch sonst im Mittelplatonismus, verbinden die Dämonen die Schichten (Socr. aO. u. ö.). Ein anderes Schema bietet Apul. Plat. 1, 11 an, welches, der Stufung der Elemente entsprechend, zwischen Feuerwesen (Sternengötter), Luftwesen (Dämonen) u. Erdwesen (Landtiere u. Pflanzen) unterscheidet. Eine dreifache Vorsehung (Denken oder Wollen des ersten Gottes–demiurgische Tätigkeit der sekundären Götter = Schicksal–dämonische Tätigkeit auf Erden) ist sonst nur modifiziert bei Calcidius belegt (in Plat. Tim. comm. 145/7; vgl. PsPlut. fat. 572F/574C; Apul. Plat. 1, 12). Apuleius wie Albin unterscheiden aristotelisch-stoisch zwischen unvollkommenen Tugenden (oder Tugend-Vorstufen) u. der Verwirklichung der vollkommenen Tugenden (Plat. 2, 6; vgl. Albin. didasc. 183, 15/184, 30). – Trotz seiner mittelplatonischen Lehrer fehlt bei Galen eine charakteristische H.-Lehre. Die von ihm referierten Stufenreihen sind entweder aristotelischem (us. part. 14, 6 [4, 160f Kühn]; nat. fac. [4, 759K.]) oder poseidonischem (plac. Hippocr. et Plat. 5, 6 [5, 476f K.] = Poseid. frg. 417f Theiler) Einfluß zuzuschreiben. – Zu den Mittelplatonikern im allgemeinen vgl. O'Meara 19/32.

*d. Neupythagoreer.* Anonyme neupythagoreische Berichte sprechen von einer Stufung: Monas (→ Zahl Eins → Punkt)–Dyas (→ Zwei → Linie)–Drei (→ Fläche)–Vier (→ Körper)–sichtbare Welt (Diog. L. 8, 24/33; Sext. Emp. adv. math. 2, 248/84; Dillon 342/4). Die hier typische Ableitung der Dyas aus der Monas hat Moderatus v. Gades modifiziert: dort die Reihe erstes Eine (überseiend)–zweites Eine (wahres Sein, Ideen)–Seelenbereich–Sichtbares. Die Materie entsteht auf

der demiurgischen Ebene des zweiten Einen (welches, wie bei Eudor, einen dyadischen Aspekt hat): Simplic. in Aristot. phys. comm. 1, 7 (Comm. in Aristot. Gr. 9, 230, 34/231, 27); dazu E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic One: ClassQuart 22 (1928) 129/43. Die drei ersten Stufen des Schemas interpretieren die drei ersten Hypothesen des platonischen Parmenides hierarchisch (nicht ohne Einfluß von PsPlat. ep. 2). – Bei Numenius kommt die Reihe: Vater (Gott)–Demiurg–Schöpfung (frg. 21 des Places) vor. Der Vater oder erste Gott ist das Gute, Eine, ein Geist, dessen bewegungslose Bewegung Ordnung u. Stabilität des Kosmos gewährleistet (frg. 15f. 19). Der Demiurg, Nachahmer des Guten, wird durch die Materie (= Dyas) geteilt; er selber vergißt sich, durch Teilnahme am Guten aber einigt u. formt er die Materie als Kosmos (frg. 11 3. 16. 19f). Der erste Gott ist nur insofern aktiver Intellekt, als er den zweiten Gott benützt (ἐν προσχρήσει), wie auch der zweite Gott erst dann zum Demiurgen durch Benützung seines niedrigen, abgespaltenen Selbst wird (frg. 22). Die Weltseele ist wahrscheinlich mit diesem identisch, hat auf alle Fälle gleiche Funktion: Die böse Weltseele, obwohl dem Demiurgen gefügig, ist ein unabhängiges, nicht mit dem irrationalen Vermögen der Weltseele gleichzusetzendes Wesen (frg. 52). Da die Geist-Seele durch die Planeten-Sphären absteigt, bildet sie, so beeinflußt, eine ihr entgegengesetzte irrationale Seele, die auf Erden mit der Geist-Seele in Dauerkonflikt steht (frg. 30/5. 43; vgl. Orac. Chald. frg. 107 des Places). – Zu vergleichen ist die in den sog. Chaldäischen Orakeln (Theiler 287/9; Dillon 392/6) vermittelte H.: Vater Gott = Geist = Abgrund (βύθος) = Kraft (innewohnend)–zweiter Geist = Demiurg = Dyas–*Hekate = transzendente Weltseele (evtl. mit der Kraft des ersten Gottes oder Geistes gleichzusetzen; vgl. Sophia bei Philon u. Isis bei Plutarch)–Weltseele (immanent = Logos des Kosmos = ätherische Himmelssphäre)–Physis (sublunarisches Prinzip)–Materie (frg. 1/8. 34f. 50f des Places). In den Orakeln herrscht ebenfalls eine vielfach gestufte H. der Mittelwesen (Dämonen, niedere Götter usw.). Ihr Monismus (die Materie wird vom Vater oder vom Demiurgen gezeugt) steht im Kontrast etwa zum Dualismus eines Numenius (vgl. Moderatus). Schließlich wird die Reihenfolge der mathematischen Disziplinen hierarchisch von den Neupythagoreern als Erkenntnisstufung (Arithmetik–Musik–Geometrie–Astronomie) verstanden (PsIambl. theol. arith. 21 de Falco).



*c. Neuplatoniker.* Ein entwickeltes, systematisch durchgeführtes u. jeden Aspekt der Lehre bestimmendes H.-Schema formulieren erst die Neuplatoniker. Die Stufenreihe Plotins (Wagner 285/91; O'Meara) führt vom ersten Einen oder Guten, Nichtseienden u. Gestaltlosen, über Geist oder Sein (= Idee) zur Seele (die drei sog. Hypostasen [enn. 5, 1 (10)]). Es folgen: der sichtbare Kosmos (aus Weltseele u. Weltleib)–der Mensch–Tiere u. andere Lebewesen–das Körperliche (Anorganische)–die Materie (nichtseiend, gestaltlos: enn. 2, 1 (40); 2, 4 (12); 4, 3/5 (27/9)). Die jeweils nachfolgende Stufe ist von der vorangehenden verursacht, ist deren Äußerung, Abbild, Energie, Wirkungskraft, Erzeugnis. Die Ursache ist stets vollkommener, das Verursachte von geringerem Wert (ebd. 3, 8 [30], 5; 4, 5 [29], 7; 5, 1 [10], 7. 4 [7], 2). Die Abstufung ist ein natürlicher, nicht zeitlich aufzufassender Prozeß: Was sich bildlich als *Emanation darstellt, beeinträchtigt nicht das Obere (enn. 3, 4 [15], 3; 4, 8 [6], 6; 5, 1 [10], 7. 4 [7], 1; 6, 9 [9], 9). Der Geist ist das Leben, das Eine sein Prinzip oder seine Quelle (ebd. 3, 8 [30], 10). Die drei Hypostasen sind im Menschen vorhanden, wie auch die Seelenstufen, d. h. das Denk- (dem Menschen eigen), Wahrnehmungs- (das mit dem Tier) u. Wachstumsvermögen (das mit Tier u. Pflanze geteilt wird): ebd. 3, 4 (15), 1f. 5, 1 (10), 10f. 2 (11), 1. Auch die Weltseele hat Stufen (ebd. 2, 3 [52], 18). Das Schichtungsschema bestimmt auch die Lehre vom Abstieg (der höhere, geistige Teil der Seele steigt jedoch nicht ab) u. Aufstieg (Stufensymbolik: ebd. 1, 6 [1], 1. 19; 6, 7 [38], 36, 8; vgl. die Leitersymbolik Iambl. protr. 1 [8, 5f Pistelli]; s. u. Sp. 64) der menschlichen Seele, vom Degenerationsprozeß u. dem entgegengesetzten, inneren Prozeß der Reinigung, dem Gewinn von Erkenntnis u. Glückseligkeit, die in der Schau des Einen gipfelt (ebd. 1, 6 [1]; 4, 8 [6]; 5, 5 [32]; 6, 9 [9]). Eine Tugendstufung (physische–politische oder bürgerliche–reinigende) entspricht den Stufen des Seelenaufstiegs: ebd. 1, 2 (19) (dazu J. Dillon, Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtue: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 92/105). Der philosophische Fortschritt wird ebenfalls stufen-

weise betrachtet: Musik–Mathematik–Dialektik–Metaphysik (enn. 1, 3 [20]). – Porphyrius deutet die Hypostasenlehre, u. evtl. dadurch den H.-Begriff Plotins insofern um, als er dem ersten Einen Sein u. Leben zuspricht, genauer: Das Eine ist bei ihm die Idee des Seienden, ein absolutes Sein jenseits des Seins. Wie das plotinische Eine ist das Eine des Porphyrius unerkennbar; andererseits ist es das erste Moment der Bewegung, die die Selbstkonstituierung des Geistes bewirkt. Es ist also noch unbestimmtes Sein oder unbestimmte Existenz, u. gleichzeitig erstes Moment des Geistes selbst. Die zweite Stufe ist die des seienden Einen (erste u. zweite Stufe entsprechen den beiden ersten Hypothesen des platonischen Parmenides), des Geistes, dessen Momente Existenz, Leben u. Denken sind (Porph. in Plat. Parm. comm. 9. 11/4 [2, 90/4. 98/112 Hadot]; vgl. Hadot 1, 147/344). Daß damit die vertikale Stufung der plotinischen Hypostasen durch eine horizontale, gleichfalls in Etappen vorgestellte Entfaltung ergänzt wird, liegt auf der Hand. Als Vorläufer solcher horizontaler Stufungen verstanden die Neuplatoniker die in den Chaldäischen Orakeln (s. o. Sp. 55) vorkommenden Triaden, vor allem die dort als höchste Trias systematisch interpretierte Reihe πατήρ = ὕπαρξις–δύναμις–νοῦς = δημιουργός (Orac. Chald. frg. 3f des Places; Procl. theol. Plat. 6, 9 [365 Portus]; vgl. W. Kroll, De oraculis Chaldaicis [1894] 12f). Porphyrius unterscheidet verschiedene Stufen des Seins, die gewissen Degenerations- oder Wirklichkeitsgraden entsprechen, indem er die platonische Reihenfolge Intelligibles–Psychisches–Sensibles aufstellt u. systematisch modifiziert (Porph.: Dexipp. in Aristot. cat. comm. 40/2 [Comm. in Aristot. Gr. 4, 2, 33/5]; vgl. P. Hadot, L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les catégories: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente = Problemi attuali di scienza e di cultura 198 [Roma 1974] 31/47); zur sog. arbor Porphyriana s. o. Sp. 52. Fraglich bleibt, ob die Reihe bei Calcidius: höchster Gott = höchste Güte, jenseits des Seins–Geist–zweiter Geist = Weltseele (Calcid. in Plat. Tim. comm. 176f) Porphyrius wiedergibt. Gänzlich porphyrianisch dagegen sind die einzelnen Stufen des Seelenlebens: Nous–Dianoia–Logos–die irrationale Stufe (ἀλογία) = Wahrnehmung, Trieb, Vorstellung, Begehren usw.–Natur = bewußtlose Stufe der Kräfte des Nahrungsvermögens u. Wachstums (Vegetativseele)–Samen (Porph. ad Gaur. 42f Kalbfleisch; vgl. W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre [1983] 167/235). Die höheren Stufen wirken in den jeweils niederen, von den höheren erzeugten Stufen; es gibt also eine Zeugungsbewegung vom Höheren zum Niederen, die die Kontinuität der gestuften Entfaltung gewährleistet. Porphyrius erweitert die Tugendreihe Plotins um zwei andere Arten; die Reihenfolge ist nun: politische–reinigende–betrachtende (theoretische)–paradeigmatische Tugenden (sent. 32 [23/34 Lamberz]). Diese Tendenz setzt sich im späteren Neuplatonismus fort: Jamblich fügt als zusätzliche Stufen die zwei niedrigsten Stufen der physischen u. ethischen Tugenden u. als siebente Stufe die hieratischen, die dem Einen entsprechen u. deswegen auch ἑνιαῖαι genannt werden (Olymp. in Plat. Phaed. comm. 142 [114, 22/5 Norvin]). Jamblich reagiert auf die porphyrianische Vorstellung eines intelligiblen ersten Prinzips; damit wird das plotinische Eine rehabilitiert. Er geht sogar weiter u. postuliert ein dem überseienden Einen übergeordnetes Prinzip, das Unsagbare (Damasc. princ. 43 [1, 86, 3/8 Ruelle]: dagegen Procl. el. theol. 20). Gegen die porphyrianische Tendenz, die Unterschiede zwischen den einzelnen Stufen zu mindern, betont Jamblich (hier u. in den folgenden Punkten folgen ihm Proklus u. andere spätere Neuplatoniker; vgl. R. T. Wallis, Neoplatonism [London 1972] 94/159) die nicht aufhebbare Differenz zwischen Nous- u. Seelenstufen; die plotinische Lehre des nicht abgestiegenen, obersten Teils der Seele wird verworfen (Iambl.: Joh. Stob. 1, 49, 32 [1, 365 Wachsmuth/Henze]; Procl. in Plat. Tim. comm. 3, 171 E. 229 EF; 5, 341 CD [2, 105. 289; 3, 333 Diehl]; el. theol. 211). Dafür tritt nun eine betonte Hierarchisierung ein. Innerhalb der Hypostase ‚Geist' wird die Stufung Existenz–Leben–Denken betont, dem Prinzip folgend, daß ontologische Unterschiede logischen entsprechen müssen (ebd. 101/3; in Plat. Parm. comm. 891/901 Cousin). Den drei Substanzen entsprechen ferner die Wirklichkeitsgrade des Intelligiblen (= νοητόν)–Intelligiblen u. Intellektuellen (νοερόν)–Intellektuellen (Procl. theol. Plat. 3, 6 [3, 22/8 Saffrey/Westerink]). Auch innerhalb der ersten Hypostase gibt es eine gestufte Reihe, die göttlichen Henaden, sei-

ende Wesenheiten, die zwischen ihrem Ursprung, dem Einen, u. der Pluralität des Geistes vermitteln (el. theol. 113/65). Die Seelen ihrerseits werden a) als göttliche Seelen (Seelenhypostase–immanente Weltseele–Planeten- u. Fixsternseelen–Seelen der sublunarischen Götter), b) als nicht göttliche aber unwandelbare, denkende Seelen (Dämonen), c) als wandelbare Seelen (Menschen) gestuft (ebd. 184f; in Plat. Tim. comm. 1, 44 AB; 3, 218 EF. 230 AB [1, 142; 2, 255. 290 D.]; Iambl.: Joh. Stob. 1, 49, 37 [1, 372, 15/22 W./H.]). Streng genommen haben weder Tiere noch Pflanzen Seelen (Procl. el. theol. 64; theol. Plat. 3, 6 [3, 22/8 S./W.]); ausführlich die Skala (σειρά) in Plat. Tim. comm. 3, 201 EF (2, 201f D.): göttliche Seelen–dämonische Seelen–menschliche Seelen–vernunftlose Wesenheiten–Pflanzen–Steine. Das Bild der goldenen Kette symbolisiert häufig die Reihenfolge u. kontinuierliche Zusammenhänge der H. (Macrob. somn. 1, 14, 15; Olymp. in Plat. Gorg. comm. 47, 2 [223 Norvin]; dazu Lévêque 31/52. 61/75). Die von Aristoteles übernommene Reihenfolge der Wissenschaften (s. o. Sp. 48) wirkt bei den späteren Neuplatonikern nach (Chadwick 109/11).

*C. Die biblische u. christl. Tradition. I. Altes Testament.* Die Stufung Gott–Engel–Mensch–Tier liegt dem atl. Weltbild zugrunde (explizit Ps. 8, 5/8). Die Himmelsleiter in der Vision Jakobs (Gen. 28, 12f) stellt die vertikale Verbindung Gott–Mensch, Himmel–Erde bildlich dar (s. u. Sp. 64. 68; das Leiter-Motiv ist im nahöstl. Raum ikonographisch weit verbreitet, später auch in der frühchristl. Kunst; dazu M. Leglay, Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne: Latom 23 [1964] 213/46; vgl. J. Martin, Ogmios: WürzbJbb 1 [1946] 359/99). – In der jüd.-apokalyptischen Literatur kommt die begriffliche Scheidung von Leib u. Seele im hellenist. Sinn vor (dazu A. Dihle, Art. ψυχή κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 630f), wohl aber keine anthropologische H. (das πνεῦμα [Sap. 8, 19f; 9, 4 u. ö.] wird als Emanation Gottes in die Seelen der Frommen verstanden; es ist also kein natürlicher Bestandteil des Menschen).



*II. Neues Testament.* Die H. Gott–Christus = Abbild Gottes–Mensch (Ebenbild Gottes) ist aus den paulinischen Briefen erkennbar (Col. 3, 10; 2 Cor. 4, 4), nuancierter die Vorstellung, Christus, als Abbild des unsichtbaren Gottes, sei Schöpfer des Alls u. aller Mächte, die ihm untergeordnet sind (Col. 1, 15/7; vgl. Joh. 1, 3). Diese hierarchische Vorstellung taucht in anderer Weise in den Beschreibungen des Sieges Gottes u. Christi über die Mächte u. Gewalten (als geistige böse Potenzen verstanden) Eph. 1, 20/3 auf: Gott (der Christus zu seiner Rechten eingesetzt hat)–Christus (der hoch über jeder Herrschaft, Gewalt, Macht u. Hoheit thront)–die unterworfenen Engelsmächte (im Luftbereich: Eph. 2, 2; 6, 12; zur Herrschaft des auferweckt-erhöhten Christus über die Unheilsmächte vgl. 1 Cor. 15, 25f; Rom. 8, 38f; Col. 1, 16; 2, 15 u. ö.)–die Kirche (die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt, u. die mit Christus, ihrem Haupt, verbunden ist). – Das Bild der Himmelsleiter (s. o. Sp. 59) taucht Joh. 1, 51 auf: Gott im Himmel–die auf- u. niedersteigenden Engel–der Menschensohn auf Erden. Das johanneische Schema Gott–Logos–Schöpfung mag als hierarchische Skala in einer sonst eher von polaren Gegensätzen (Licht–Finsternis, Oben–Unten, Gott–Teufel) bestimmten Weltansicht gelten. Vergleichbare Gegensätze sind für die paulinische Anthropologie typisch (zB. Geist–Fleisch). Dennoch weist diese Anthropologie, trotz gelegentlicher Einflüsse gnostischer Elemente (zB. das Schema Pneumatiker–Psychiker–Sarkiker [1 Cor. 2, 10 / 3, 17 u. ö.]), kein Stufensystem auf. Die Termini πνεῦμα, ψυχή, σάρξ/σῶμα bilden bei Paulus keine Trichotomie (trotz 1 Thess. 5, 23), sondern deuten, vornehmlich mittels des Gegensatzpaares πνεῦμα–σάρξ, auf den durch Gott geschenkten eigenen Geist (πνεῦμα) im regenerierten Menschen, während ψυχή physisches u. psychisches Leben bedeutet (Rom. 7, 14/25; 8,5/11; Phil. 1, 27). – In der Thronvision Apc. 4 wird die himmlische H. von Gott, der auf dem Thron sitzt, dem um ihn gescharten Thronrat der 24 Ältesten (Thronengel?) u. den vier Lebewesen dargestellt. Aus Apc. 5 ergibt sich die H.: Gott–das Lamm (= Christus)–Engel u. alle Geschöpfe (vgl. 5, 13).

*III. Die Gnosis.* H.-Schemata bestimmen die Grundlinien der gnostischen Lehren (*Gnosis [I/II]), insbesondere des von H. Jonas definierten syr.-ägypt. Modells, welches die Entstehung des sowohl überweltlichen als auch irdischen Seins inklusive der Materie (die als verfinsterte Seinsstufe oder vermindertes Göttliches kein präexistentes Prinzip ist) der Abwärtsentwicklung oder Selbstver-

vielfältigung der Gottheit (des unbekannten, jenseits von allem Sichtbaren, gelegentlich [zB. von Basilides] als nichtseiend bezeichneten Gottes) zuschreibt (Rudolph 66/75). Das Pleroma der personifizierten Hypostasen, die dieser Gottheit untergeordnet sind, ist selbst ein gestaffeltes Lichtreich, welches aus Engeln oder Welten-Äonen besteht (Basilides: Iren. haer. 1, 24, 3/7 [SC 264, 324/33]; vgl. die monistische Version bei Hippol. ref. 7, 20/7; dazu im allgemeinen Rudolph 335/45). Man kann von einem dreiteiligen Weltbild sprechen: a) Licht- oder Gottesreich; b) Zwischenreich oder Reich der Mitte (oft mit der Ogdoas oder Fixsternsphäre des demiurgischen Weltarchons identifiziert); c) Hebdomas (Planetensphären, irdische Welt, Reich des Schicksals u. der Tyrannei). Die irdische Welt entsteht durch einen Bruch im Lichtreich u. wird von einem Gott oder Äon minderen Ranges (zB. der Sophia im valentinianischen System) geschaffen. Die dreifache Schichtung des Menschen (Pneuma–Seele–Körper) kommt häufig vor (vgl. E. Dassmann, Paulus in der Gnosis: JbAC 22 [1979] 123/38): Das pneumatische Selbst stammt aus dem Lichtreich, ist der innere Mensch oder das gegenweltliche, akosmische Ich, das in diese Welt verstrickt wurde u. aus ihr befreit werden muß; die Seele (das Innere des weltlichen Menschen) gehört dem diesseitigen Kosmos an u. ist der Materie zugeordnet. Der Trichotomie des Menschen entsprechen die drei Menschenklassen der Pneumatiker, Psychiker u. Sarkiker-Hyliker (historisch: Gnostiker, Gemeindechristen u. Heiden [vgl. o. Sp. 60]), die ihrerseits der Naturordnung des Kosmos entsprechen (Pleroma, Ogdoas, Hebdomas; vgl. Rudolph 76/8. 98/101). Eine weitere, verwandte Dreistufung: Leidenschaft–Umkehr (Reue)–Reinigung wird im valentinianischen System aus den Erlebnissen der unteren Sophia entwickelt; sie bildet ebenfalls die Reihenfolge der Erlösung des Menschen, die öfter als stufenweiser Aufstieg der Seele dargestellt wird (ebd. 200. 345/7). Besonders geprägt ist der Aufstieg im außerchristl. hermetischen Poimandres: eine graduelle Lösung der den göttlichen Teil umgebenden leiblich-psychischen Schichten u. deren Rückgabe in die ihnen entsprechenden kosmischen Sphären (Corp. Herm. 1, 24/6 [1, 15f N./F.]; vgl. Porph. sent. 29 [18, 6f Lamberz]; Procl. in Plat. Tim. comm. 5, 311 AB [3, 234 D.]). Der spirituelle Fortschritt kann auch als gestufte Himmelsreise beschrieben werden (Zostr. [NHC VIII, 1]). Streng genommen sprengt die Vorstellung des Gott-Menschen das hierarchische Bild des Ganzen, denn das enge Wesens- oder Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem höchsten Gott u. dem Kern des Menschen führt dazu, daß es eine Höherbewertung des Menschen gegenüber dem Weltschöpfer gibt (Rudolph 101/11). Dagegen bleibt das Stufenmodell bestehen: Auch der Erlösergott steigt ab (Apocr. Joh. [NHC II, 1]), öfters durch die Sphären oder Äonen; die Offenbarung der πρωτέννοια in Protenn. trim. (NHC XIII, 1) wird dreifach u. subordinatianisch (Vater–Mutter/Frau–Sohn/Logos) konzipiert (vgl. die Hypostasen-Christologie). – Abweichend die positive Kosmologie des Poimandres: Der Kosmos, ebenfalls der Mensch, sind durch Gottes Willen geschaffen (dort die Stufung: Nous = Licht = Vatergott–Licht-Logos = Sohn Gottes = demiurgischer Nous–Planetengötter–Physis [Corp. Herm. 1, 4/11 (1, 7/10 N./F.)]). Die steigende Serie pneuma–psyche–logos–nous ebd. 10, 13 (1, 119 N./F.) verwendet den Terminus πνεῦμα stoisch (vgl. SVF 1 nr. 140) im Sinne des Blutsubstrats der Seele (oder des pneumatischen Körpers, der, aus den Sphärensubstanzen bestehend, der absteigenden Seele angeheftet wird).

*IV. Die Apologeten.* Der Terminus τάξις wird zB. von Athenagoras für die Trinität verwendet (leg. 10; vgl. Iustin. apol. 1, 13), ohne daß dabei an Subordinatianismus gedacht werden soll (Kelly 103f). Bei PsIustin begegnet eine Schöpfungs-H. im Rahmen der Gen.-Exegese: intellektuelle (νοερά) u. unsterbliche Wesenheiten (= Engel)–vernunftbegabte (λογικά) Sterbliche (= Menschen)–wahrnehmungsfähige Vernunftlose (= Landtiere, Vögel, Fische)–Wahrnehmungslose, die sich aber örtlich bewegen können (= Winde, Wolken, Sterne, Gewässer)–Wachstumsfähige, die sich aber nicht örtlich bewegen können (= Bäume u. Pflanzen)–Wahrnehmungslose, die sich nicht bewegen können (= Erde, Gebirge): PsIustin. frg. 5 (3, 2, 370/2 Otto: [Ps-]Anastas. Sin. hex. 7 [PG 89, 942]).

*V. Patristische Literatur. a. Tertullian.* Der implizite Subordinatianismus ist in der Beschreibung der Trinität per consertos et connexos gradus a patre decurrens feststellbar (adv. Prax. 8, 7; vgl. 9, 2): Das göttliche Wort ist ein secundum a se (ebd. 5, 7; vgl. Kelly 111). Die Einheit Gottes wird dennoch

bei ihm, wie bei Hippolyt (c. Noët. 10), betont: Die distinctio oder dispositio (= τάξις) der Personen der Trinität bedeutet keine Trennung (separatio) ihrer substantiellen Einheit (apol. 21, 11/3; adv. Prax. 23, 4). Eine gestufte Seele lehnt Tertullian ab: Weder ist der erkennende Geist auf einem höheren Niveau als die wahrnehmende Seele anzusiedeln (an. 18), noch stammt das Unvernünftige in der Seele vom Schöpfergott; es gehört gar nicht der Seele, sondern ‚ist vom Teufel' (ebd. 16, 1f).

*b. Clemens v. Alex.* Clemens zeigt Einfluß mittelplatonischer H.-Schemata auf seine Trinitätslehre (Kelly 127f). Gottvater ist unerkennbar, er übersteigt Einheit u. Monas u. kann nur durch den Sohn, der sein Abbild, sein Geist u. Logos ist, erkannt werden. Der Logos ist Ort der Ideen, aber auch der schöpferischen Kraft Gottes; das Pneuma ist das in der Welt wirkende Wort, das Licht des Logos (strom. 5, 16. 65. 81f; 6, 138; 7, 5). Trotz des Subordinatianismus seiner Ausdrucksweise will Clemens jedoch keine Ungleichheit von Vater, Sohn u. Heiligem Geist postulieren (paed. 1, 42, 1 u. ö.): Die Natur des Sohnes steht aber der des Vaters nach (προσεχεστάτη) u. ist den Stufungen der Engel u. Menschen vorgeordnet (strom. 7, 5). Das Bild der Seins-H. als Kette oder Reihe eiserner Ringe, die von der Magnetkraft (= Heiliger Geist) zusammengehalten werden (ebd. 7, 9), stammt aus Plat. Ion 533de (vgl. Philo opif. m. 141).

*c. Origenes.* Die vom Schöpfergott aus Nichts geschaffene Welt ist ein von seiner unkörperlichen Überwelt verschiedener, gestufter Kosmos, der aus folgenden Rängen besteht: Gestirne (mit verschiedenen Rängen)–Engel–Menschen (gestuft nach Völkern)–Teufel–stumme Tiere usw. (princ. 2, 9, 5; vgl. 1, 8, 1 [GCS Orig. 5, 96] u. Anhang 1 zu Kap. 8 [267/80 Görgemanns/Karpp]; dazu Theiler 1/45). Die drei vernunftbegabten Ränge (Gestirne, Engel mit Teufeln, Menschen) sind die der geistig-seelischen Schöpfung (vgl. c. Cels. 5, 6/13), deren freiwilliges Handeln in einem Vorleben zur diesseitigen Stufung führt. Aus Übersättigung (κόρος) wandelt sich die Seele zum Schlechteren; außer dem Abstieg gibt es aber den Aufstieg zum Besseren, der bei einer Neueinkörperung zur Existenz als höheres Vernunftwesen führen kann (zB. vom Dämon zum Engel; vom Menschen zum Engel). Der Reihe Gestirnseelen–Engel–Menschen entsprechen die der Körper (ätherisch = feurig–luftig–irdisch: ebd. 5, 5; princ. 1, 4, 1). Auch die Seele entsteht durch den Sturz des Geistes von seiner Stufe u. wird wieder durch Aufstieg zu dem, was sie zu Anfang war (ebd. 2, 8, 3). – Die Trinitätslehre des Origenes ist ausdrücklich subordinatianisch (der Vater αὐτόθεος, der Sohn δεύτερος θεός: vgl. Kelly 128/32); dazu gibt es neben dem Logos eine Vielzahl geistiger Wesen (λόγοι, νόες), die Abbilder des Logos sind u. als ewige Götter bezeichnet werden können (c. Cels. 2, 64; 5, 39; princ. 1, 2, 4. 3, 1/4 u. ö.). Der Vater wirkt auf alles Seiende; der Sohn auf die Vernunftwesen; die Wirkung des Hl. Geistes ist auf die Heiligung der Heiligwerdenden gerichtet (ebd. 1, 3, 8). Die Jakobsleiter wird c. Cels. 6, 21 platonisierend als eschatologisches Symbol des Seelenaufstiegs gedeutet (wie bereits Philo somn. 1, 133/56). – Zur Tradition des ἑπτάπυλος κλῖμαξ des Celsus (c. Cels. 6, 22), der den Flug der Seele nach dem Tode symbolisiert, vgl. H. Chadwick, Origen. Contra Celsum (Cambridge 1953) $334_2$.



*d. Origenisten u. Arius.* Die Hierarchisierung der Trinitätslehre im Anschluß an Origenes ist Mitte des 3. Jh. bei Dionysius v. Alex. u. im 4. Jh. bei Eusebius v. Caes. u. (in weniger radikaler Form) bei Alexander v. Alex. feststellbar (Kelly 133/6. 224/6). Wie diese beiden behauptet Arius, nur der Vater sei ἀγέννητος (ebd. 226/31): Für ihn ist der Sohn also Geschaffenes, Geschöpf des Vaters, wesensungleich u. gänzlich verschieden von ihm, obwohl ein vollkommenes Wesen u. höher als die übrige Schöpfung einzustufen (Athan. apol. c. Arian. 1, 5f; 2, 37 u. ö.). Das Pneuma ist ebenfalls wesensverschieden u. geringer als der Sohn (ebd. 1, 6). Die radikale H. des Arius ist der Ausdruck seiner mittelplatonischen Ontologie: Der aus Nichts hervorgegangene Logos ist Vermittler zwischen Gott u. Schöpfung, ist auch Werkzeug Gottes bei der Schöpfung. Zwischen der Ewigkeit Gottes u. der Zeitlichkeit des Geschöpfs steht das vor-weltliche Sein des Logos. – Die antinicänische Synode v. Sirmium (357) zeugt von einer arianischen Tendenz; ihr Glaubensbekenntnis betont, der Sohn sei als Geschaffenes dem Vater untergeordnet (subiectum: Hilar. syn. 11 [PL 10, 489]). Bei den Anomäern wie Aëtius u. Eunomius (*Eunomios) wird das neuplatonische Hypostasenschema verwendet: Der geschaffene Sohn, als zweite

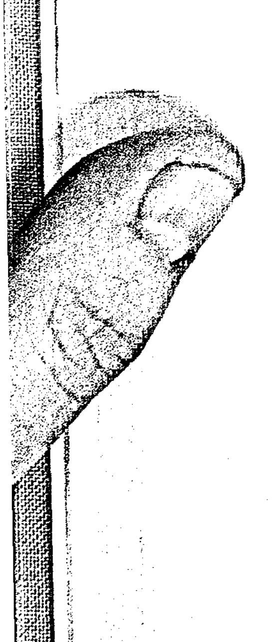
οὐσία, schafft sowohl das Pneuma wie auch den ihm untergeordneten Kosmos (Eunom. Cyz. apol.: PG 30, 835/68). Die homousianische Partei des Meletius v. Ant., Cyrill v. Jerus. u. Basilius v. Ankyra vertritt eine modifizierte H., die die Gleichheit von Vater u. nicht geschaffenem Sohn betont, ihre Identität aber leugnet (Epiph. haer. 73, 3/11; vgl. Kelly 248/51; *Homousios).

*e. Die Kappadokier.* Bei Gregor v. Naz. (Sheldon-Williams 441/6) wird die Monas–Dyas–Trias-Stufung auf Gott u. die Schöpfung angewandt (or. 29, 2). Die Weltordnung (τάξις) wird hierarchisch dargestellt, von den Engeln bis zum Leben des Körpers (ebd. 32, 7/12). Es gehört zur Harmonie des Ganzen, daß es Höheres u. Niederes in der sichtbaren Welt gibt (43, 25). Dieser Schichtung entspricht eine Stufung der Erkenntnisfähigkeit, die ihrerseits vom jeweiligen Grad göttlicher Erleuchtung abhängt: Es gibt also Weisheitsstufen (die göttliche Weisheit, deren Lichtstrahlen [ἀπορροαί] die Weisheit der Engel ist, die sich ihrerseits im menschlichen Geist widerspiegelt): 28, 30f; 40, 5. Die Engel sind Mittelwesen zwischen Gott u. Mensch; die menschliche Seele durchläuft bei ihrem Aufstieg zu Gott die Engels-Stufen (28, 31). Dieser Aufstieg wird ebenfalls als dreifache Stufung der Reinigung, Erleuchtung u. Vollkommenheit (oder Vergöttlichung) dargestellt (31, 26; 38, 16; 40, 3/7 u. ö.). Der Prozeß gleicht einer gestuften Abstraktion vom Sensiblen, die, nach dem Vorbild des platonischen Symposion, mit einem Aufstieg durch die Stufen der Schönheit verglichen werden kann (28, 13). Die Typologie dieser Gradation kann u. a. drei Arten der Menschheit (Heiden, Juden, Christen) versinnbildlichen (31, 25), oder sie kann mit der Reihe: AT (Vater)–NT (Sohn)–Aufstieg zur Vergöttlichung (Hl. Geist), ausgedrückt werden (ebd.). Sofern diese drei Stufen dem Gesetz, der Kirche u. der himmlischen Schau entsprechen, sind sie als Vorreiter der ps-dionysischen H. zu betrachten. – Grundlegend für Basilius v. Caes. ist die Stufung: Gott–intelligible Welt (einerseits Logos u. Ideen, andererseits die Engel u. die göttlichen ἐνέργειαι, die in den sensiblen Kosmos ausgestrahlt werden)–sichtbare Welt. Das Firmament (u. seine Wasser: Gen. 1, 6) ist die oberste, feurige Grenze der sichtbaren Welt, deren Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde) ihren natürlichen Ort im Kosmos haben (hex. 1, 5/7; 2, 2f u. ö). – Trotz der Vermittler-Rolle des Sohnes beim Hervorgehen des Geistes aus dem Vater, wobei dem Sohn eine mitverursachende Funktion zugeschrieben wird (die auch im Bild eines durch eine Fakkel-Reihe weitergegebenen Lichts erscheint: c. Maced. 6), steht die Trinitätslehre Gregors v. Nyssa völlig im Einklang mit der nichtsubordinatianischen Ausrichtung der nicänischen Orthodoxie (ebd. 2. 10, 2; c. Eunom. 1, 42 u. ö.; vgl. Kelly 262f). Die Schöpfung ist bei Gregor eine durch βαθμοί geschichtete Skala. Die Klimax: erster Himmel (sichtbare Welt, bis zum Firmament)–zweiter Himmel (= Wasser über dem Firmament von Gen. 1, 6; Grenze der gesamten [auch der intelligiblen] Schöpfung)–dritter Himmel (= Paradies; Ort der Schau Gottes; die ungeschaffenen Kräfte Gottes): hex.: PG 44, 63 D/64 A u. ö. Der Seelenaufstieg ist mit einer Reise vom ersten bis zum dritten Himmel zu vergleichen (virg. 11; in Cant. hom. 6. 11 [6, 182f. 334f Jaeger/Langerbeck]; anim. et res.: PG 46, 93 C u. ö.). Der im zweiten Himmel als unkörperliches Wesen geschaffene Mensch (= Geistseele) steigt von der Einheit zur Vielheit herab; im dritten Himmel (zweite Schöpfung) kommen die Affekte hinzu (durch den Fall Adams auch die bösen Affekte = Sünde). Die Stufen des Aufstiegs entsprechen denen des Abstiegs, bedeuten auch den Verlust des Niederen als reinigende Vorstufe zur Vollkommenheit (als Mensch, nicht vergöttlicht): hom. opif. 2. 17f; anim. et res.: PG 46, 61 B; virg. 12; in Cant. hom. 5. Der natürliche Ort der Elemente: hex.: PG 44, 80 D/81 A; ausführlich hom. opif. 8 (ebd. 144/9) zu den differenzierten Stufen des innerkosmischen Seins (διαφοραί): das Leblose–Pflanzen (mit Leben, Wachstum, Nahrungsvermögen, aber ohne Wahrnehmung)–Tiere (Wahrnehmung, Bewußtsein)–Menschen (Vernunft; die Vollkommenheit des sich im Körper befindenden Lebens). Die Reihenfolge des atl. Schöpfungs-Berichts entspricht der Klimax Pflanze–Tier–Mensch, einer Reihe also, die auch die Abhängigkeit (im Sinne der conditio sine qua non) des Höheren vom Niederen ausdrückt. Die drei Seelenarten werden in der paulinischen Reihe πνεῦμα–ψυχή–σῶμα wie auch in anderen ntl. Schemata widergespiegelt (ebd.). Die Struktur des menschlichen Körpers ihrerseits entspricht dem gestuften Aufbau der Welt, u. die Schönheit u. Güte der göttlichen Natur werden wie in einem Spiegel (vgl. Macrob. somn. 1, 14, 15) im menschli-

chen Geist u. im Körper abgestuft wiedergegeben (hom. opif. 12).

*f. Marius Victorinus.* Dem Gott vor allem Sein (προόν) als ihrer Ursache untergeordnet sind die vier Modalitäten des Seins: intelligibles Sein (vere quae sunt)–Seele (quae sunt)–die sichtbare Welt (quae non vere non sunt)–Materie (quae non sunt): ad Cand. 4/10. Der Sohn Gottes, das erste Seiende, ist die Form, Bestimmung, Erscheinung des Vaters, mit ihm wesensgleich: Trotz Benützung porphyrianischer Hypostasenlehre herrscht hier jedoch kein Subordinatianismus. Sein (esse) u. seine Determinierung (species) sind substantiell ein u. dasselbe, der Sohn ist die forma der nichtseienden (weil noch nicht geformten) substantia des Vaters (adv. Arium 1, 19. 49. 53. 56; 4, 15). Gleichwohl wird die neuplatonische Thematik des Ab- u. Aufstiegs auf die trinitarische Prozessualität angewandt, denn das Eine, Gott, ist zugleich Leben (Abstieg), Sein u. Weisheit (Aufstieg): ebd. 1, 49/52 (vgl. Hadot 1, 147/451). Die bereits bei den Chaldäischen Orakeln u. Porphyrius festgestellte horizontale Entfaltung eines obersten Prinzips (s. o. Sp. 57) wirkt hier wie auch bei Augustin (s. unten) u. PsDionysius Areopagita (s. u. Sp. 69) nach. Die Reihe der himmlischen u. irdischen Wesen adv. Arium 4, 11 legt Col. 1, 16 aus (Theiler $287_{117}$).

*g. Augustinus.* Der H.-Begriff Augustins (dazu Pépin; R. Holte, Béatitude et sagesse [Paris 1962] 233/50; Theiler 172/212. 224/9) ist Teilaspekt seiner ordo-Vorstellung: H. ist Ordnung im vertikalen Sinn (civ. D. 19, 13). Ordnung wird aber auch horizontal verstanden (ebd.), ihre höchste Form bildet die sich im menschlichen Geist widerspiegelnde Trinität (trin. 8, 11/5 u. ö.). Der ordo naturae ist eine geschichtete Schöpfungsordnung (die übliche christl. Reihenfolge: *Engel–Mensch–Tier–Pflanze–lebloser Körper; ebenfalls Gott als Spitze einer Schichtung, die er allerdings als Schöpfer transzendiert: civ. D. 11, 16; lib. arb. 3, 15f; en. in Ps. 144, 13; 148, 10 u. ö.). Die Anwendung des H.-Begriffs als Gottesbeweis, in der Tradition von Aristot. philos. frg. 16 Ross (s. o. Sp. 47), ist lib. arb. 2, 13/39 feststellbar (vgl. civ. D. 8, 6). Die Mittelstellung des Menschen, der allein unter den Geschöpfen alle Eigenschaften der anderen Schichten besitzt, wird betont (en. in Ps. 145, 5; ep. 140, 3f; civ. D. 5, 11). Die Schöpfung ist wie ein Haushalt mit Herr u. Dienern (en. in Ps. 103 serm. 4, 10; A. S. Pease im Komm. zu Cic. div. 1, 131; *Haus). Auch die Elemente bilden eine catenata series, je nach ihrem Gewicht, u. Tiere (aber auch die fünf Sinne) werden den Elementen entsprechend gestuft (civ. D. 8, 21; serm. 141, 2; Gen. ad litt. 3, 9f). Die Naturstufen sind Stufen der relativen Vollkommenheit, Schönheit oder Güte; ihre gestufte inaequalitas bildet ein vollkommenes Ganzes, selbst wenn dessen Teile im einzelnen unvollkommen sind. So sind die Dinge in ordine suo ... pulchra als Teile einer begrenzten Reihe (quant. an. 80; Gen. c. Manich. 2, 43; serm. 241, 2). Die Stufung der Gesamtnatur hat aber auch eine dynamische Seite, die quant. an. 70/6 siebenfache Stufung der Seelenkräfte außer einer ontologischen auch eine ethische Dimension (vgl. vera relig. 49; doctr. christ. 2, 10/2; de serm. dom. 1, 10/2). Die Seele als Mittelwesen (μεσότης) kann ihre ontologische Stellung naturgemäß nicht ändern, wohl aber ihre moralische, durch Wille u. Handlung ihrem geeigneten Niveau entsprechende Stellung (lib. arb. 3, 34; vera relig. 77; civ. D. 12, 1). Oder sie kann körperartig werden u. absteigen (c. Secundin. 11). Ihr Aufstieg zu Gott ist gestuft, mittels Glauben oder auctoritas oder der Hl. Schrift oder der Sakramente (civ. D. 8, 6; in Joh. tract. 22, 2; serm. 126, 1/4; vera relig. 52/7; conf. 13, 26/49). Das Vorhandensein des Bösen kann aber die Ordnung der Schöpfung nicht stören: Auch das Böse hat seinen Platz im Ganzen (lib. arb. 3, 32; ord. 1, 18; Gen. ad litt. imperf. 5; enchir. 11). Teufel u. böse Engel sind in genere suo gut (retract. 1, 14, 10). – Die Jakobsleiter wird bei Augustin als Symbol der Inkarnation Christi, oder der Kirche, oder auch der Engel oder Evangelisten gedeutet. Sie kann aber auch den spirituellen Fortschritt oder Aufstieg des inneren Menschen darstellen (en. in Ps. 38, 2; 44, 20; 119, 2; c. Faust. 12, 26; ep. ad cath. 13f [CSEL 52, 244/6]). – Die cantica graduum (Ps. 120 [119]/134 [133]) bezeichnen ebenfalls den Aufstieg zur beatitudo oder den Ab- u. Aufstieg Christi als Mittel zum menschlichen Aufstieg (en. in Ps. 83, 10; 119, 1/3. 6f u. ö.). – Die historische Typologie der Zeitalter ante legem–sub lege–sub gratia–in pace kann als Fortschrittsbild des einzelnen Menschen betrachtet werden (*Fortschritt) oder die soteriologische Vollkommenheitsschichtung (Juden–Christen) darstellen (in Rom. 13/8; trin. 4, 7; divers. quaest. 66 u. ö.). – Der



Friedensgedanke kann gestuft (vom Körper bis zum himmlischen *Gottesstaat) betrachtet werden, ebenfalls der Begriff ‚Gerechtigkeit' (civ. D. 19, 13; op. monach. 27f; serm. 159, 2. 7). – An dem richtigen ordo studendi (dazu I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique [Paris 1984] 101/36) wie auch an der numerischen Ordnung ist Augustin ebenfalls interessiert (mus. 6, 6/16; ord. 2, 39/44; retract. 1, 3, 1).

*h. PsDionysius Areopagita.* Neben der Prägung des Terminus ἱεραρχία im metaphysischen Sinn (cael. hier. 3, 1; 4, 3; 6, 1 [SC 58, 87. 98f. 103]; div. nom. 4, 2 [PG 3, 696 B] u. ö.) ist es das Verdienst des Dionysius, die spätneuplatonischen H.-Lehren christlich umgedeutet zu haben; seine triadischen Schemata sind denen Jamblichs, Syrians u. Proklus' nachgebildet, wobei die schöpferische Ursache der Weltordnung einzig u. allein Gott ist. Die Gott untergeordneten Stufungen haben lediglich Vermittlungsfunktion. Ein weiterer Unterschied ist die Aufhebung der im späteren Neuplatonismus gestuften Differenzierung von Sein, Leben u. Geist: Bei Dionysius werden sie horizontal (s. o. Sp. 58) zu drei göttlichen Qualitäten schlechthin (div. nom. 5/7 [PG 3, 816/25. 856f. 865/73]). Wie Jamblich u. Proklus die Götter des griech. Pantheons willkürlich mit den Henaden-Stufen identifizieren, teilt Dionysius die Engelsnamen (nicht weniger willkürlich) unter den Triaden der den Henaden entsprechenden himmlischen H. Von allen neuplatonischen Triadenschemata abweichend, nimmt er jedoch zeitgenössische Ämter u. Institutionen in die kirchliche H. auf (s. auch Roques aO. [o. Sp. 42] 1090/4; ders., L'univers dionysien [Paris 1954] 71/91; Pépin; Gersh).

*j. Joh. v. Skythopolis.* Eine systematische Weiterbildung des dionysischen Denkens zeigt das Scholienwerk des Joh. v. Skythopolis. Die Reihe Gott–Engel–Menschen, mit der Stufung Thearchie–himmlische H.–kirchliche H. gleichzusetzen, wird ihrerseits mit der spätneuplatonischen Skala intellektuell–intellektuell u. intelligibel–intelligibel (vgl. o. Sp. 58) identifiziert (schol. in PsDion. Areop. div. nom. 5, 1/7 [PG 4, 309/25]). Gott als Gegenstand der Erkenntnis ist aber gleichzeitig Ursprung der als seine Kräfte wirkenden Formen; er steigt in die Ideen herab, wie der Geist in das Denken (ebd. 4, 22; 5, 8 [289 A/C. 329 C. 332 AB]). Offensichtlich strebt Johannes hier eine Zusammenführung der kataphatischen u. symbolischen Theologien an (Sheldon-Williams 475f).

*k. Maximus der Bekenner.* Maximus (ebd. 453/9. 503f) lehrt, daß die gesamte Schöpfung aus dem Einen, seinsstiftenden Gott in fünffacher H. hervorgeht: ewige, intelligible Welt–sichtbare Welt–Trennung der letztgenannten in Himmel u. Erde–Trennung der Erde in Paradies u. bewohnte Regionen–Trennung von Männlich u. Weiblich (ambig. 37 [PG 91, 1304 D/5 B]). Die Rückkehr zum Einen Gott führt durch diese Stufen zurück, indem die gesamte Schöpfung durch die Synthesen von Männlich/Weiblich, Paradies/bewohnte Welt, Erde/Himmel, sensibel/intelligibel dem Schöpfer stufenweise zurückgeführt wird (ebd. 2. 11. 16. 38 [1065 D/8 A. 1220 BC. 1237 D. 1308 D/12 B]).

*l. Gregor d. Gr.* In ev. hom. 29, 2 (PL 76, 1214 A) wird die Stufung Steine–Pflanzen–Tiere–Engel beschrieben, die den Kategorien des leblosen Seins, des Lebendigen, des Wahrnehmenden u. des Vernünftigen entsprechen, wobei jede Stufe die Eigenschaften der vorhergehenden innehat; vom Menschen (zwischen Tiere u. *Engel einzustufen; vgl. dial. 4, 3 [SC 265, 24]) wird bemerkt, daß er von allen Eigenschaften der anderen Geschöpfe etwas habe (vgl. moral. 4, 11, 20 [CCL 143, 177f]). Auch die Engelsordnungen sind gestuft (ebd. 32, 23, 48 [143 B, 1666f]; vgl. 4, 29, 55 [143, 199f]; 28, 1, 9 [143 B, 1400f] u. ö.; dazu G. R. Evans, The thought of Gregory the Great [Cambridge 1986] 60/4). Der Seelenaufstieg vom Sichtbaren/Körperlichen bis zum Unsichtbaren/Unkörperlichen u. zu Gott wird nach Augustin (zB. conf. 7, 23) mit Hilfe des Leitermotivs dargestellt (moral. 5, 34, 61f [CCL 143, 261]; vgl. 15, 46, 52 [143 A, 780f]; in Hes. hom. 2, 5, 9 [142, 281f]; dazu C. Dagens, S. Grégoire le Grand [Paris 1977] 176/8. 213/20).

*VI. Andere christliche Autoren. a. Sidonius.* Die aristotelisch-stoisch u. gleichzeitig mittelplatonisch beeinflußte Reihe carm. 15, 102/25 (Steine [esse]–Bäume u. Pflanzen [esse et vivere]–Tiere [mit zusätzlichem motus u. sensus]–Menschen [mit zusätzlichem sapere u. vero discernere falsum]–göttliche Wesen–Gott [summa substantia, summum bonum]) führt Sidonius auf Platon zurück; Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 2, 33 vermutet ein Mißverständnis von Tim. 92 b. Zu den entsprechenden Stellen Sen. ep. 58, 8/17 u. der sog. arbor Porphyriana vgl. Speyer,



der 242/8, trotz Augustinparallelen (civ. D. 5, 11; 8, 2), für die Bearbeitung einer nichtchristl. nachplatonischen Vorlage durch Sidonius plädiert.

*b. Boethius.* Das vereinfachte Weltbild der Consolatio philosophiae (Gott–Weltseele–Einzelseele [u. Geist]–Weltsphären u. Erde), ohne Mittelstufen (cons. 2, 7; 4, c. 1; 3, c. 9 u. ö.; vgl. M. Baltes, Gott, Welt, Mensch in der Consolatio Philosophiae des Boethius: VigChr 34 [1980] 313/40), ist wohl auf den Einfluß des alexandrinischen Neuplatonismus, insbesondere des Ammonius, Sohn des Hermias, zurückzuführen (vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident[2] [Paris 1948] 268/78. 289/300; Chadwick 16/22). Eine vergleichbare Vereinfachung hat die Kosmologie des Ammonius-Schülers Joh. Philoponus, der den Unterschied zwischen himmlischer u. sublunarer Materie aufhebt (vgl. Sheldon-Williams 478). Die Seele steigt in Stufen herab, mit zunehmender Beschwerung der zunächst mit dem Vehikel u. dann mit dem Körper behafteten Seele; ihr göttliches Licht erlaubt jedoch die Rückkehr oder den Aufstieg zu Gott (oder zur Gottähnlichkeit), eine Rückkehr, welche, durch die Philosophie vermittelt, im diesseitigen Leben (wie auch die Gottesschau) bereits möglich ist (cons. 3, 11; 3, c. 11; 4, 1. 6; 5, 2). Der Aufstieg durch die Philosophie ist seinerseits gestuft, wie der Übergang von leichteren zu schwierigeren Lehren in den Büchern 2/5 der Consolatio zeigt. Die Verwirklichung der Tugenden wird ebenfalls gestuft dargestellt. Selbst die Wissenschaften sind gereiht, ausgehend von den praktischen, der Ethik u. Politik gewidmeten; es folgen die Naturwissenschaften (die sich mit bewegten, materiellen Körpern beschäftigen), dann die Mathematik (mit unbewegten u. immateriellen, aber dennoch in der Vorstellung geformten Gegenständen) u. schließlich die Theologie oder Metaphysik (deren Gegenstände sowohl immateriell u. unbewegt wie auch von jeder auch nur bildlich vorgestellten Form frei sind). Die Logik oder Dialektik führt von der mathematischen zu den philosophisch-theologischen Disziplinen (Chadwick 109/11; s. o. Sp. 48 u. 55f). Die hier dem Neuplatonismus verpflichtete Stufung (durch die Antiklimax intellectualis, intellegibilis u. naturalis gekennzeichnet) ist durch die Leiter (s. o. Sp. 56.64) am Kleid der Philosophie, die von der Praxis zur Theoria führt, symbolisiert (cons. 1, 1, 4), wobei die Einzelstufen die Wissenschaften des Quadriviums zu vertreten scheinen (vgl. arithm. 1, 1, wo die neupythagoreische Reihenfolge [s. o. Sp. 55f] übernommen wird [Chadwick 72f]). Eine sowohl der platonischen Tradition wie auch Aristoteles verpflichtete Erkenntnisstufung (sensus–imaginatio–ratio–intellegentia) wird cons. 5, 4f ausgearbeitet (dazu G. Ralfs, Stufen des Bewußtseins [1965] 211/31). Eine Stufung des Guten, die mit dem Sein insgesamt zusammenfällt u. im höchsten Guten als transzendentem Prinzip gipfelt, wird im 3. theologischen Traktat entfaltet: die Vorstellung eines den Gipfel der H. bildenden ersten u. vollkommensten Guten, welches Gott ist, wird cons. 3, 10 nach der Argumentation von Aristot. philos. frg. 16 Ross (s. o. Sp. 47) ausgearbeitet (Chadwick 203/11. 235f).



*c. Hermippus.* Verfasser u. Abfassungsdatum dieses byz. astronomischen Werkes sind unbekannt. Eine Parallele zwischen der Stufung der Elemente, aus denen durch Mischung die Lebewesen entstehen, u. der Schichtung der Lebewesen selbst wird gezogen: Pflanzen u. Bäume (Erde)–Fische (nicht namentlich genannt, aber eindeutig dem Wasser zuzuordnen)–Landtiere (Erde u. Wärme)–Vögel (Luft u. Wärme)–Menschen (zusätzliche Wärme u. Geist). Die Wärmestufen erinnern an die aristotelische Biologie (astrolog. 2, 11/3 [35 Kroll/Viereck]).

*d. Johannes Klimakos.* Das Werk über die Stufen des Fortschritts im asketischen u. tugendhaften Leben des Joh. Klimakos (frühes 7. Jh.) steht einerseits in der Tradition der mönchischen Askese (*Gaza, *Apophthegmata), andrerseits thematisch unter dem Einfluß des Leiter-Vergleichs sowie des christl.-platonischen Aufstiegsgedankens (W. Völker, Scala Paradisi [1968] 1/12).

H. Chadwick, Boethius (Oxford 1981). – U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike (Amsterdam 1977). – J. Dillon, The middle Platonists (London 1977). – S. Gersh, From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition (Leiden 1978). – P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1/2 (Paris 1968). – H. Happ, Die scala naturae u. die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles: Beiträge zur Alten Geschichte u. deren Nachleben, Festschr. F. Altheim 1 (1969) 220/44. – R. F. Hathaway, Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius (Den Haag 1969). – J.

N. D. Kelly, Early Christian doctrines[5] (London 1977). – H. J. Krämer, Ältere Akademie: H. Flashar (Hrsg.), Die Philosophie der Antike 3 = Grundriß der Geschichte der Philosophie (Basel 1983) 3/174. – P. Lévêque, Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque (Paris 1959). – D. J. O'Meara, Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin (Leiden 1975). – J. Pépin, Univers dionysien et univers augustinien: Aspects de la dialectique = Recherches de Philosophie 2 (Paris 1956) 176/224. – M. Pohlenz, Die Stoa 1[2] (1959)/2[3] (1964). – K. Rudolph, Die Gnosis[2] (1980). – I. P. Sheldon-Williams, The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy (Cambridge 1967) 421/533. – F. Solmsen, Antecedents of Aristotle's psychology and scale of beings: AmJournPhilol 76 (1955) 148/64 bzw. ders., Kl. Schriften 1 (1968) 588/604. – W. Speyer, Zu einem Quellenproblem bei Sidonius Apollinaris (carmen 15, 36/125): Hermes 92 (1964) 225/48. – J. Stiglmayr, Über die Termini Hierarch u. H.: ZsKathTheol 22 (1898) 180/7. – W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus (1966). – H. Wagner, Die Schichtentheoreme bei Platon, Aristoteles u. Plotin: StudGen 9 (1956) 283/91.

*Gerard O'Daly.*

## Hierodulie.



*Vorbemerkung.* Unter H. wird hier nicht der gesamte, sehr vielfältige u. umfangreiche Komplex von Tätigkeiten u. Dienstleistungen verschiedenster Art im Bereich orientalischer u. antiker Heiligtümer verstanden, sondern in einem engeren Sinne des Begriffes lediglich Aktivitäten sexueller Art, die von Männern u. vor allem von Frauen unter dem Vorzeichen kultischer Obligation u. zum Nutzen der jeweiligen sakralen Stätten bzw. zu Ehren der dort verehrten Gottheiten ausgeübt wurden (vgl. H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1203f).

*A. Nichtchristlich. I. Mesopotamien.* H. im genannten Sinne scheint aus der Spezifizierung der Aktivitäten vorwiegend weiblicher Tempelbediensteter oder Kultfunktionäre auf bestimmte Rollen im rituellen Komplex der Hl. Hochzeit (*Brautschaft, heilige) zwischen der Gottheit u. ihrem durch eine Priesterin bzw. den (Priester-)König repräsentierten consors erwachsen zu sein. Ausgeübt wurde sie bevorzugt in Ištarheiligtümern u. ihrem engeren oder weiteren Umfeld (vgl. Cod. Hammurapi § 178/84), wodurch die Grenzen zwischen sakraler Prostitution u. gewöhnlichem Dirnentum im Laufe der Zeit anscheinend immer weiter verschwammen; vgl. Fauth, Prostitution 24/8; zu Herodt. 1, 199 ebd. 28.

*II. Ägypten.* Herodt. 1, 182 bezeugt eine Partnerin des Gottes in einem symbolischen Hieros Gamos auch für den Tempel des Zeus-Amun in Theben. Dieses seit der 18. Dynastie bekannte ‚Gottesweib' des Amun hatte aber ‚niemals Umgang mit sterblichen Männern' (ebd.) u. ihre Bedeutung ist in der religiös-politischen Repräsentanz zu suchen. Auch die παλλακαί des Amun u. anderer Gottheiten waren eher auf eine hochzeitliche Verbindung mit dem jeweiligen Numen ausgerichtet. Sakrale Prostitution scheint, von Mißbräuchen abgesehen (vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 4; Rufin. h. e. 11, 25), in Ausnahmefällen erst mit der Ablösung der Mitglieder der Königsfamilie als ‚Gottesweib' durch minderjährige Mädchen von besonderer Schönheit (vgl. Strab. 17, 1, 46 [816 C]) u. durch das Vordringen asiatischer Kulte nach Ägypten seit der 19. Dynastie praktiziert worden zu sein. Für Präzisierungen u. Nachweise Fauth, Prostitution 32/4.

*III. Syrien/Phönizien.* Für die frühe Zeit fehlen eindeutige Belege. Späte Zeugnisse christlicher Schriftsteller über Prostitution in Phönizien (Athan. c. gent. 26 [PG 25, 52]) u. in den syr. Tempeln der Aphrodite von *Baalbek/Heliopolis u. Aphaka am Libanon (Eus. vit. Const. 3, 55. 58; Socr. h. e. 1, 18, 7f; Soz. h. e. 5, 10, 7; vgl. u. Sp. 81) können sie ebensowenig ersetzen wie Lukians auf sakra-

le Prostitution bezogene mehrdeutige Bemerkung, die Frauen von Byblos könnten sich zum Ersatz für die Haarschur zu Ehren des Adonis einen Tag lang öffentlich preisgeben, müßten aber den Erlös der Aphrodite (Baʿalat) opfern (Fauth, Prostitution 29f). Von Askalon gelangte ein mit sakraler Prostitution einhergehender Kult der phönizischen Astarte/Aphrodite nach Zypern (Herodt. 1, 105; vgl. 199) u. nach der mythohistorischen Notiz Iust./Trog. 18, 5, 4 von der Flucht der Dido/Elissa weiter nach Karthago, wo D. B. Harden, The Phoenicians (New York 1962) 103 aus bildlichen Darstellungen sog. ‚Tempelknaben' auf punischen Stelen überdies das Vorhandensein männlicher Prostituierter erschließt (Fauth, Prostitution 34f). Noch die rabbin. Legende von Šimeon ben Šetaḥ u. den 80 Zauberinnen von Askalon deutet auf die besonders für Kanaan belegte Annäherung der Dirnen an die *Hexe (vgl. unten) hin (M. Hengel, Rabbinische Legende u. frühpharisäische Geschichte = AbhHeidelberg 1984 nr. 2, 44f; Fauth, Prostitution 34).

*IV. Kanaan.* Die Unterscheidung der sich zu Ehren der Göttin hingebenden Frau in qedēšāh u. zônāh, der Männer in qedešîm u. kĕlābîm legt, nicht zuletzt wegen der Übereinstimmung des hebr. qedēšāh mit akkadisch qadištu, mesopotamische Einflüsse nahe (Fauth, Prostitution 30f). Wie im Zweistromland sammelten nach dem Zeugnis der Bibel auch in Kanaan sich prostituierende Knaben für ihre Dienste Geld für die Gottheiten, u. junge Frauen empfingen am Weg (Jer. 3, 2), aber auch in den Heiligtümern selbst (Hos. 4, 14), einen dem Unterhalt dieser Stätten dienenden ‚Hurenlohn' (ʾetnān: Hos. 9, 1; 2, 14; Hes. 16, 33f; Jes. 23, 18). Wie in Babylon kam es auch in Kanaan zu Berührungen zwischen Dirnen (zônāh) u. Hexentum (kešaphîm; vgl. oben) u. sollten Schmuck (Jer. 4, 30; Hes. 16, 10/4; 23, 40; Hos. 2, 15) u. rhythmisch-musikalische Betätigung (Jes. 23, 16) die erotische Attraktivität unterstreichen. Ausführlich Fauth, Prostitution 31.

*V. Israel.* Unter dem Einfluß der Kanaaniter u. vor allem der Moabiter u./oder Midianiter (Num. 25, 1/8) drang das Hierodulenwesen auch in die israelit. Religion ein (ebd.), wurde aber von der jahwistischen Orthodoxie entschieden abgelehnt (Lev. 18, 22; 19, 29; 20, 13; 21, 9; Dtn. 23, 18f; Jos. 57, 7f), was sich praktisch in der Vertreibung der qedešîm durch Asa (1 Reg. 15, 12) u. Josaphat (ebd. 22, 46) sowie in der Beseitigung der am Tempel von Jerusalem institutionalisierten Prostitution durch Josia (2 Reg. 23, 7) niederschlug. Vgl. Fauth, Prostitution 32.



*VI. Kypros.* Der Hinweis Herodt. 1, 199 (vgl. 1, 105) auf einen Brauch zu Ehren der Aštart/Aphrodite, der den in Babylon u. Byblos geübten Praktiken ähnelt, wird durch die späteren Zeugnisse Lact. inst. 1, 17, 10 u. Iust./Trog. 18, 5, 4 gestützt. Überwiegend mythologische, zT. aber auch mit dem Anspruch auf Historizität auftretende Erzählungen ätiologischer Art legen Vergleiche für weitere wichtige Kultorte der Aštart/Aphrodite wie Paphos, Amathus u. Salamis nahe. Dies gilt vor allem von den Überlieferungen über den legendären Priesterkönig Kinyras u. seine dirnenhaften Töchter (Apollod. bibl. 3, 14, 3; Clem. Alex. protr. 2, 13, 4) u. von der Anaxarete Prospiciens/Parakyptusa (Ovid. met. 14, 698/761). Vgl. Fauth, Prostitution 34f.

*VII. Kleinasien. a. Hethiterreich.* Dirnen werden bereits in hethitischen Gesetzen erwähnt, die Beziehungen dieser $^{SAL}$KAR. KID (= akkadisch ḫarimtu) zum Ištarkult durch die Keilschrifturkunden aus Boghazköi (XXIV 7 I 11) bestätigt. Dagegen lassen die ‚Hierodulen der Gottheit' ($^{ŠA}$DINGIR$^{LIM}$ $^{SAL.MEŠ}$SUḪUR.LAL) nur religiös-kultische Einbindung, aber keine sakrale Prostitution erkennen. Allerdings könnten die Begleiterinnen der hurritisch-semitischen Ištar-Ša(w)uška, der Repräsentantin kriegerischer Gewalt u. erotischer Verlockung, die beiden ‚Hierodulen' ($^{SAL}$SUḪUR.LAL$^{ḪI.A}$) Ninatta u. Kulitta, als verselbständigte Funktionen der Göttin auch eine analoge Wesenheit aussprechen. Vgl. Fauth, Prostitution 35f.

*b. Lydien.* Die Prostitution junger Mädchen (παιδίσκαι) in Lydien ist Herodt. 1, 93 mit dem Grabmal des Königs Alyattes am Tmolos verknüpft (vgl. Ael. var. hist. 4, 1). Die Verbindung mit dem μνῆμα Πόρνης bei Koloe (Strab. 13, 4, 7 [627 C]) u. dem μνῆμα Ἑταίρας des *Gyges (Clearch.: Athen. dipnos. 13, 573 A) weist auf Verbindungen mit der Ἀφροδίτη Πόρνη von Abydos (Pamphyl.: Athen. dipnos. 13, 572 E) bzw. der Ἀφροδίτη Ἑταίρα von Ephesos (Eualc.: FGrHist 418 F 2 = Athen. dipnos. 13, 573 A). Eine bei Klearchos (FHG 2, 305 = Athen. dipnos. 13, 515 E/516 B) erhaltene ätiologische Legende läßt die sexuelle Verbindung von Jungfrauen aus den herrschenden Familien mit Sklaven

auf die sagenhafte lydische Königin Omphale zurückgehen, die ihre Liebhaber zu töten pflegte u. als Sonderform der vorderasiatischen göttlichen Hetäre betrachtet werden kann. Vgl. Fauth, Prostitution 37.

*c. Hellenistisches u. spätantikes Kleinasien.* Eine Inschrift aus Tralles nennt eine Frau in der Rolle einer παλλακίς für den kleinasiatischen Zeus, u. zwar unter ausdrücklichem Hinweis auf eine ihr vorausliegende hetärische Tradition (παλλακεύουσα κατὰ χρησμὸν τῷ Διί ... ἐκ προγόνων παλλακίδων; W. M. Ramsay, Unedited inscriptions of Asia Minor: BullCorrHell 7 [1885] 276 nr. 19). Für Zeus ist außerdem an die 3000 Hierodulen beiderlei Geschlechts in Venasa in der Morimene zu erinnern (Strab. 12, 1, 5 [537 C]). Hinweise auf sakrale Prostitution fehlen hier allerdings ebenso wie bei den männlichen Hierodulen in den Tempeln des Helios Apollon Kisauloddenos (1. Jh. nC.), des Men Arkaiou (Strab. 12, 8, 14 [577 C]), des Men Pharnakou von Ameria (ebd. 12, 3, 31 [557 C]) u. bei den gemeinsamen Tempelbediensteten des Sabazios u. der Meter Hipta auf dem Stelenfragment von Ayazviran (P. Herrmann, Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien [Wien 1962] 50f nr. 45). Dagegen ist sie zumindest für einen Teil der 6000 Hierodulen der Ma von Komana in Pontos (Strab. 12, 4, 34. 36 [558f C]) gesichert u. auch für die gleiche Zahl von Tempelsklaven der Ma des kappadokischen Komana wahrscheinlich (ebd. 12, 2, 3 [535 C]). – Die Notiz Strab. 11, 14, 16 (532 C) über die Göttin Anaitis (Anahita) von Akilisene in Armenien darf auch auf die Hierodulen der Anaitis von Zela ausgedehnt werden (ebd. 11, 8, 4 [512 C]). Infolge ihrer Fusion mit der babyl. Ištar/Nanaia brachte Ἀφροδίτη Ἀναῖτις in Baktrien den Typus der hetärischen ‚Nackten Göttin' zum Vorschein u. wurde mit Bezug auf den Phänotyp der göttlichen Dirne Ζαρῆτις genannt (Hesych. lex. s. v. Ζαρῆτις [2, 258 Latte]). Die Kultexpansion nach Syrien u. Lydien erfolgte unter Artaxerxes II, das goldene Standbild der Göttin im Tempel von Aštišat ließ erst Gregor der Erleuchter um 300 nC. zerstören (PsAgathang. hist. arm. § 809 [346/8 Thomson]; graec. § 140 [311 Lafontaine]; zur Datierung **Agathangelos). Vgl. Fauth, Prostitution 37f.

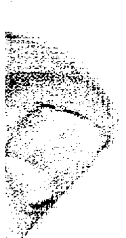
*VIII. Griechenland/Unteritalien. a. Korinth.* Nach Strab. 8, 6, 20 (378 C) gab es in älterer Zeit mehr als 1000 Hetären, die dem Tempeldienst der Ἀφροδίτη Ἑταίρα bzw. Πόρνη auf Akrokorinth geweiht waren, ebenso aber auch solche, die nicht im Dienst des Tempels standen. Auf die Institution nehmen Bezug Chamael. frg. 16 K. = Athen. dipnos. 13, 32, 573 C; Athen. dipnos. 13, 33, 573 F/4 B; Pind. frg. 107 Bowra. Sie bestand bereits vor dem 5. Jh. vC. u. existierte noch in christlicher Zeit, sofern 1 Cor. 5/7 darauf bezogen werden darf (Conzelmann 247/9, der aber 250/60 den sakralen Charakter der Prostitution in Korinth bestreitet). Vgl. Fauth, Prostitution 38.

*b. Lokroi Epizephyrioi.* Klearch (Athen. dipnos. 12, 11, 516a) erwähnt die Prostitution in dieser griech. Kolonie der Region Bruttium zusammen mit der in Lydien u. auf Zypern. Obwohl die kultische Bindung an Aphrodite mit dem charakteristischen Merkmal der Schmückung (κόσμησις) der Mädchen eindeutig erscheint u. verschiedene Umstände auf ein dem angeblichen historischen Datum vorausliegendes höheres Alter der Institution deuten, ist weder ihre Herkunft von der Insel Zypern noch ihr Ursprung in dem von Iust./Trog. 21, 3, 2/7 erwähnten Gelübde der Einwohner von Lokroi während des Krieges gegen den Tyrannen Leophron v. Rhegion erwiesen, obwohl der unter Heranziehung von Pind. Pyth. 2, 18/20 besonders von L. Woodbury, The gratitude of the Locrian maiden: TransProcAmPhilolAss 108 (1978) 285/99 herausgestellte Charakter einer periodisch wiederkehrenden Einrichtung auf ein Gelübde als Ursache hindeuten könnte. Vgl. Fauth, Prostitution 38f.

*c. Sizilien.* Da der Kult der Aphrodite vom Eryx phönizisch-punisch geprägt, vielleicht sogar über Kypros vermittelt war, werden unter der von Strab. 6, 2, 5 (272 C) u. Diod. Sic. 4, 83 erwähnten beträchtlichen Anzahl von Hierodulen auch solche anzunehmen sein, die der sakralen Prostitution oblagen. Ein Ableger scheint in Sicca Veneria südwestlich von Karthago bestanden zu haben (Val. Max. 2, 6, 15; Solin. 27, 8). Ausstrahlungen der Aphrodite Erycina scheinen auch Rom erreicht zu haben (Ovid. fast. 4, 865f; vgl. Wissowa, Rel.$^2$ 197f. 290f; Latte, Röm. Rel. 185f).

*B. Christlich.* Für christliche Schriftsteller bildet die H. kein eigenständiges Thema, sie gehört vielmehr zu den Auswüchsen des paganen Kultes u. wird wie jegliche Art von Unzucht abgelehnt.

*I. Methodisches.* Von Prostitution in oder im Zusammenhang mit Tempeln bzw. von oder mit Tempelpersonal ist in der antiken u. christl. Literatur häufig die Rede (vgl. Herter, Dirne aO. [o. Sp. 74] 1202/4; ders., Soziologie bes. 72f. 86). Jede diesbezügliche Notiz bedarf aber sorgfältiger Prüfung, denn Schamlosigkeiten u. sexuelle Verfehlungen an geheiligten Orten oder mit besonders herausgehobenen Personen gehörten zu den beliebtesten Gerüchten u. Verdächtigungen in der interreligiösen u. interkulturellen Auseinandersetzung. Auch für die Christen ist spätestens seit 150 der Vorwurf von Promiskuität u. Inzest in Verbindung mit ihren Gottesdiensten belegt (Iustin. apol. 1, 26, 7; Min. Fel. Oct. 31, 8 [hier auch angebliche Verehrung der Genitalien des Priesters]), u. einer von ihnen, Tertullian, beschreibt den Inzest sarkastisch sogar als Element eines Initiationsritus (nat. 1, 7, 23f; apol. 8, 2f), obwohl es sich doch nur um böswillige Verleumdungen von jüdischer Seite (A. Henrichs, Pagan ritual and the alleged crimes of the early christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 21/4) oder um Vorwürfe gehandelt haben kann, die lediglich auf bestimmte gnostische Gruppen zutreffen (W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 [1963] 129/35). Außerdem bezeugen die Belege selten eindeutig sakrale Prostitution im hier gemeinten Sinne ‚kultischer Obligation u. zum Nutzen der jeweiligen hl. Stätten' (o. Sp. 74). So enthalten die Äußerungen Tert. apol. 15, 7 u. Min. Fel. Oct. 25, 11, in Tempeln würden nicht nur Ehebrüche verabredet, sondern auch Kuppeleien ausgemacht, selbst wenn man sie, wie es gewöhnlich geschieht, auf Tempel der Aphrodite u. der röm. Isiaca lena bezieht (Herter, Soziologie 86 mit Anm. 298f), nur Anspielungen auf H. im eingeschränkten Sinne dieses Artikels. Wahrscheinlich hatte sich in Heiligtümern der von Euhemeros zur Erfinderin der Prostitution überhaupt erklärten Aphrodite (frg. 25 J.) regelrechte Prostitution institutionalisiert (Herter, Soziologie 72). Für die Isistempel zeigt auf jeden Fall die von Josephus (ant. Iud. 18, 65/80) aus dem Jahre 19 nC. berichtete Episode von der ehrsamen Dame Paulina, die bestochene Isispriester zu einer nächtlichen Zusammenkunft mit dem Gotte Anubis in den Tempel bestellten, wo ihr unter der Maske des Gottes dann ein lange hartnäckig abgewiesener leidenschaftlicher Verehrer erschien, daß die Grenzen fließend sein konnten. Viel mehr ist auch Laktanz u. Prudentius nicht zu entnehmen, die von Aphroditeheiligtümern als Ort der Prostitution (inst. 5, 10, 15) bzw. geradezu als Bordellen (perist. 10, 228/30) sprechen. – Andere bieten ein differenzierteres Bild, zB. Gregor v. Naz., der in einer gegen Kaiser Julian gerichteten Rede den für Lydien belegten Kult der Ἀφροδίτη Πόρνη (vgl. o. Sp. 76) erwähnt (or. 5, 32), scharfen Einspruch gegen die πορνικὰ μυστήρια der Aphrodite erhebt (ebd. 39, 4) u. bei dem carm. 2, 2, 7, 277f (PG 37, 1573) abgelehnten schamlosen, aber finanziellen Gewinn bringenden Fest der Aphrodite den in Kleinasien üblichen Kult dieser Göttin mit einer nicht näher bezeichneten Form der H. vor Augen hat. Unklar bleibt aber durchweg, wie weit dabei auf tatsächlich geübte Bräuche abgehoben oder nur gelehrtes Wissen ausgebreitet wird.



*II. Kypros.* Häufige Zielscheibe der Kritik bildet die Verehrung der kyprischen Venus/Aphrodite. Clemens v. Alex. erwähnt die ätiologische Legende von König Kinyras, den Astarte/Aphrodite-Kult auf der Insel heimisch zu machen, zweimal (protr. 2, 13f; 3, 45), Arnobius dreimal (nat. 4, 24; 5, 19; 6, 6), Eusebius u. Firmicus Maternus je einmal (praep. ev. 3, 11 bzw. err. 10, 1). Alle stützen sich auf eine euhemeristische Quelle (A. Pastorino im Firmicuskomm. zSt.). Weder der ausführlicheren Behandlung des Kultmysteriums (Clem. Alex. protr. 2, 14) noch den davon abhängigen der anderen drei Autoren ist aber zu entnehmen, ob die Vereinigung mit der Göttin wie in alter Zeit in einem wirklichen Geschlechtsakt oder nur symbolisch vollzogen wurde. Das ist auch von Laktanz nicht zu erfahren (inst. 1, 17, 10; epit. 9, 1). Der Dirnenlohn in Höhe von einem As (Clem. Alex. protr. 14, 2; Arnob. nat. 5, 19; Firm. Mat. err. 10, 1) kann Entgelt für tatsächlich geleisteten Dirnendienst oder Bestandteil eines Symbols sein. – Athanasius weiß von Phönizierinnen, die sich früher in Heiligtümern öffentlich hingaben u. den erzielten Lohn der Göttin weihten (c. gent. 26). Augustinus erwähnt eine ähnliche phönizische Sitte (civ. D. 4, 10). Da er aber ausdrücklich schreibt, die jungen Mädchen gäben sich vor ihrer Verheiratung hin, Herodot denselben Brauch in Lydien mit der Absicht der Mädchen verbindet, sich die Mitgift zu verdienen (1, 93), u. Iust./Trog. Dido in Begleitung von

80 Mädchen, die sich nach dem Gebot der kyprischen Aphrodite ihre Mitgift durch Prostitution verdienen mußten, nach Karthago fliehen läßt (18, 5, 4), könnte Augustinus mit seiner Notiz auch auf Zustände im Aphroditekult von Sicca Veneria u. Karthago anspielen (s. o. Sp. 78; Cumont, Or. Rel.[3] 264). Ein Echo derselben Institution findet sich wohl auch noch in der Legende (BHG[3] 1348d), Nikolaus v. Myra in Lykien habe einem armen Mann nachts dreimal einen Beutel Geld durchs Fenster ins Haus geworfen, damit seine drei Töchter nicht gezwungen seien, sich ihre Mitgift durch Prostitution zu verdienen (G. Anrich, Hagios Nikolaos 1 [1913] 221/3).

*III. Syrien u. Mesopotamien.* Im Schwange war H. im 4. Jh. anscheinend noch in Tempeln der Aphrodite im syr. Baalbek/Heliopolis u. Aphaka; denn diese Heiligtümer wurden auf Befehl Konstantins zerstört, die H. verboten u. Umerziehungsmaßnahmen für die bisher damit Beschäftigten eingeleitet (Eus. vit. Const. 3, 55. 58; Socr. h. e. 1, 18, 7; Soz. h. e. 5, 10, 7; vgl. o. Sp. 74). In seinem Gedicht Über den Fall der Götterbilder, das einen kulturgeschichtlichen Überblick über die paganen Kulte des syr. Raumes enthält, erwähnt Jakob v. Sarug H. in Sippar u. Larsa in Mesopotamien (hom. 101 [3, 798 Bedjan]; Übers.: BKV[2] 6, 409). Zu seiner Zeit war sie jedoch wohl schon abgeschafft, denn er berichtet von der Zerstörung der Tempel u. ihrer Ersetzung durch christliche Kirchen: ,Wo früher die lügnerischen Dämonen ihre Gesänge anstellten, begründete er (= Christus) den Gottesdienst; da, wo die Weiber (gemeint sind Prostituierte) ihre Taschen füllten, teilt er seinen Leib aus' (ebd. [3, 808 B.]; Übers. aO. 420).

*IV. Im AT.* Außer mit der H. in ihrer engeren u. weiteren Umgebung hatten sich die Kirchenschriftsteller auch mit den Spuren sakraler Prostitution im AT zu beschäftigen. Die Dtn. 23, 18f deutlich ausgesprochene Ablehnung der sakralen Prostitution u. der Darbringung der daraus gewonnenen Einkünfte im Heiligtum Jahwes wird auf der Grundlage der LXX nur unter dem Aspekt der Unzucht, nicht jedoch der H. angeführt (Clem. Alex. strom. 1, 9, 4/10, 1; Orig. in Mt. frg. 137, 1f [GCS Orig 12, 1, 68f]; Didasc. apost. 7, 1; Const. apost. 3, 8, 2; 6, 28, 4). Die in Lex canon. apost. 10 (Funk, Const. 2, 152) mit Berufung auf Gottes Auftrag an Mose ausgesprochene Verfluchung desjenigen, der einen Hund gegen ein Schaf eingetauscht u. dieses oder das für den Hund erzielte Geld im Heiligtum opfern will, stellt zwar eine Reminiszenz an Dtn. 23, 19 dar, doch der ursprüngliche Zusammenhang mit der H. ist nicht mehr verstanden worden. Die Beziehung zum AT wird lediglich durch den Ausdruck τιμὴ τοῦ κυνός hergestellt, der dem ἄλλαγμα κυνός Dtn. 23, 19 LXX entspricht. Hieronymus scheint auf die H. an kanaanäischen Höhenheiligtümern (vgl. Hes. 16, 15. 23f) anzuspielen, wenn er mit scharfem Spott gegen die Häretiker zu Felde zieht, die ihrem Hochmut frönen u. die höchsten Höhen ihrer Lehre erklimmen, um sich dort gleichsam in der Prostitution den Dämonen auszuliefern (in Jes. 16, 7f). Die Gleichsetzung von Häresie u. Prostitution ist bereits bei Origenes zu finden, der erklärte, daß die kirchlichen Lehrer das Haus der Kirche bauen, die Häretiker aber ein Bordell errichten (in Hes. hom. 8, 2). Dabei ist aber stets zu beachten, daß Götzendienst in atl.-jüd. Tradition als ,Hurerei' bezeichnet werden konnte (vgl. Jes. 1, 21; Jer. 3, 2. 9; Hes. 23, 27; Hos. 1/4; 6, 10; Apc. 2, 20; 14, 8; 17, 5), ohne daß geschlechtlicher Umgang mit Gottheiten bzw. ihren Stellvertreterinnen vorausgesetzt worden wäre.

J. Asmussen, Bemerkungen zur sakralen Prostitution im AT: StudTheol 11 (1957) 167/92. – H. Conzelmann, Korinth u. die Mädchen der Aphrodite: NachrGöttingen 1967 nr. 8, 245/61. – Cumont, Or. Rel.[3]. – W. Fauth, Art. Aphrodite: KlPauly 1 (1964) 425/31; Aphrodite Parakyptusa = AbhMainz 1966 nr. 6; Sakrale Prostitution im Vorderen Orient u. im Mittelmeerraum: JbAC 31 (1988) 24/39. – H. Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidn. u. christl. Schrifttums: ebd. 3 (1960) 70/111; Die Ursprünge des Aphroditekultes: Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne (Paris 1960) 61/76. – J. A. Hild, Art. Hieroduli: DarS 3, 1 (1900) 171/4. – W. Kornfeld, Art. Prostitution sacrée: DictB Suppl. 8 (1972) 1356/74. – M. Snycer, La prostitution sacrée dans le monde sémitique ancien (Paris 1983). – E. M. Yamauchi, Cultic prostitution. A case study in cultural diffusion: Orient and occident, Festschr. C. H. Gordon = AltOrAT 22 (1973) 213/22.

*Wolfgang Fauth (A)/ Maria-Barbara v. Stritzky (B).*

**Hieroglyphen.**





*A. Allgemeines. I. Die Schrift u. ihre Verwendung. a. Die altägypt. Schriftarten.* Man unterscheidet drei Grundarten der altägypt. Schrift: Hieroglyphisch, Hieratisch u. Demotisch. H. in engerem Sinne sind gegenständlich erkennbare Zeichen zur Wiedergabe der altägypt. Sprache, vorwiegend in harte Schreibmaterialien geschnitten, geritzt oder gemeißelt. Als Hieratisch bezeichnet man mit Tinte u. Pinsel (Binse) kursiv verkürzte H., geschrieben auf Papyrus oder anderem pinselfähigen Untergrund (Ton, Holz, Stoffe usw.). Dem Hieroglyphischen u. dem Hieratischen liegt die gleiche Sprache zugrunde, u. beide Schriftformen laufen seit etwa 3000 vC. nebeneinander her. Das Demotische hingegen ist erst im 7. Jh. vC. durch weitere drastische Vereinfachung hieratischer Vorformen unter Verwendung der spätägypt. Volkssprache für die Niederschrift vorwiegend nichtreligiöser Texte entwickelt worden (F. de Cenival: Textes 37/44; A. F. Shore: ebd. 143/50; E. Lüddeckens, Art. Demotisch: LexÄgypt 1 [1975] 1052/6). Diese Dreiheit ägyptischer Schrift findet sich nur bei Clemens v. Alex. (s. u. Sp. 94) u. ist vielleicht auch bei Porphyrius (vit. Pyth. 11f) gemeint, während andere antike Quellen (von Herodt. 2, 36 bis Isid. orig. 1, 3, 5) nur eine Zweiteilung der ägypt. Schriftformen kennen. Zu Unrecht wurde bereits daraus auf deren unvollkommene Kenntnis geschlossen. Man durfte durchaus Hieroglyphisch u. Hieratisch unter einer Bezeichnung zusammenfassen, da der Hauptunterschied lediglich im verwendeten Beschreibstoff lag. Die häufigsten Bezeichnungen waren einerseits γράμματα ἱερά (so Herodt. 2, 36 u. Diod. Sic. 1, 81; 3, 3; UrkÄg-Altert 3, 154, 3 [Kanopusdekret]. 197, 9 [Rosettana]) oder γράμματα ἱερατικά (zB. Heliod. Aeth. 4, 8; PTebt. 2, 291), andererseits γράμματα δημοτικά oder αἰγύπτια γράμματα; ἐγχώρια γράμματα (dazu Vergote 23). Die drei von Clemens v. Alex. gegebenen Bezeichnungen sind sachlich angemessen, da ἱερογλυφικὰ γράμματα im strengen Sinn vorwiegend auf Stein angebracht waren, ἱερατικὰ γράμματα in griech.-röm. Zeit für *Heilige Schriften u. ἐπιστολογραφικὰ γράμματα vorzugsweise im privaten u. geschäftlichen Briefverkehr Verwendung fanden.

*b. Die Hieroglyphenschrift. 1. Struktur.* Die H.schrift ist keine echte Bilderschrift, sondern die sprachlich genaue Fixierung eines Textes mit Hilfe gegenständlicher Zeichen. Die Funktion dieser Zeichen kann vereinfachend in zwei Kategorien eingeteilt werden, in Phonogramme u. Semogramme. Letztere umfassen die sonst gerne in Piktogramme (Kreis = Sonne), Ideogramme (Kreis [als Sonne] = Tag) u. Determinative (Klassenzeichen ohne phonetischen Wert) getrennten Zeichen (zu einer genaueren Differenzierung s. W. Schenkel, Art. Schrift: LexÄgypt 5 [1984] 713/35).

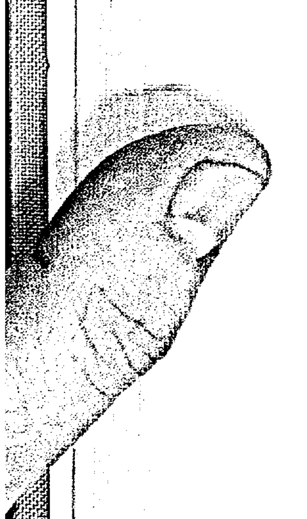
*2. Entwicklung in griechisch-römischer Zeit.* Maßgebend, aber verwirrend für die antiken Autoren, wurde die Weiterentwicklung des hieroglyphischen Systems in der ägypt. Spätzeit, bes. in der griech.-röm. Epoche. Schon bei ganz ‚normalen' hieroglyphischen Texten der griech.-röm. Zeit läßt sich eine verstärkte Neigung erkennen, aus dem Fundus der hieroglyphischen Möglichkeiten solche auszuwählen, die den Inhalt betonen oder auch einen gewollten Nebensinn vermitteln (E. Winter, Weitere Beobachtungen zur ‚grammaire du temple' in der Griech.-Röm. Zeit: W. Helck [Hrsg.], Tempel u. Kult = ÄgyptolAbh 46 [1987] 61/76). Daraus u. parallel dazu kam es zu Entwicklungen, die bestimmte Prinzipien im System der H.schrift betonten. Zu diesen Prinzipien zählt, daß dem Ägypter zu allen Zeiten die H. nicht nur Grapheme, sondern auch magisch wirksame Zei-

chen waren. Die Priesterschaften im griech.-röm. Ägypten scheinen es als Aufgabe empfunden zu haben, den religiös-magischen Gehalt der H. nach Jahrtausenden des Gebrauches wieder aufzufrischen. Darum haben sie durch theologische Spekulationen u. graphische Spielereien immer neue Bedeutungen schon bestehender Zeichen oder neue Zeichen erfunden, so daß sich die Zahl der H. u. ihrer Lautwerte von anfänglich rund 600 verschiedenen Zeichen vervielfachte. Dabei hat der Ägypter in der Spätzeit nicht eigentlich neue Wege beschritten, sondern nur Möglichkeiten ausgearbeitet, die immer schon im Prinzip der H.schrift verankert waren. (Zu System u. Forschungsgeschichte dieser sog. ptolemäischen H. s. S. Sauneron: Textes 45/56; ders., L'écriture figurative dans les textes d'Esna [Le Caire 1982] 47/58; zu den vielfältigen Möglichkeiten der ägypt. Schriftgelehrten der griech.-röm. Zeit, neue Zeichen u. Lautwerte zu entwickeln, sowie zu einer wissenschaftlichen Kategorisierung der verschiedenen Methoden s. Kurth 287/309; F. Junge, Art. Grammatik: LexÄgypt 2 [1977] 887/9.) Grundlagen dieser Neuentwicklungen waren Gleichlautigkeit oder Lautähnlichkeit, Formähnlichkeit von Zeichen (teils über das Hieratische führend), gedankliche Assoziationen, ausgehend vom Zeichenbild oder dessen Lautwert bis hin zu mehrfachen Bedeutungsübertragungen in den sog. Rebus-Schreibungen, wobei es ein Anliegen der späten Schriftgelehrten gewesen zu sein scheint, bei jeder Neuformung sowohl auf phonetischem wie auf spekulativ-theologischem Wege zum gleichen Ziel zu gelangen. Diese Übereinstimmung geht so weit, daß man versucht ist, in vielen Fällen zu behaupten: Wenn die heutige Ägyptologie nur e i n e Erklärung nachvollziehen kann, so steht die korrespondierende noch aus. Den vollen Umfang all dieser Kategorien von H. hat von allen antiken Autoren nur Clemens v. Alex. erfaßt (strom. 5, 20, 3/21, 3; s. u. Sp. 94/8). Horapollo (s. u. Sp. 90) u., soweit uns überliefert, auch Chairemon (s. u. Sp. 89f) behandeln rebusartige Schreibungen, d. h. nur einzelne H., niemals aber das System der H.schrift.

c. *Verwendungszeitraum.* Im Laufe des 2. Jh. lassen Qualität u. Quantität der hieroglyphischen Inschriften in Ägypten stark nach. Unter Hadrian vermochte ein Priester in Achmim eine sprachlich, inhaltlich u. künstlerisch noch ansprechende Inschrift für seine Stele zu entwerfen (Berlin 22489 [A. Scharff, Ein Denkstein der röm. Kaiserzeit aus Achmim: ZsÄgSpr 62 (1927) 86/107]; vgl. die Existenz einer Gilde der H.schneider in Oxyrhynchus iJ. 107 nC.: POxy. 7, 1029; laut PTebt. 2, 291 vJ. 162 mußten Priester hieratische u. ‚ägyptische' [d. h. wohl demotische] Schrift beherrschen), u. bis etwa zum Ende des 2. Jh. kann man einige halbwegs gute Inschriften in den Tempeln von Esna u. Philae finden. Seit dem 3. Jh. sind die wenigen erhaltenen, sicher datierten, hieroglyphischen Inschriften sehr fehlerhaft u. ungelenk eingemeißelt. Das gilt für die spätesten Texte des Tempels von Esna (S. Sauneron, Quatre campagnes à Esna = Esna 1 [Le Caire 1959] 43/5) aus der Mitte des 3. Jh. u. noch mehr für die letzten Buchisstelen (nr. 18/20 aus den J. 279, 295 u. 340 nC.: R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum 3 = MemEgExplSoc 41 [London 1934] Taf. 45f; Datierung der Stele von 340 nC. nach J.-C. Grenier, La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis: BullInstFrArchOr 83 [1983] 197/208). Die späteste hieroglyphische Inschrift ist uns in einem Relief in Philae erhalten, das, ohne erkennbaren Zusammenhang mit seiner Umgebung, an einer präparierten, aber leer gebliebenen Wand eingehauen wurde. Die H. stammen von einer ungelernten Hand, die ohne jedes Stilempfinden oder Traditionsbewußtsein gearbeitet hat. Datiert wird diese hieroglyphische Inschrift durch einen demotischen, graphisch besser gelungenen Zusatz auf den 24. VIII. 394 nC. (F. Ll. Griffith, Catalogue of the demotic graffiti of the Dodecaschoenus [Oxford 1937] 126f nr. 436 Taf. 69). Das späteste, gut belegte, demotische Graffito stammt vom 2. XII. 452 nC. (ebd. 102f nr. 365; nr. 377, in diesem Zusammenhang auch für 452 nC. genannt, hält einer Überprüfung nicht stand). Das späte Auftreten hieroglyphischer wie demotischer Inschriften gerade in Philae hängt mit dessen politischer Rolle zusammen, da Philae aus Rücksicht auf die heidn. Bevölkerung Nubiens vom Verbot paganer Kulte bis 535 nC. praktisch ausgenommen war.

d. *Hieroglyphenfertigung außerhalb Ägyptens.* Die wenigen hieroglyphischen Inschriften, die unter hinreichender Kenntnis sprachlicher u. graphischer Gesetze auf dem Boden der klass. Antike entstanden, wurden alle in Italien, vornehmlich in Rom, verfertigt. Zu nennen sind hier die claudischen Obelisken von München u. Neapel, die beide sehr

schlecht gearbeitet sind. Qualitativ besser sind die beiden domitianischen Obelisken in Benevent u. derjenige auf der Piazza Navona in Rom, wo sich auf dem Monte Pincio auch der Barberini-Obelisk befindet, den einst Hadrian für das Grab des Antinous machen ließ (dazu s. A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 395). Diese Obelisken zeigen bei aller Fehlerhaftigkeit eine individuelle Gestaltung der Inschriften. Dagegen ist der vor der Kirche Trinità dei Monti in Rom stehende Obelisk bloß eine vermutlich im 3. Jh. nC. entstandene Kopie des flamininischen Obelisken von der Piazza del Popolo. Die übrigen beschrifteten, hier aber nicht genannten Obelisken, die sich heute außerhalb Ägyptens befinden, wurden in Ägypten hergestellt u. von dort in der Antike oder im 19. Jh. wegtransportiert (ausgenommen ägyptisierende Obeliskeninschriften wie zB. Florenz, Museo Archeologico, nr. 3686). Zu den Obelisken von München, Neapel u. Benevent s. H. W. Müller, L'obélisque Albani (à Munich) avant son transfert à Paris: BullSocFrÉgyptologie 72 (1975) 7/22; ders., Der Isiskult im antiken Benevent = MünchÄgyptStud 16 (1969) 10f; E. Iversen, The inscriptions from the obelisks of Benevento: ActOrient 35 (1973) 15/28; zu den übrigen E. Iversen, Obelisks in exile 1/2 (Kopenhagen 1968/72); C. D'Onofrio, Gli obelischi di Roma[2] (Roma 1967); L. Habachi, Die unsterblichen Obelisken Ägyptens (1982). – Weitere Objekte, von denen mit mehr oder weniger Sicherheit gesagt werden kann, daß sie bzw. ihre Inschriften in Italien entstanden sind, bei A. Roullet, Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome = ÉtPrélRelOrEmpRom 20 (Leiden 1972) 157f.



*II. Übersetzungen hieroglyphischer Texte. a. Auf ägyptischem Boden.* Aus ptolemäischer Zeit u. dem 1. Jh. nC. sind uns auf dem Boden Ägyptens eine ganze Reihe von mehrsprachigen Texten erhalten geblieben (Daumas 253/74). Alle diese Texte stammen aus dem weiteren Bereich der Administration, belegen das Vorhandensein von *Dolmetschern, aber in keiner Weise wissenschaftliches Interesse am System der H.schrift. Der Großteil der trilinguen Texte war griechisch, demotisch u. hieroglyphisch abgefaßt, wobei nur die zwei ersten Versionen den Inhalt den beiden wichtigsten Bevölkerungsteilen nahebringen sollten. Die hieroglyphische Version darf als Politicum gewertet werden, als Geste oder Zugeständnis an die ägypt. Priesterschaften, deren Kooperation oder zumindest Stillehalten ein Anliegen der ptolemäischen wie der röm. Herrscher sein mußte. Das Erreichen einer solchen Kooperation darf man aus der trilinguen Stele des C. Cornelius Gallus in Philae erschließen (zur Datierung auf 30 oder 29 vC. sowie zur Lit. s. E. Henfling, Art. Triakontaschoinos: LexÄgypt 6 [1986] $761_5$); denn in ihr stimmen nur die griech. u. die lat. Fassung überein. Im hieroglyphischen Teil ging es um mehr als um eine bloße Übersetzung. In ihm war man, d. h. die ägypt. Priesterschaft, bemüht, das der hellenistisch-röm. Vorstellungswelt entstammende Gedankengut in die ägypt. religiösen u. sprachlichen Vorstellungswelten zu übertragen u. damit das Fremde zu inkulturieren. Ein solches Bemühen um eine Übertragung eines Textes in ein anderes Religions- u. Kulturverständnis belegt in umgekehrter Weise POxy. 1381 (2. Jh. nC.). Hier fühlte sich ein Ägypter von seinem Gott beauftragt, ein heiliges Buch des Imhotep (*Asklepios) ins Griechische zu übertragen, das er zwar schlecht, aber doch so weit beherrschte, daß er den Text dem griech. Lebensgefühl anpassen konnte. Der Verfasser selbst schildert seine ‚unter göttlicher Inspiration' erfolgte Arbeit durch die Worte: ‚ich ergänzte das Fehlende, schnitt das Überflüssige weg, verkürzte eine weitschweifige Erzählung u. gestaltete einen schwülstigen Bericht einfach' (J. Leipoldt, Von Übersetzungen u. Übersetzern: Aus Antike u. Orient, Festschr. W. Schubart [1950] 56/63, bes. 60). Man kann sich gut denken, daß solche Grundsätze auch bei der Übertragung anderer Texte Anwendung gefunden haben, wie zB. dem Töpfer-Orakel (L. Koenen: ZsPapEpigr 2 [1968] 178/209; 3 [1968] 137; 13 [1974] 313/9; 54 [1984] 9/13), der griech. Tefnut-Legende (S. West, The Greek version of the Legend of Tefnut: JournEgyptArch 55 [1969] 161/83) oder guten Teilen der Isis-Aretalogien (D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhLeipzig 53, 1 [1961]; J. Bergman, Ich bin Isis [Uppsala 1968]; Y. Grandjean, Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée = ÉtPrélRelOrEmpRom 49 [Leiden 1975]).

*b. Außerhalb Ägyptens.* Innerhalb der rein hellenist.-röm. Welt verfügen wir nur über sehr wenige Zeugnisse, die sich als ‚Übersetzungen' begreifen lassen. Grammatische Analysen haben ergeben, daß von den hieroglyphischen Texten, die außerhalb Ägyptens ge-

schaffen wurden (s. o. Sp. 86f), zumindest die Texte für die in Italien geschaffenen Obelisken-Inschriften zuerst griechisch, andere auf Lateinisch entworfen waren. Aber keine dieser Urschriften blieb uns erhalten. – Ganz anders liegen die Dinge bei Ammianus Marcellinus. Er hat uns 17, 4, 17/23 die Übersetzung der hieroglyphischen Inschriften aller vier Seiten eines röm. Obelisken in griechischer Sprache übermittelt. Ammianus selbst sagt, daß er diese Übersetzung dem Buche eines Hermapion entnommen habe, der sonst unbekannt ist (grundlegend A. Erman, Die Obeliskenübersetzung des Hermapion: SbBerlin 1914, 245/73; vgl. P. de Jonge, Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XVII [Groningen 1977] 118/26). Bei dem ägypt. Urtext handelt es sich vermutlich um die hieroglyphischen Inschriften des flamininischen Obelisken, der heute auf der Piazza del Popolo steht. Die Übersetzung Hermapions bezieht sich also auf eine Obeliskeninschrift von Sethos I u. Ramses II, ist aber zumindest in ihrem jetzigen Überlieferungszustand so verderbt, daß man weder in der Antike noch bei den Entzifferungsversuchen vor Champollion darin eine wirkliche Hilfe finden konnte. Hinzu kommt, daß kein antiker Schriftsteller mit den floskelhaften Wendungen einer ramessidischen Königsinschrift etwas anfangen konnte. Zur Ergänzung sei gesagt, daß es eine Fülle einzelner ägypt. Wörter bei antiken Autoren gibt, die dort auch übersetzt sind, bei denen aber nicht gesagt ist, wie sie in H. geschrieben waren. Sie sind gesammelt bei A. Wiedemann, Sammlung altägypt. Wörter, welche von klass. Autoren umschrieben oder übersetzt worden sind (1883). Die ägyptischsprachlichen Äußerungen bei Plut. Is. et Os. hat Griffiths, Plutarch 106/10 zusammengestellt.

*B. Antike Autoren über Hieroglyphen. I. Chairemon.* Zu ihm s. *Chairemon u. u. Sp. 94. Alle Zeugnisse u. erhaltenen Fragmente bei van der Horst, Chaeremon (mit neuer Frg.-Zählung u. teilweise geänderter Einteilung in certa u. dubia). Als frg. 12 zählt er (ebd. 24f) das bei Joh. Tzetzes erhaltene Zitat aus den ‚Hieroglyphika' mit der Aufzählung von zwanzig (laut Zählung bei van der Horst) H. u. deren knapp gehaltener Erklärung. Unter Einbeziehung der sog. ‚spielerischen' Schreibungen der H. der griech.-röm. Zeit können heute alle Bedeutungen bei Chairemon/Tzetzes zumindest im Kern als ägyptologisch zutreffend bezeichnet werden (ebd. 62f). Der Zeitraum der schriftstellerischen Tätigkeit des Chairemon wird heute auf etwa 30 bis 65 nC. gesetzt (H.-R. Schwyzer, Chairemon [1932] 9/11; van der Horst, Chaeremon IX).

*II. Horapollo. a. Die ‚Hieroglyphika'.* Sie sind die umfangreichste Sammlung von Erklärungen einzelner H., die uns glücklicherweise, u. zwar vollständig, in griechischer Sprache erhalten blieb. Die Wertschätzung des Textes war seit seiner Wiederentdeckung iJ. 1419 auf der Insel Andros durch Buondelmonti u. vor allem seit der ersten Edition 1505 bei Aldus in Venedig (Giehlow 12. 101) größten Schwankungen unterworfen. Während der Text seit der Renaissance die Hauptstütze aller Entzifferungsversuche war, verfiel er absoluter Verachtung, seit Champollions Entdeckung eine scheinbar unüberwindliche Kluft zu den allegorisch-mythologischen Interpretationen des Horapollo aufgerissen hatte. Erst allmählich brachte die genauere Erforschung der spielerischen Schreibungen u. deren gedanklicher Hintergründe in den Tempel-Inschriften der griech.-röm. Zeit eine gewisse Überbrückung der Gegensätze. Buch I, von dem in der Überschrift gesagt wird, daß es von einem Philippos aus der Αἰγυπτίᾳ φωνῇ übersetzt sei, behandelt in 70 Abschnitten unterschiedlicher Länge ebenso viele H., wobei öfters auch mehrere Bedeutungen für die gleiche H. genannt werden. Sbordone bietet die textkritisch verläßlichste Ausgabe. Ihr ausführlicher Kommentar dient der Rückführung auf ältere hellenist. Quellen, bedarf aber der ägyptologischen Ergänzung, die B. van der Walle u. J. Vergote: ChronÉgypt 18 (1943) 39/89. 199/239 beigebracht haben, samt Ergänzungen ebd. 22 (1947) 251/9 von J. Janssen, B. van de Walle u. J. Vergote. – Horap. hierogl. 1 sowie 2, 1/30 u. 118f sind ägyptologisch erklärbar, 2, 31/117 nicht (J. Osing, Art. Horapollo: LexÄgypt 2 [1977] 1275; B. van de Walle: ChronÉgypt 16 [1941] 215). Hierogl. 2, 31/117 sind schon in der Anlage unägyptisch; denn in ihnen werden zumeist menschliche Eigenschaften durch Symbole veranschaulicht, die der Tierwelt entnommen sind. Ein ägypt. Hintergrund ist für diese Abschnitte nur vereinzelt aufzuspüren. Man darf in ihnen also jene ‚hinzugefügten' Teile vermuten, von denen die Überschrift von Buch 2 freimütig spricht. Für die Abfassungszeit des ägyptologisch er-

klärbaren Teiles der Hieroglyphika (in der Lit. wird wechselnd das 3. bis 5. Jh. nC. angegeben) ist ihre Entstehungsgeschichte von ausschlaggebender Bedeutung. Von altphilologischer Seite hat dazu H. Herter: RhMus 92 (1944) 35 bzw. ders., Kl. Schriften (1975) 534 wie folgt Stellung genommen: ‚So würde man also auch vom stilkritischen Gesichtspunkte aus zu der von Schwyzer ... u. Sbordone erneuerten These von Fabricius u. a. gelangen, daß das Werk Horapollons niemals ‚ägyptisch‘ (d. h. koptisch) abgefaßt war, wie Philippos wohl aus Prestigegründen im Titel angegeben hat: es steht ja auch so sehr im Strome der griechischen, vorher besonders von Chairemon gepflegten Tradition, daß es von vorneherein griechisch geschrieben gewesen sein muß.‘

*b. Die ägypt. Urfassung.* Von ägyptologischer Seite ist dem entgegenzuhalten, daß wir vermutlich aus dem 1. Jh. nC. in dem PCarlsberg VII ein Zeugnis für einen Typus einer hieroglyphischen Zeichenliste besitzen, wie er sehr wohl für eine ägypt. Urfassung von Horapollos Hieroglyphika in Frage kommt (Iversen, Papyrus 13). In ihm werden hieroglyphische Einzelzeichen in einem hieratisch geschriebenen ägypt. Kommentar erklärt, wobei jeweils einige, offenbar gleichberechtigte, allegorisch-mythische Erklärungen angeboten werden. Damit steht PCarlsberg VII als didaktische Schrift dem Werk des Horapollo weit näher als der früher (zB. H. Schäfer: ZsÄgSpr 42 [1905] 73) zum Vergleich herangezogene ‚Zeichenpapyrus von Tanis‘ (F. Ll. Griffith: ders./W. M. F. Petrie, Two hieroglyphic papyri from Tanis [London 1889]), in dem einzelne H. benannt oder in ihrer Form beschrieben werden. Andererseits kann man im ‚Zeichenpapyrus von Tanis‘ den Versuch einer Kategorisierung der H. erkennen (Menschen, Tiere, alphabetische Zeichen, Teile des menschlichen Körpers, geordnet von Kopf bis Fuß, usw.). Eine solche sachliche Gruppierung der Zeichen läßt aber auch Horap. hierogl. 1 noch durchschimmern u. verbindet dieses mit echt ägyptischen Onomastika, etwa von der Art jenes hieratisch-demotischen Papyrus aus Tebtunis, wohl aus dem 1. Jh. nC., den J. Osing bearbeitet (Ein späthieratisches Onomastikon aus Tebtunis: 4th Intern. Congr. of Egyptology. Abstracts of papers [München 1985] 163f; vgl. W. J. Tait: GöttMisz 20 [1976] 49/54). Vergleichbares zu Horapollo ist auch in dem demotischen Mythus vom Sonnenauge enthalten, dessen Abschriften alle aus dem 2. Jh. nC. stammen. Die Verbindung von ‚Jahr‘ u. ‚Geier‘ aus Horap. hierogl. 1, 11 hat ihr genaues Gegenstück bei W. Spiegelberg, Der ägypt. Mythus vom Sonnenauge (1917) 25f, in PLeiden I 384 recto IX, 10f (B. van de Walle: ChronÉgypt 22 [1947] 253f; M. J. Smith, Art. Sonnenauge: LexÄgypt 5 [1984] 1085 bei Anm. 37). Somit ist wahrscheinlich, daß das Werk des Horapollo nicht von vornherein griechisch verfaßt wurde, sondern ein ägypt. Urbild hatte.

*c. Griechische Umformung u. Übermittler.* Zwischen ägyptischem Urbild u. griechischer Form der Hieroglyphika liegt aber nicht nur eine Übersetzung, sondern eine Umformung auf die Bedürfnisse des griech. Lesers. Es ist gut möglich, daß wir für den Weg von einem oder mehreren ägypt. Autoren zu Horapollo noch griechisch schreibende Übermittler zu postulieren haben, deren Texte uns verlorengegangen sind (Möglichkeiten u. Material dazu bei Sbordone XVII/LII). Das System des PCarlsberg VII geht von dem Bestand der H. aus (grob geordnet nach dem Anfangsbuchstaben), nennt ihren Lautwert (Namen) u. stellt sie dann in ein Bezugssystem, das die graphische Form u. vor allem die Theologie des jeweiligen Wortfeldes betrifft. Die Angabe des Lautwertes war für die ägypt. Leser des Papyrus zweifellos von Wichtigkeit, für den griech. Leser der Hieroglyphika war sie entbehrlich. Die griech. Umformung stellt daher (mit geringfügigen Ausnahmen) an die Spitze den Sinn, der durch eine H. vermittelt werden soll, es folgt darauf die Nennung jenes hieroglyphischen Bildes, das diesen Sinn vermitteln soll u. zuletzt folgt eine allegorische Rechtfertigung dieser Zeichenwahl. Nach diesem Schema sind vor allem die Abschnitte des ersten Buches von Horapollos Hieroglyphika gestaltet. Der Annahme, das Werk Horapollos sei etwa im 4. Jh. aus dem Koptischen ins Griechische übertragen worden (Osing, Horapollo aO. 1275), widerspricht die Tatsache, daß rund die Hälfte der bei Chairemon genannten H. in gleicher oder ähnlicher Bedeutung auch im 1. Buch des Horapollo (dazu noch hierogl. 2, 21) vorkommt (van der Horst, Chaeremon 38/43). Außerdem begegnet man in jeweils zwei Fällen (Löwenvorderteil u. Hirsch) dem gleichen Irrtum in der Deutung. Diese Tatsachen sprechen vielmehr für eine gemeinsame ägypt. Quelle, die etwa wie ein Mittelding zwischen



dem PCarlsberg VII u. dem Onomastikon von Tebtunis ausgesehen haben muß. Die tatsächlich belegte Einfügung der Lautung einzelner ägypt. Zeichen mittels griechischer Buchstaben durch einen späteren Benützer des Onomastikon aus Tebtunis stellt ein Hilfsmittel des Benutzers dar, ist aber methodisch etwas völlig anderes als die hypothetische Annahme, ein Werk über altägyptische H. sei jemals in koptischer Sprache verfaßt worden. In ähnlicher Weise sind die bei Horapollo fallweise vorkommenden ägypt. Wörter in griechischer Umschrift aufzufassen (zB. Horap. hierogl. 1, 7. 38). Sie geben die Lautung einzelner Wörter zum Zeitpunkt der Abfassung der ägypt. Quelle an, bilden aber keinen Hinweis auf eine in koptischer Sprache verfaßte ägypt. Quelle. Die Verbindung zwischen dem ägypt. PCarlsberg VII u. antiken Autoren geht noch aus zwei Beobachtungen hervor. Im PCarlsberg VII dient ein in dieser Form in ägypt. Texten sonst gar nicht übliches ,ḏdr' (so Iversen, Papyrus 17) zur Trennung von parallelen Bedeutungsmöglichkeiten, ebenso wie das wiederholte ἤ bei Horapollo (zB. hierogl. 1, 11). Ferner beginnt PCarlsberg VII mit der Erklärung der H. des Ibis u. bestätigt damit in verblüffender Weise die Angabe von Plut. quaest. conv. 9, 3, 2, 738E, wonach bei den Ägyptern der Ibis der erste Buchstabe sei (Iversen, Papyrus 8). Ein weiteres Zeugnis für den Ibis als Ausdrucksmittel für den ersten Buchstaben des ägypt. Alphabets bietet mit Wahrscheinlichkeit ein früher demotischer Papyrus (H. S. Smith/W. J. Tait, Saqqara demotic papyri 1 [London 1983] Text 27; zur Datierung in möglicherweise vorptol. Zeit ebd. X). Mit dem Ibis wird natürlich der ägypt. Gott Thot an die Spitze gestellt, der in allen altägypt. Epochen aufs engste mit der H.schrift verbunden war. Das Wissen darum war spätestens seit Platon Gemeingut griechischer Bildung (P. Boylan, Thoth, The Hermes of Egypt [Oxford 1922] 99/101; Eisler 3/13). Dem Versuch von J. Maspero, Horapollo et la fin du paganisme égyptien: BullInstFrArchOr 11 (1914) 163/95 u. Sbordone XXVII/XXXIII, die historische Person des Horapollo in griech. Papyri vom Ende des 5. Jh. fassen zu können, steht der im Verlauf des 3. Jh. zu bemerkende Verlust in der Beherrschung der H.schrift gegenüber. Dem 5. Jh. könnten nur die Erweiterungen durch Philippos (Überschrift von Buch 2) zugesprochen werden (vgl. S. Donadoni, Note sulla composizione delle ἱερογλυφικά di Orapollo: StudItal NS 13 [1936] 293/8). Der mehrstufige (?) Übergang von genuin ägyptischen Texten in der Art des PCarlsberg VII zu einem ,Proto-Horapollo' dürfte in den ersten beiden Jh. nC. erfolgt sein. Eine Verschränkung mit Chairemon ist gesichert, ihren Umfang zu bestimmen, scheitert an der fragmentarischen Überlieferung des Chairemontraktates.

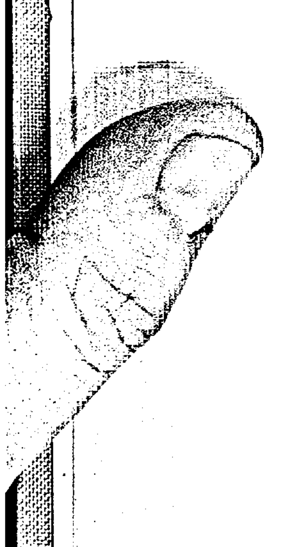
*III. Clemens v. Alex.* Ihm verdanken wir die eingehendste Beschreibung des Systems der H.schrift (strom. 5, 20, 3/21, 3; maßgebender, ägyptologisch fundierter Kommentar: Vergote [Erstveröffentlichung: Muséon 52 (1939) 199/221]; zuletzt van der Horst, Chaeremon 69f frg. 20D). Zunächst unterscheidet Clemens drei Schriftarten (s. o. Sp. 83), die man in der Reihenfolge Demotisch, Hieratisch, Hieroglyphisch gelernt habe. Diese Aussage trifft zweifelsohne zu (vgl. H. Brunner, Altägypt. Erziehung [1957] 66f).

*a. Τὰ πρῶτα στοιχεῖα.* Von den H. sagt Clemens: ἧς ἡ μέν ἐστι διὰ τῶν πρώτων στοιχείων κυριολογική, ἡ δὲ συμβολική. Nach langen Auseinandersetzungen sieht heute die Mehrzahl der Kommentatoren in τὰ πρῶτα στοιχεῖα die sog. ,einwertigen (= einkonsonantischen) Lesezeichen', die die H.schrift immer schon kannte, u. die in der Spätzeit in vermehrter Weise immer dann herangezogen wurden, wenn man ein nicht-ägypt. Wort phonetisch richtig in H. wiedergeben wollte. In erster Linie betraf dies die Namen ptolemäischer Herrscher u. der röm. Kaiser, wie sie uns in Tausenden von Kartuschen (Namensringen) auf Denksteinen u. Tempelwänden erhalten sind. Für die hieroglyphische Wiedergabe eines bestimmten Konsonanten stand den Ägyptern der griech.-röm. Zeit eine Fülle von Möglichkeiten offen (noch heute gibt es keine Zusammenstellung darüber, in wie vielfältiger, buchstäblich hundertfältiger Weise der Ägypter Worte wie ,Kaisaros', ,Tiberios' oder ,Ouespasianos' in H. geschrieben hat). Daß dem Ägypter hinter all diesen Variationsmöglichkeiten hieroglyphischer Schreibweise die Existenz eines konsonantischen Alphabets immer bewußt war, steht außer Zweifel. Das zeigen nicht nur die Regeln der Austauschbarkeit bestimmter H., darauf verweist auch die Angabe Plut. Is. et Os. 56, 374A: ,Fünf im Quadrat beträgt die Anzahl der Buchstaben im ägypt. Alphabet', die sicher auf einer ägypt. Aussa-



ge beruht (vgl. Plat. Phileb. 18 b/d bei Eisler 3/13; A. Volten, An ,alphabetical' dictionary and grammar in demotic: ArchOrientální 20 [1952] 496/508; H. S. Smith/W. J. Tait, Saqqara demotic papyri 1 [London 1983] 211/3). Vgl. ferner das System des PCarlsberg VII (s. o. Sp. 91f u. Iversen, Papyrus 8).

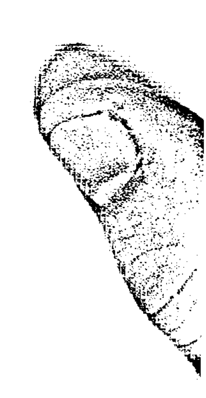
*b. Die ,symbolischen' Zeichen.* Diese unterteilt Clemens in drei Hauptgruppen, von denen die erste ἣ μὲν κυριολογεῖται κατὰ μίμησιν die ,bildschriftlichen' H. umfaßt, worunter die Piktogramme zu verstehen sind, wie eindeutig aus den von Clemens gebotenen Beispielen hervorgeht. Umstritten ist bis heute die zweite der Hauptgruppen ἣ δ' ὥσπερ τροπικῶς γράφεται. Clemens erläutert den Terminus ,tropisch' durch die Worte τροπικῶς δὲ κατ' οἰκειότητα μετάγοντες καὶ μετατιθέντες, τὰ δ' ἐξαλλάττοντες, τὰ δὲ πολλαχῶς μετασχηματίζοντες χαράττουσιν. Es ist aber sehr bezeichnend, daß Clemens für diese Gruppe von H. kein konkretes Beispiel anführt, u. der Schluß liegt nahe, daß er dies nicht konnte, weil die Erklärung tropischer Schreibungen die Vertrautheit mit der altägypt. Sprache voraussetzt. Die vier Möglichkeiten einer ,tropischen' Schreibweise werden von Clemens durch Partizipien umschrieben, die man etwa durch ,Übertragungen, Umstellungen, Ersetzungen, Umgestaltungen' wiedergeben kann. Angewandt auf die H.schrift lassen sich diese vier Termini nicht scharf voneinander abgrenzen, aber insgesamt könnten sie sehr wohl jene H.-Neubildungen, bes. der griech.-röm. Zeit, umfassen, die (in terminologischer Anlehnung an Kurth) durch Funktions-, Qualitäts-, Positions- oder Sprachassoziationen entstanden sind. Das sind Bildungsprinzipien, die nicht erst die ägypt. Spätzeit charakterisieren, sondern die immer schon angewandt wurden, u. zwar zur Bildung von mehrkonsonantischen Lesezeichen (vom ,Hausgrundriß' pr entstand prj, ,herausgehen', durch Sprach-Assoziation), wie auch von Ideogrammen (der ,Kreis' für ,Tag' durch Qualitäts-Assoziation mit der Sonne). Nur hat die ägypt. Spätzeit von diesen Möglichkeiten extensiven Gebrauch gemacht u. zB. die H. der ,Haare' in der Lesung ḥrj tp durch Positions-Assoziation auf alles übertragen, was damit gedanklich erreichbar war, also auf so verschiedene Worte wie ,die Uräusschlange', ,der Rang-Oberste', das Verbum ,herrschen', das Adjektiv ,oberster', ,befindlich auf', u. auch auf einen Beinamen der Göttin Hathor. Als Beispiel für die Funktions-Assoziation sei auf die H. der ,Biene' als Bezeichnung für ,König' verwiesen, von der nicht nur Chairemon, sondern auch Horap. hierogl. 1, 62 u. Amm. Marc. 17, 4, 11 sprechen. Die Einzelheiten der Ableitungen bei den genannten antiken Autoren lassen sich ägyptologisch nicht belegen, aber der Ausgangspunkt war natürlich die Schreibung der Biene in bj.tj für den ,König von Unterägypten'. Die sog. Determinative innerhalb der H.schrift bilden weit weniger eine eigene Gruppe von H. als moderne Grammatiken behaupten. Schenkel aO. (o. Sp. 84) 715/22 setzt sie, ebenso wie die Ideogramme, in die große Gruppe der Semogramme. Sie sind nur im Einzelfall Träger einer bestimmten Funktion. Determinative können auch jederzeit in Ideogramme oder Phonogramme umgewandelt werden (Kurth 289f. 295 nennt diesen Vorgang Determinativkonkretisierung; Vergote 28f sah die Determinative bei Clemens innerhalb der ersten Gruppe der symbolischen Zeichen [Piktogramme] untergebracht, da man die dem Determinativ vorhergehenden phonetischen Zeichen als prinzipiell auch entbehrliche phonetische Komplemente bezeichnen könne). Die dritte Hauptgruppe der symbolischen Zeichen charakterisiert Clemens durch ἣ δὲ ἄντικρυς ἀλληγορεῖται κατά τινας αἰνιγμούς. Für diese Rebus-Schreibungen gibt Clemens wieder Beispiele; denn das änigmatische Prinzip läuft über eine Gedankenkette, die in vielen Fällen auch ohne Sprachkenntnisse des Ägyptischen nachvollzogen werden kann. Als erstes Beispiel nennt Clemens Schlangenbilder als H. zur Bezeichnung von gewissen Sternen wegen deren gewundenen Laufes. Die genaueren Verknüpfungen für diese Rebus-Schreibungen fehlen uns. Dahinter stecken aber sicher die ägypt. Darstellungsweisen in den Dekansternlisten (E. Bresciani/S. Pernigotti, Assuan [Pisa 1978] 278 nr. 53; H. Junker/E. Winter, Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philae [Wien 1965] 248. 250; O. Neugebauer/R. A. Parker, Egyptian astronomical texts 3 [Providence 1969] Taf. 30A). Der hieroglyphische Zusammenhang zwischen der Sonne u. dem Mistkäfer im zweiten Beispiel ist gut ägyptisch u. erscheint in unterschiedlicher allegorischer Auskleidung bei zahlreichen antiken Autoren (Lit.: Le Boulluec 104).

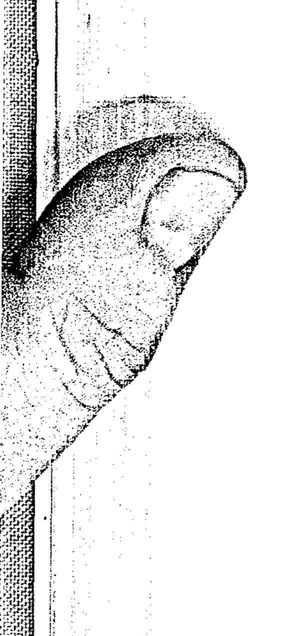


*c. Bewertung seiner Kenntnisse.* Insgesamt muß man feststellen, daß Clemens er-

staunlich gut bezüglich der Struktur der H.schrift informiert war, was wir allerdings erst seit Champollion beurteilen können. Gegen die hier formulierte Deutung der Clemensstelle läßt sich die Frage aufwerfen, warum Clemens so deutlich zwischen einwertigen Lesezeichen τὰ πρῶτα στοιχεῖα u. den mehrwertigen Lesezeichen (subsumiert unter die tropischen Zeichen) geschieden haben soll. Der Grund dafür ist in der Tatsache zu suchen, daß praktisch jede Schreibung eines griech. Wortes oder Eigennamens von den Ägyptern mit Hilfe von einwertigen Lesezeichen durchgeführt wurde. Das mußte jenem auffällig erscheinen, der sich von einem wirklich Schriftkundigen das System erklären ließ. Dieser Punkt spricht also eher für einen direkten Gewährsmann für Clemens als für ein Zitat dieser Stelle aus Chairemon, wie meist angenommen wird (erste Zweifel bei van der Horst, Chaeremon 69 mit der Plazierung von frg. 20 D unter die dubia). Von Chairemon sind uns keine prinzipiellen Äußerungen zum System der H.schrift erhalten, sondern nur bei Joh. Tzetzes die Erklärungen einzelner H. Generell ist Clemens sonst relativ zitierfreudig, er erwähnt aber Chairemon mit keinem Wort. Dem Axiom des Clemens, daß heidnische Philosophie u. vorchristliche Religionen von heilsgeschichtlicher Bedeutung als Pfade zum christl. Ziel seien, würde es durchaus entsprechen, wenn Clemens sich für die Auskünfte über das System der altägypt. Schriften an einen heidn. Priester gewandt hätte. Zu seiner Zeit hat man, wenn auch vereinzelt, hinter Tempelmauern in Oberägypten noch hieroglyphische Texte neu gestaltet u. auf Tempelwänden verewigt (s. o. Sp. 86). Das System der H.schrift konnte man sich aber sicher auch in Alexandria um 200 nC., also zur Zeit der Abfassung des 5. Buches der Stromata, von H.kundigen erklären lassen. Man wird daher die Frage zumindest offen halten müssen, ob Clemens sein Wissen von den altägypt. Schriftarten u. vor allem die durchaus zutreffende Typisierung der H. von Chairemon abgeschrieben hat. Sowohl Chairemon (bei Joh. Tzetzes) wie auch Clemens selbst sprechen von einer absichtlichen Verrätselung der H.schrift; diesem Wunsche nach Geheimhaltung gilt in diesem Zusammenhang das besondere Interesse des Clemens. Um so bezeichnender ist es, daß Clemens hier ein genaueres Schema der H.schrift bringt, als seinen Intentionen nach notwendig gewesen wäre. Auch das spricht aber eher für sein persönliches Wissen von der Sache als für ein einfaches Zitieren aus Chairemon als seiner Vorlage.

*IV. Andere.* Neben den eingehenden Aussagen von Chairemon, Horapollo u. Clemens v. Alex. stehen alle anderen, weit verstreuten Äußerungen der antiken Literatur zu ägyptischen H. in ihrer Bedeutung deutlich zurück. Mit Ausnahme der Belege aus der christl. antiken Literatur u. von Horapollo sind sie bis zum 5. Jh. von Marestaing gesammelt worden; auf ihn sei generell verwiesen (seine Kommentare sind weitgehend überholt u. waren schon zur Zeit der Abfassung ägyptologisch unbefriedigend). Von den Belegen können hier nur wenige markante herausgegriffen werden (vgl. Sbordone XXXIII/XXXIX). Allen Aussagen ist gemeinsam, daß sie nicht so sehr die Charakterisierung des hieroglyphischen Schriftsystems im Auge haben, sondern im Dienste einer anderen Sache erfolgen, sei es der Erklärung der ägypt. Religion oder als beispielhaftes Mittel, wie man menschliche Weisheit über die Sprachbarrieren hinwegtradieren könne. So wird etwa der absolut richtigen Angabe bei Plut. Is. et Os. 10, 354 F u. 51, 371 E (gefolgt von Macrob. Sat. 1, 21, 11 f [Hopfner 4, 598, 17/23] u. Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 9 [PG 76, 960 D; Hopfner 4, 657, 13/21]), Osiris werde hieroglyphisch mit einem Auge u. einem Szepter geschrieben, sofort eine allegorische Begründung beigefügt, die ägyptologisch kaum nachvollzogen werden kann. Der kleinen Liste ägyptischer H. bei Diod. Sic. 3, 4 merkt man sehr deutlich an, daß Diodor so manche Inschrift selbst vor Augen gehabt hat. Bezeichnend aber ist, daß nur die Angabe vom Krokodil als Sinnbild jeglicher Bosheit dem Ägyptologen vertraut ist u. dies nur in einem bestimmten mythologischen Zusammenhang u. nicht vom Schriftzeichen des Krokodils her. Zu den mehrfach genannten Beispielen mit einem gut ägypt. Kern zählen die Angaben bei Amm. Marc. 17, 4, 11, der *Geier versinnbildliche ,natura' (zur Übersetzung ,weibliches Geschlechtsorgan' s. van der Horst, Chaeremon 73 frg. 28 D Anm. 2) u. die Biene den ,König'. Beides findet sich sowohl bei Chairemon (frg. 12 nr. 10 f) wie bei Horapollo (hierogl. 1, 11 bzw. 1, 62). Zur Ausdeutung des Geiers als eines Vogels, bei dem es keine Männchen gebe, vgl. auch Plut. quaest. Rom. 93; Aelian. nat. an. 2, 46; Eus. praep.





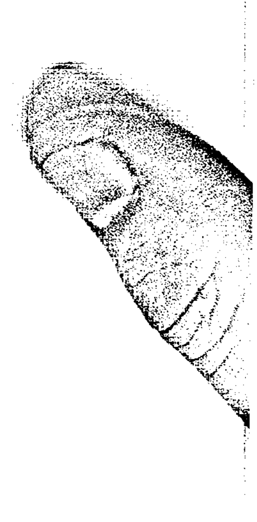
ev. 3, 12. Grundtenor all dieser Erklärungsbeispiele einzelner H. ist die Überzeugung, mit ihrer Hilfe seien tiefe philosophische Einsichten vermittelt worden. Auf eine Deutung der H. als Sinn- u. nicht als Sprachträger wiesen zwei innerlich verwandte Passagen bei Plut. Is. et Os. 32, 363 F u. Clem. Alex. strom. 5, 41, 4/42, 1. Der Leitspruch auf dem Tempel von Theben: ‚O die ihr werdet u. vergeht! Gott haßt Schamlosigkeit', wurde nach Clemens durch fünf H. ausgedrückt: Knabe (Geburt), Greis (Vergehen), Sperber (Gott), Fisch (Haß) u. Krokodil (Schamlosigkeit). Die Variante bei Plutarch nennt statt des Krokodils das Nilpferd u. lokalisiert den Spruch im Athena (= Neith)-Tempel von Sais (zu den im Kern ägyptisch zutreffenden Deutungen s. den ägyptologischen Kommentar bei Griffiths, Plutarch 422f). Was aus dieser Beschreibung für das Wesen der H.schrift ableitbar war, konnte man in der Spätantike bei Plotin. enn. 5, 8, 6 bestätigt finden: Die Ägypter verwendeten keine Buchstabenschrift, kannten keine lautliche Fixierung der Sprache durch die Schrift, sondern eine Bilderschrift, in der jedes bestimmte Ding ein Zeichen ist. Dieser Charakterisierung bei Plotin entsprachen auch die Deutungen der einzelnen H. bei Chairemon u. Horapollo. Für die Entzifferungsversuche von der Renaissance bis knapp vor Champollion wogen diese Zeugnisse schwerer als das Übersetzungsbeispiel von dem Obelisken bei Ammianus Marcellinus u. die Stelle über die H. bei Clemens (s. o. Sp. 94/8 zu strom. 5, 20, 3/21, 3). Dazu kam, daß die antiken Autoren bei ihren Urteilen über die H. von keinerlei wissenschaftlichen Ambitionen geleitet waren. Fast immer ging es ihnen darum, die H. als Zeugnisse für absichtliche Verrätselung anzuführen, als Beispiele dafür, wie man in Ägypten Weisheit u. Wissen in einer Form tradiert hat, die nur den Eingeweihten verständlich war. Daher auch die wiederholte Angabe, das Wissen vom Geheimnis der H. sei in Ägypten den Priestern vorbehalten gewesen (zB. Diod. Sic. 3, 3, 5; Philo vit. Moys. 1, 5; Orig. c. Cels. 1, 12). Auf der Gegenseite lassen sich Äußerungen anführen, die von historischen u. wirtschaftlichen Texten in H. sprechen: Strab. 17, 46 u. noch deutlicher Tac. ann. 2, 60 u. Dio Chrys. or. 11, 37/9 oder gar die zutreffende Textübersetzung eines Obelisken bei Amm. Marc. 17, 4, 17/23 (s. o. Sp. 89). Zutreffende Angaben dieser Art bezeugen, daß gute Gewährsleute immer wieder zur Verfügung standen, sowohl auf ägyptischem Boden als auch in Rom, wo man in Einzelfällen Obeliskentexte entwerfen u. einmeißeln konnte (s. o. Sp. 86f). Dieser Umstand läßt es zu, der Beschreibung der Einweihung in die Mysterien bei Apul. met. 11, 22 ein gewisses Vertrauen zu schenken. Es heißt dort vor Beginn der eigentlichen Einweihung: de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiusce modi animalium concepti sermonis compendiosa verba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus a curiositate profanorum lectione munita. indidem mihi praedicat, quae forent ad usum teletae necessario praeparanda. In den Litteris ignorabilibus sieht Griffiths, Apuleius 285 mit Recht Schriften ‚'undecipherable' to the illiterate stranger'. Zugleich schließt er aus der Schriftenbeschreibung, daß sowohl von hieroglyphischen wie von hieratischen (oder kursiven, d. h. totenbuchartigen) Texten die Rede ist. Wenn der Priester ‚aus diesen Schriften die notwendigen Vorbereitungen für die Initiationsriten anwies', so darf man daraus schließen, daß Apuleius sagen will, der Priester sei in der Lage gewesen, seine Angaben dem ägypt. Text zu entnehmen (J. Bergman, Zum ‚Mythus von der Nation' in den sog. hellenist. Mysterienreligionen: Temenos 8 [1972] $14_{19a}$). Dies kann als Indiz für die Annahme einer passiven H.beherrschung außerhalb Ägyptens bis etwa 170 nC. gewertet werden, da Apuleius vermutlich im Bereich der Erfahrungsmöglichkeiten seiner Leser bleiben wollte. Die letzte, wenn auch fehlerhafte, Abfassung einer hieroglyphischen Inschrift in Rom stellt der Barberini-Obelisk dar (zwischen 130 u. 138; s. o. Sp. 87).

*C. Hieroglyphen u. Christentum. I. Zum Beharrungsfaktor der Hieroglyphenschrift.* Immer wieder wird die Frage gestellt, warum die Ägypter niemals zu einer reinen Alphabetschrift übergegangen sind, obgleich sie in den einwertigen Lesezeichen schon die Möglichkeit erkannt u. genutzt haben, nichtägyptische Worte u. Namen wiederzugeben, besonders die Namen der nichtägypt. Pharaonen in den Kartuschen. Es war dies ein Hilfsmittel, das man seit 2000 vC. kannte, um jedes nichtägypt. Wort schriftlich eindeutig zu fixieren. Diese Methode spielte also in etwa die Rolle einer phonetischen Umschrift.

Der eigentliche Grund, niemals ganz auf eine Alphabetschrift überzugehen, lag weder im Konservativismus, noch in der Angst, Thot als Erfinder der H. könnte beleidigt sein (van der Horst, Hierogliefen 48), sondern wohl eher in den im System der H. liegenden Möglichkeiten, durch eine gezielte Auswahl von H. dem Leser zusätzliche Assoziationen zu vermitteln u. den ganzen religiösen Hintergrund zum Leuchten zu bringen (dazu auch Kurth 306/8). Solange man also religiöse Texte im alten Ägypten schreiben wollte, konnte man auf die hieroglyphische (bzw. hieratische) Niederschrift nicht verzichten. (Für profane Zwecke stand ja die einfachere Schreibweise des Demotischen zur Verfügung.) Erst das völlig andere Lebensgefühl, das vom aufkommenden Christentum geprägt war, brachte die Freiheit, durch Übernahme der griech. Buchstabenschrift auf die H. zu verzichten. So entstand, unter Beibehaltung der damaligen Sprachstufe (wie sie das Demotische belegt), durch das neue Schriftsystem (angereichert durch einige im griech. Alphabet nicht enthaltene Buchstaben) das Koptische.

*II. Hieroglyphen als heidnische Symbole.* Ablehnung u. Verfolgung paganer Überreste ist im Ägypten des 5. Jh. am deutlichsten den Predigten des kopt. Mönches Schenute (gest. 451/66) zu entnehmen (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des nationalägyptischen Christentums = TU 25, 1 [1903] 175/82). Bei der Umgestaltung eines paganen Schreines mit gemalten hieroglyphischen Inschriften in ein christl. Heiligtum werden diese in ihrer gegenständlichen Form von Schenute beschrieben, aber offensichtlich ohne jegliches inhaltliches Verständnis. Den H. wird jedoch die Fähigkeit zugeschrieben, die menschliche Seele zu verderben (D. W. Young, A monastic invective against Egyptian hieroglyphs: Studies pres. to H. J. Polotsky [Beacon Hill 1981] 348/60). Von einem für paganen Kult verwendeten Haus, das (im Inneren?) mit H. bedeckt war, wird noch in den Jahren 482/90 aus Menuthis (einem Vorort von Kanobos) berichtet, allerdings ohne jeden Hinweis auf Fertigungszeit oder damaliges Verständnis der Inschriften (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 27; vgl. L. Kákosy, Das Ende des Heidentums in Ägypten: P. Nagel [Hrsg.], Graeco-Coptica [Halle 1984] 68f). Für eine partielle Verfolgung von H. durch Christen spricht die Tatsache, daß in den Tempeln von Philae an manchen Stellen über jede Zufälligkeit hinaus alle in den betreffenden hieroglyphischen Inschriften vorkommenden Vögel beschädigt sind. Das erinnert an den Kult des heiligen Falken in Philae, den Strabo noch erlebt hat u. dem Christen im 4. Jh. ein gewaltsames Ende bereitet haben (E. Winter, Die Tempel von Philae u. das Problem ihrer Rettung: Antike Welt 7, 3 [1976] 4/6). Vermutlich wurde damals die Verfolgung auf die Vogel-H. ausgedehnt. Wenn jedoch an einem altägypt. Monument in den hieroglyphischen Inschriften die ‚Lebenszeichen' sowie die kreuzförmigen Stadt-Determinative ausgraviert wurden, so liegt Gegnerschaft des Islam dem Christentum gegenüber vor (zB. auf den Obelisken des Brit. Mus. 523f; zur Tilgung von ‚Lebenszeichen' H. Brunner, Die südl. Räume des Tempels von Luxor [1977] 24 mit Anm. 59), denn die H. des ‚Lebenszeichens' wurde in der kopt. Kunst als Form des Kreuzzeichens übernommen. Aus den kirchengeschichtlichen Werken von Rufinus (h. e. 11, 29 [GCS Eus. 2, 2, 1035]), Socrates (h. e. 5, 17 [PG 67, 608]) u. Sozomenus (h. e. 7, 15, 10 [GCS Soz. 321]) kann man (mit Vorsicht) entnehmen, daß es zur Zeit der Zerstörung des Serapeions von Alexandria (391) durch Christen (oder zumindest der Serapisstatue, vgl. J. Schwartz, La fin du Serapeum d'Alexandrie: Essays in honor of C. Bradford Welles = Amer. Stud. Papyrol. 1 [New Haven 1966] 97/111) in Alexandria noch Leute gab, die H. lesen konnten, u. daß sie das ‚Lebenszeichen' respektiert haben (M. Cramer, Das altägypt. Lebenszeichen im christl. [kopt.] Ägypten [1955] 5/7).

F. Daumas, Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis = AnnServAntÉg Suppl. 16 (Le Caire 1952). – R. Eisler, Platon u. das ägypt. Alphabet: ArchGeschPhilos 34 (1922) 3/13. – K. Giehlow, Die H.kunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance: Jb. der kunsthistor. Sammlungen des allerhöchst. Kaiserhauses 32 (1915) 1/232. – J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) = ÉtPrélRelOrEmpRom 39 (Leiden 1975); Plutarch's De Iside et Osiride (oO. [Swansea] 1970). – Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae 1/5 (1922/25). – P. W. van der Horst, Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher = ÉtPrélRelOrEmpRom 101 (Leiden 1984); Hierogliefen in de ogen van Grieken en Romeinen: PhoenixEOL 30 (1984) 44/53; The se-



cret hieroglyphs in classical literature: Actus, Festschr. H. L. W. Nelson (Utrecht 1982) 115/23. – E. IVERSEN, The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition (Kopenhagen 1961) 38/56; Papyrus Carlsberg Nr. VII. Fragments of a hieroglyphic dictionary (ebd. 1958). – D. KURTH, Die Lautwerte der H. in den Tempelinschriften der griech.-röm. Zeit. Zur Systematik ihrer Herleitungsprinzipien: AnnServAntÉg 69 (1983) 287/309. – A. LE BOULLUEC, Clément d'Alex. Les stromates. Stromate V 2. Commentaire, bibliographie et index = SC 279 (Paris 1981). – P. MARESTAING, Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique (ebd. 1913). – F. SBORDONE, Hori Apollinis Hieroglyphica (Napoli 1940). – TEXTES et langages de l'Égypte pharaonique 1 = Bibl. d'Ét. Inst. Fr. d'Arch. Or. 64, 1 (Le Caire 1973). – J. VERGOTE, Clément d'Alex. et l'écriture égyptienne: ChronÉgypt 16 (1941) 21/38.

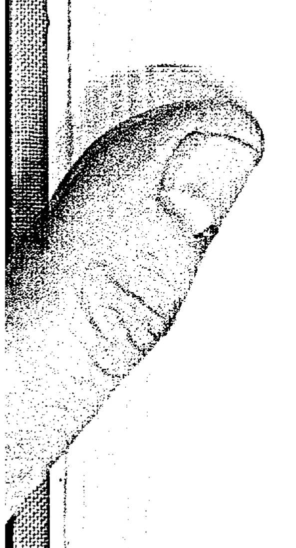
*Erich Winter.*

**Hierokles I** (Sossianus Hierocles).



*A. Leben.* Kurz bevor zu Anfang des 4. Jh. nC. die politische u. kulturelle Vorherrschaft der antiken Kultur zu Ende ging, holten ihre Repräsentanten in Staat u. Wissenschaft zum letzten Schlag gegen das aufstrebende Christentum aus (J. Vogt, Art. Christenverfolgung: o. Bd. 2, 1192/8). Im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen Porphyrios u. einem namentlich nicht bekannten Philosophen in der kaiserlichen Residenzstadt Nikomedien (Lact. inst. 5, 2, 2/11 [CSEL 19, 2, 403]), die nur mit den Waffen des Geistes gegen das Christentum gestritten haben, hat H. nicht nur Diokletian zur umfassendsten Verfolgung angetrieben (Lact. mort. pers. 16, 4 [SC 39, 94]: auctor et consiliarius; inst. 5, 2, 12 [406]) u. selbst als hoher Staatsbeamter Christen gefoltert u. zum Tod verurteilt, sondern auch durch ein literarisches Werk die christl. Lehre angegriffen. – Sossianos H., der dem Ritterstand angehörte (CIL 3 Suppl. 1, 6661: vir perfectissimus), war nach 293 nC. Gouverneur (praeses) der Provinz, zu der Palmyra gehörte. Dort wurden unter ihm die sog. Diokletianischen Thermen u. ein Standlager errichtet (SupplEpigrGr 7 [1934] nr. 152; CIL 3 Suppl. 1, 6661). Bevor er vor Ausbruch der großen Verfolgung 303 nC. Statthalter von *Bithynien wurde u. in Nikomedien zu den Ratgebern Diokletians gehörte, war er Vicarius einer der diokletianischen Diözesen, vielleicht des Orients (Lact. mort. pers. 16, 4 [SC 39, 94. 292]; Forrat 13f). Vikare u. Statthalter waren unter Diokletian Zivilbeamte für Verwaltung u. Gerichtsbarkeit. Sie konnten auch als iudices bezeichnet werden. In Nikomedien hat Laktanz H. als Statthalter erlebt (mort. pers. 16, 4 [94]; inst. 5, 2, 12. 4, 1 [405f. 411]; an dieser Stelle wird H. nicht namentlich genannt [memoria damnata?] u. nur als iudex bezeichnet). Wie lang er diesen Posten innehatte, ist nicht bekannt. Später treffen wir ihn als Präfekten in Ägypten, Alexandrien (PCair. Isid. 69; POxy. 43, 3120; PBerol. inv. 21654; Eus. mart. Pal. 5, 2f [GCS Eus. 2, 2, 919]; Epiph. haer. 68, 1, 4 [GCS Epiph. $3^2$, 141]; H. Maehler, Zur Amtszeit des Präfekten Sossianus H.: Collectanea Papyrologica, Festschr. H. C. Youtie 2 [Bonn 1976] 527/33). Wahrscheinlich betätigte er sich dort um 310/11 unter Maximinus Daia als Christenverfolger (Eus. mart. Pal. 5, 3 [GCS Eus. 2, 2, 919] mit früherer Datierung; aufgrund der genannten Papyri ist die Präfektur des H. erst für 310/11 bezeugt; dazu Forrat 15/7). In christl. Quellen gilt H. als grausamer Verfolger der Gläubigen. Gefoltert wurde unter ihm der Bekenner Donatus, dem Laktanz De mortibus persecutorum gewidmet hat (mort. pers. 16, 4 [94]). Als Märtyrer starben unter ihm Apphianos u. der in griechischer u. lateinischer Literatur wohlunterrichtete Aidesios (Eus. mart. Pal. 4f [919]). Aidesios warf H. vor, er habe geweihte christl. Jungfrauen Zuhältern übergeben u. sie entehren lassen; der Christ ging daraufhin sogar tätlich gegen den Statthalter vor u. warf ihn zu Boden (ebd. 5, 3 [919]). Daß weitere geschichtliche Spuren von H. fehlen, wird nicht zuletzt mit dem Toleranzedikt des *Galerius vom April 311 u. der veränderten Religionspolitik zunächst unter Licinius, dann unter Konstantin zusammenhängen.

*B. Das Werk.* Die christenfeindliche Schrift des H. ist bis auf wenige Frg. verlorengegangen. Auch wenn Zeugnisse fehlen, darf angenommen werden, daß sein Buch ebenso wie die 15 Bücher Adv. Christianos des Porphyrios der Vernichtung durch die Christen anheimgefallen ist (W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 134f). H. hat sein Werk



nach Ausbruch der Diokletianischen Verfolgung den Gebildeten in Nikomedien durch Vorlesung, recitatio, bekannt gemacht. Unter seinen Zuhörern befand sich auch der Christ Laktanz (inst. 5, 4, 1 [CSEL 19, 2, 411]). H. u. ein gleichfalls christenfeindlicher Philosoph haben, wie Laktanz betont, zu dem für sie günstigsten Zeitpunkt ihre Schriften bekannt gemacht, u. zwar nach Ausbruch der blutigen Verfolgung (ebd. 5, 2, 4. 12f [404/6]). H. wandte sich mit seiner Streitschrift nicht nur an Christen. Ausdrücklich betont Laktanz, daß H. sein Werk nicht ‚gegen', sondern ‚an' die Christen betitelt hat (ebd. 5, 2, 13 [406]). Er wollte die Altgläubigen u. vor allem jene unter ihnen, die zum christl. Glauben übertreten wollten, warnen. Wie Laktanz weiter mitteilt, war das Werk in zwei Bücher geteilt (ebd.). Diese trugen die Aufschrift ‚wahrheitsliebend' (ebd. 5, 3, 22 [410]). Demnach lautete der Buchtitel wohl φιλαληθεῖς λόγοι, ‚Wahrheitsliebende Reden'. Im Unterschied dazu spricht Eusebius nur von einem Buch: ἐν τῷ Φιλαλήθει, dem ‚Wahrheitsfreund' (c. Hierocl. 1 [SC 333, 98]); er scheint eine andere Fassung der Schrift gekannt zu haben. Hat H. sein Werk als Präfekt von Ägypten unter Maximinus Daia umgearbeitet? (so Forrat 25). Der Titel zeigt, daß H. bewußt eine christenfeindliche philosophische Tradition weiterführt, die der Mittelplatoniker Kelsos (*Celsus) in seinem ἀληθὴς λόγος, ‚Wahres Wort' oder ‚Wahre Rede', vertreten hat (176/80 nC.; J.-C. Fredouille, Art. Heiden: o. Bd. 13, 1135f). Die philosophische Frage nach der Wahrheit, die den Anfang der Sophistik kennzeichnet (Protagoras' Schrift ‚Wahrheit', Aletheia; zu diesem u. entsprechenden Buchtiteln E. Schmalzriedt, Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel [1970] 64/72. 126f$_{21}$), trat während der Kaiserzeit infolge der Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Christen neu ins allgemeine Bewußtsein (vgl. Joh. 18, 37f). – Der Inhalt der Invektive des H. gegen das Christentum läßt sich noch in groben Umrissen aus einer Gegenschrift des Eusebius, die bald nach dem Erscheinen des (umgearbeiteten?) ‚Philalethes' herauskam, u. aus Laktanz, beide Zeitgenossen des H., erkennen (inst. 5, 2, 13/3, 26 [406/11]). Die im Codex Arethae (Paris. gr. 451) vJ. 914 enthaltene apologetische Schrift des Eusebius trägt dort den Titel ‚Gegen die Schriften Philostrats zu Ehren des Apollonios wegen des von H. vollzogenen Vergleichs zwischen ihm u. Christus' (SC 333, 98). Photios bietet einen kürzeren Titel ‚Gegen die Reden des H. für Apollonios v. Tyana' (bibl. cod. 39, 8a [1, 23 Henry]). H. hat demnach in seinem Werk *Apollonios v. Tyana als den Heiland der Heiden dem christl. Heiland gegenübergestellt u. zwar als erster, wie Eus. c. Hierocl. 1 (SC 333, 100) betont, wobei H. sich auf die noch erhaltene Vita Apollonii des Philostrat gestützt hat (zu Apollonios H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 249/51). Sein Ziel war nachzuweisen, daß Jesus lediglich Mensch war (Bauer 457) u. zu zeigen, daß Apollonios gleiche u. größere Wunder als Jesus vollbracht hat (Lact. inst. 5, 3, 7 [407]). Eusebius beschränkt sich anders als Laktanz nur auf den Apollonios-Aspekt. Für die Widerlegung der übrigen Vorwürfe, die H. wörtlich aus anderen Schriften wie ein gemeiner Plagiator entnommen habe, verweist Eusebius den Widmungsempfänger auf Origenes' Contra Celsum (c. Hierocl. 1 [98. 100]). Daß Eusebius hier von Porphyrios schweigt, der in Adv. Christianos Apollonios mit Jesus neben Apuleius vergleichend genannt hat (frg. 4 Harn.: Hieron. in Ps. 81, 225 [CCL 78, 89]), läßt sich verschieden deuten: Entweder hat er zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Gegenschrift das Werk des Porphyrios nicht gekannt oder vergessen, daß dieser bereits den Vergleich gebracht hatte, oder er hielt den Hinweis darauf wegen der Kürze für nicht wichtig genug, um ihn in einem Atem mit den Darlegungen des H. zu nennen. H. steht mit seinem wertenden Vergleich in einer forschungsgeschichtlichen Richtung, die mit Kelsos beginnt u. bis heute ihre Verteidiger gefunden hat: Jesus v. Nazareth sei nicht der Sonderfall in der Geschichte der religiösen Ausnahmemenschen; als Wundertäter gehöre er in die Reihe der charismatisch Begabten. H. nennt als Beispiele aus der griech. Religionsgeschichte Aristeas v. Prokonnesos u. Pythagoras (Eus. c. Hierocl. 2 [100. 102]). Beide hatte bereits Kelsos zum Vergleich herangezogen (Orig. c. Cels.: GCS Orig. 1/2, 440. 448 Reg. s. v.; Bauer 466; Betz aO. 242/4. 257/9). H. betont weiter den Gegensatz zwischen der Aufnahme, die Apollonios bei den Altgläubigen u. Jesus bei seinen Schülern gefunden habe. Apollonios sei für einen Mann gehalten worden, der den Göttern lieb war, während die Christen in ihrer Oberflächlichkeit Jesus Gott nannten (Eus. c. Hierocl. 2 [102]). Wie H. bemerkt hat, wurde

aber auch Apollonios von einigen als Gott angesehen u. sein Bildnis unter dem Namen des ‚Übelabwehrers' Herakles ‚bis heute', d. h. bis zum Anfang des 4. Jh., von den Ephesiern verehrt (Lact. inst. 5, 3, 14 [408f]; zum Epigramm auf Apollonios in Adana, das ihn als göttlichen Retter feiert, F. Graf, Maximos v. Aigai: JbAC 27/28 [1984/85] 71; Forrat 215/9). – Den Christen wirft H. Unzuverlässigkeit (εὐχέρεια) u. Oberflächlichkeit (κουφότης) vor (Eus. c. Hierocl. 4 [108] u. ö.; Forrat $103_4$), während Eusebius H. der Leichtgläubigkeit bezichtigt, weil er Philostrats Darstellung als geschichtlich angenommen habe (c. Hierocl. 20 [144]). Die Schüler Jesu prangert H. als Lügner, Ungebildete (Arnob. nat. 1, 58f) u. Zauberer (Goëten) an, wobei Petrus u. Paulus genannt werden (Eus. c. Hierocl. 2 [102]; Lact. inst. 5, 2, 17 [406]; Bauer 455. 464). Ihnen stellt H. die aus Philostrat bekannten Schüler des Apollonios, Maximos v. Aigai u. Damis, als lautere Zeugen des Lebens des Apollonios gegenüber (Eus. c. Hierocl. 2 [102. 104]; zu den Quellen Philostrats ebd. 3 [104]; Graf aO. 65/73). – Da die Streitschrift des H. zwei Bücher umfaßte, dürften die allgemeiner gehaltenen Vorwürfe im 1. Buch u. der Vergleich mit Apollonios im 2. Buch gestanden haben. Zu den grundsätzlichen Bedenken gegen die christl. Überlieferung gehört der Vorwurf der Unwahrheit der Hl. Schrift. Als Beweis berief sich H. auf tatsächliche oder scheinbare Widersprüche des NT, das er so gut kannte, daß man ihn für einen abgefallenen Christen hätte halten können (Lact. inst. 5, 2, 14 [406]; H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien [1971] 18f). Ohne Parallele ist die Mitteilung, Jesus sei von den Juden vertrieben worden, habe neunhundert Männer um sich geschart u. Räubereien begangen (Lact. inst. 5, 3, 4 [407]). Hier dürfte H. Jesus mit einem der Messiasprätendenten des 1. Jh. nC. in Palästina verwechselt haben (Bauer 468; vgl. M. Hengel, Die Zeloten[2] [1976] Reg. s. v. Messias; E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 2 [Edinburgh 1979] 488/554: ‚Messianism'). Den Vorwurf, Jesus sei Zauberer gewesen, wird er wohl in beiden Büchern mehrmals erhoben haben (Lact. inst. 5, 3, 9. 19 [408f]; Bauer 465). Laktanz bezeichnet den Ton im Vergleich mit dem des unbekannten bithynischen Philosophen als ‚bissiger' (inst. 5, 2, 12 [405f]), obwohl die Streitschrift nicht ‚gegen', sondern ‚an' die Christen gerichtet war (ebd. 5, 2, 13 [406]). Am Schluß bekannte sich H. zum Glauben an die ererbten Götter u. beendete sein Werk mit einem hymnischen Lobpreis des höchsten Gottes (ebd. 5, 3, 25 [410f]; s. u. Sp. 108f). – Umstritten u. unsicher ist der erstmals von L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius (Paris 1877) 17/22 unternommene Versuch, eine weitere christl. Apologie als Zeugen für die verlorene Schrift des H. zu beanspruchen, nämlich den ‚Apokritikos oder Monogenes' des Makarios Magnes (um 400 nC.) mit den dort zitierten Äußerungen eines namenlos bleibenden heidn. christenfeindlichen Philosophen. A. v. Harnack, der diese Frg. vielmehr für das Werk Adv. Christianos des Porphyrios beansprucht hat, konnte die Forschung mit seiner These über ein halbes Jahrhundert beherrschen (vgl. Bardenhewer 4, 192f; Labriolle, Réact. 244/8 u. a.). Erst infolge des Einspruchs von S. Pezzella u. T. D. Barnes ist eine neue Lage geschaffen (Porphyry, Against the Christians: JournTheolStud NS 24 [1973] 424/42; Meredith 1126f). Allerdings ist mit Widerlegung der Porphyrios-Hypothese Harnacks die H.-These Duchesnes noch nicht bewiesen (vgl. aber das H.-Frg. bei Lact. inst. 5, 3, 9 [408] mit dem angeblichen Porphyrios-Frg. 63 Harn. bei Macar. Magn. apocrit. 3, 1 [52 Blondel]). Tatsächlich wird wohl mit einer größeren Anzahl christenfeindlicher Schriften gerechnet werden müssen, als uns bekannt ist. So berichtet Laktanz von einem Philosophen, der zu seiner Zeit mit H. in Nikomedien lebte u. ‚drei Bücher gegen die Religion u. den Namen der Christen' verfaßt hat (inst. 5, 2, 2/11 [403f]). Der Name dieses Philosophen, der in griechischer Sprache geschrieben haben wird, ist unbekannt, sein Werk nur ganz undeutlich erkennbar. Die Zeit der Tetrarchie war anscheinend reicher an derartiger Literatur, als wir aus den erhaltenen Quellen noch entnehmen können. Dies beweisen auch die verlorenen, weil beseitigten, gefälschten christenfeindlichen Pilatusakten, die Maximinus Daia zur Zeit des H. u. seiner Präfektur in Ägypten verbreiten ließ (W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 243).

*C. Bedeutung.* H. stand dem Neuplatonismus zumindest nahe, wie der von Laktanz mitgeteilte Schluß seines Werkes zeigt (inst. 5, 3, 24/6 [410f]). In diesem Lobpreis des höchsten Gottes bestehen aber auch Übereinstimmungen zu Auffassungen des geschichtli-

Apollonios v. Tyana, der Neupythago-
var (vgl. E. Norden, Agnostos Theos[2]
39f. 343/6 zu seinem Frg. aus De sacri-
– Wenn auch H. auf den Bahnen wei-
nt, die Kelsos u. Porphyrios gewiesen
, so ist er doch darin selbständig, daß
en geschichtlichen göttlichen Menschen
u einen Mann, der nur wenige Lebens-
nach Jesus gelebt hat, ausführlich dem
er u. Wundertäter von Nazareth gegen-
tellt. Weniger kritisch als Porphyrios,
läßt er es aber, seine Hauptquelle, die
onios-Vita Philostrats, auf ihre ge-
ntliche Zuverlässigkeit zu befragen. Die
Kelsos übernommene u. weitergeführte
onsgeschichtliche Methode besitzt bei
Unvollkommenheit, die ihr aufgrund des
nischen Ansatzes anhaftet, zukunftswei-
e Wirkung. H. ist neben Kaiser Julian
der einzige Christenverfolger, der es
endig fand, sein Tun vor sich selbst u.
Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Mittelbar
seine Schrift Laktanz zu seinen Divinae
tutiones angeregt (Lact. inst. 5, 4, 1
; Bardenhewer 2, 531).

ARDENHEWER 3, 13. 247f. – G. BAREILLE,
H.: DThC 6, 2 (1914) 2382/5. – T. D. BAR-
Sossianus H. and the antecedents of the
at persecution': HarvStudClassPhilol 80
6) 239/52. – W. BAUER, Das Leben Jesu im
alter der ntl. Apokryphen (1909). – M.
RAT/É. DES PLACES (Hrsg.), Eusèbe de Cé-
e. Contre H. = SC 333 (Paris 1986) 9/81. –
V. HARNACK, Porphyrius ,Gegen die Chri-
', 15 Bücher = AbhBerlin 1916 nr. 1, bes.
. – A. H. M. JONES/J. R. MARTINDALE/J.
RRIS, The prosopographie of the later Roman
pire 1 (Cambridge 1971) 432. – LABRIOLLE,
act. 306/10. – A. MEREDITH, Porphyry and
an against the Christians: ANRW 2, 23, 2
80) 1119/49. – S. PEZZELLA, Il problema del
TA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ di Porfirio: Eos 52 (1962)
104. – O. SEECK, Art. H. nr. 13: PW 8, 2
13) 1477.

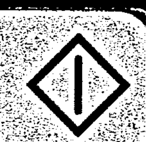
*Wolfgang Speyer.*

**erokles II** (Neuplatoniker).

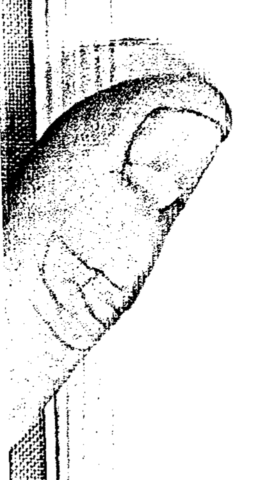


*A. Leben.* Die Lebenszeit des H. kann nur annähernd berechnet werden, einige Einzelheiten gibt Damasc. vit. Isid.: 8/83 Zintzen. Er war in Athen Schüler Plutarchs (gest. 432), veröffentlichte aber wohl schon bald nach 412 in Alexandrien seine Schrift Über die Vorsehung (Elter). Seine Vorlesungen, namentlich die über Platons Gorgias, werden von Damaskios als sehr reichhaltig charakterisiert; aus seinem philosophischen Standpunkt darf man folgern, daß er auch über Aristoteles gelesen hat. Während eines Aufenthaltes in Kpel wurde er verhaftet, gefoltert u. schließlich verbannt; später erhielt er Erlaubnis, nach Alexandrien zurückzukehren u. nahm den Unterricht wieder auf. Weil seine Schüler Aineias u. Theosebios noch im letzten Viertel des Jh. lebten u. wirkten, muß sich seine Lehrtätigkeit wohl bis gegen 450 erstreckt haben.

*B. Werke.* Von den zwei Schriften, die Damaskios zitiert, ist der Kommentar zum Goldenen Gedicht der Pythagoreer vollständig, ein größeres Werk Über die Vorsehung nur in Auszug bei Photios erhalten. – Der Kommentar (hrsg. von F. W. Köhler [1974]; Näheres über Ausgaben u. Übersetzungen bei Köhler, Textgeschichte) bietet sich dar als eine moralische Vorbereitung des Schülers auf das weitere Studium der Philosophie (6, 26/7, 1); demselben Zweck diente in der alexandrinischen Schule gelegentlich auch Epiktets Handbüchlein. Das Gedicht wird natürlich dem System des H. angepaßt; er unterscheidet drei Hauptteile: Z. 1/44 praktische Tugend, 45/66 theoretische Philosophie, 67/71 Kathartik. – In dem Hauptwerk ,Über Vorsehung u. Schicksal u. die Einordnung unseres freien Willens in die göttliche Weltverwaltung' wird in 7 Büchern unter dem Gesichtspunkt eines wesentlichen Lehrstückes das ganze System des H. zuerst positiv dargelegt, dann polemisch u. historisch erörtert. Phot. bibl. cod. 214, 173a 5/40 gibt die Inhaltstafel: Buch I Darstellung der eignen Lehre; Buch II Belege aus Platon; Buch III Widerlegung der Einwände; Buch IV Übereinstimmung mit der (chaldäischen) Orakelliteratur; Buch V mit der vorplatonischen Theologie (Orpheus, Homer); Buch VI mit den wahren Philosophen von Aristoteles bis zu Ammonios; Buch VII mit den Neuplatonikern von



aber auch Apollonios von einigen als Gott angesehen u. sein Bildnis unter dem Namen des ‚Übelabwehrers' Herakles ‚bis heute', d. h. bis zum Anfang des 4. Jh., von den Ephesiern verehrt (Lact. inst. 5, 3, 14 [408f]; zum Epigramm auf Apollonios in Adana, das ihn als göttlichen Retter feiert, F. Graf, Maximos v. Aigai: JbAC 27/28 [1984/85] 71; Forrat 215/9). – Den Christen wirft H. Unzuverlässigkeit (εὐχέρεια) u. Oberflächlichkeit (κουφότης) vor (Eus. c. Hierocl. 4 [108] u. ö.; Forrat $103_4$), während Eusebius H. der Leichtgläubigkeit bezichtigt, weil er Philostrats Darstellung als geschichtlich angenommen habe (c. Hierocl. 20 [144]). Die Schüler Jesu prangert H. als Lügner, Ungebildete (Arnob. nat. 1, 58f) u. Zauberer (Goëten) an, wobei Petrus u. Paulus genannt werden (Eus. c. Hierocl. 2 [102]; Lact. inst. 5, 2, 17 [406]; Bauer 455. 464). Ihnen stellt H. die aus Philostrat bekannten Schüler des Apollonios, Maximos v. Aigai u. Damis, als lautere Zeugen des Lebens des Apollonios gegenüber (Eus. c. Hierocl. 2 [102. 104]; zu den Quellen Philostrats ebd. 3 [104]; Graf aO. 65/73). – Da die Streitschrift des H. zwei Bücher umfaßte, dürften die allgemeiner gehaltenen Vorwürfe im 1. Buch u. der Vergleich mit Apollonios im 2. Buch gestanden haben. Zu den grundsätzlichen Bedenken gegen die christl. Überlieferung gehört der Vorwurf der Unwahrheit der Hl. Schrift. Als Beweis berief sich H. auf tatsächliche oder scheinbare Widersprüche des NT, das er so gut kannte, daß man ihn für einen abgefallenen Christen hätte halten können (Lact. inst. 5, 2, 14 [406]; H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien [1971] 18f). Ohne Parallele ist die Mitteilung, Jesus sei von den Juden vertrieben worden, habe neunhundert Männer um sich geschart u. Räubereien begangen (Lact. inst. 5, 3, 4 [407]). Hier dürfte H. Jesus mit einem der Messiasprätendenten des 1. Jh. nC. in Palästina verwechselt haben (Bauer 468; vgl. M. Hengel, Die Zeloten² [1976] Reg. s. v. Messias; E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 2 [Edinburgh 1979] 488/554: ‚Messianism'). Den Vorwurf, Jesus sei Zauberer gewesen, wird er wohl in beiden Büchern mehrmals erhoben haben (Lact. inst. 5, 3, 9. 19 [408f]; Bauer 465). Laktanz bezeichnet den Ton im Vergleich mit dem des unbekannten bithynischen Philosophen als ‚bissiger' (inst. 5, 2, 12 [405f]), obwohl die Streitschrift nicht ‚gegen', sondern ‚an' die Christen gerichtet war (ebd. 5, 2, 13 [406]). Am Schluß bekannte sich H. zum Glauben an die ererbten Götter u. beendete sein Werk mit einem hymnischen Lobpreis des höchsten Gottes (ebd. 5, 3, 25 [410f]; s. u. Sp. 108f). – Umstritten u. unsicher ist der erstmals von L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius (Paris 1877) 17/22 unternommene Versuch, eine weitere christl. Apologie als Zeugen für die verlorene Schrift des H. zu beanspruchen, nämlich den ‚Apokritikos oder Monogenes' des Makarios Magnes (um 400 nC.) mit den dort zitierten Äußerungen eines namenlos bleibenden heidn. christenfeindlichen Philosophen. A. v. Harnack, der diese Frg. vielmehr für das Werk Adv. Christianos des Porphyrios beansprucht hat, konnte die Forschung mit seiner These über ein halbes Jahrhundert beherrschen (vgl. Bardenhewer 4, 192f; Labriolle, Réact. 244/8 u. a.). Erst infolge des Einspruchs von S. Pezzella u. T. D. Barnes ist eine neue Lage geschaffen (Porphyry, Against the Christians: JournTheolStud NS 24 [1973] 424/42; Meredith 1126f). Allerdings ist mit Widerlegung der Porphyrios-Hypothese Harnacks die H.-These Duchesnes noch nicht bewiesen (vgl. aber das H.-Frg. bei Lact. inst. 5, 3, 9 [408] mit dem angeblichen Porphyrios-Frg. 63 Harn. bei Macar. Magn. apocrit. 3, 1 [52 Blondel]). Tatsächlich wird wohl mit einer größeren Anzahl christenfeindlicher Schriften gerechnet werden müssen, als uns bekannt ist. So berichtet Laktanz von einem Philosophen, der zu seiner Zeit mit H. in Nikomedien lebte u. ‚drei Bücher gegen die Religion u. den Namen der Christen' verfaßt hat (inst. 5, 2, 2/11 [403f]). Der Name dieses Philosophen, der in griechischer Sprache geschrieben haben wird, ist unbekannt, sein Werk nur ganz undeutlich erkennbar. Die Zeit der Tetrarchie war anscheinend reicher an derartiger Literatur, als wir aus den erhaltenen Quellen noch entnehmen können. Dies beweisen auch die verlorenen, weil beseitigten, gefälschten christenfeindlichen Pilatusakten, die Maximinus Daia zur Zeit des H. u. seiner Präfektur in Ägypten verbreiten ließ (W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 243).



*C. Bedeutung.* H. stand dem Neuplatonismus zumindest nahe, wie der von Laktanz mitgeteilte Schluß seines Werkes zeigt (inst. 5, 3, 24/6 [410f]). In diesem Lobpreis des höchsten Gottes bestehen aber auch Übereinstimmungen zu Auffassungen des geschichtli-

chen Apollonios v. Tyana, der Neupythagoreer war (vgl. E. Norden, Agnostos Theos[2] [1923] 39f. 343/6 zu seinem Frg. aus De sacrificiis). – Wenn auch H. auf den Bahnen weitergeht, die Kelsos u. Porphyrios gewiesen hatten, so ist er doch darin selbständig, daß er einen geschichtlichen göttlichen Menschen u. dazu einen Mann, der nur wenige Lebensalter nach Jesus gelebt hat, ausführlich dem Lehrer u. Wundertäter von Nazareth gegenüberstellt. Weniger kritisch als Porphyrios, unterläßt er es aber, seine Hauptquelle, die Apollonios-Vita Philostrats, auf ihre geschichtliche Zuverlässigkeit zu befragen. Die von Kelsos übernommene u. weitergeführte religionsgeschichtliche Methode besitzt bei aller Unvollkommenheit, die ihr aufgrund des polemischen Ansatzes anhaftet, zukunftsweisende Wirkung. H. ist neben Kaiser Julian wohl der einzige Christenverfolger, der es notwendig fand, sein Tun vor sich selbst u. der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Mittelbar hat seine Schrift Laktanz zu seinen Divinae Institutiones angeregt (Lact. inst. 5, 4, 1 [411]; Bardenhewer 2, 531).

BARDENHEWER 3, 13. 247f. – G. BAREILLE, Art. H.: DThC 6, 2 (1914) 2382/5. – T. D. BARNES, Sossianus H. and the antecedents of the ‚great persecution‘: HarvStudClassPhilol 80 (1976) 239/52. – W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909). – M. FORRAT/É. DES PLACES (Hrsg.), Eusèbe de Césarée. Contre H. = SC 333 (Paris 1986) 9/81. – A. v. HARNACK, Porphyrius ‚Gegen die Christen‘, 15 Bücher = AbhBerlin 1916 nr. 1, bes. 27/9. – A. H. M. JONES/J. R. MARTINDALE/J. MORRIS, The prosopographie of the later Roman empire 1 (Cambridge 1971) 432. – LABRIOLLE, Réact. 306/10. – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1119/49. – S. PEZZELLA, Il problema del ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ di Porfirio: Eos 52 (1962) 87/104. – O. SEECK, Art. H. nr. 13: PW 8, 2 (1913) 1477.

*Wolfgang Speyer.*

**Hierokles II** (Neuplatoniker).



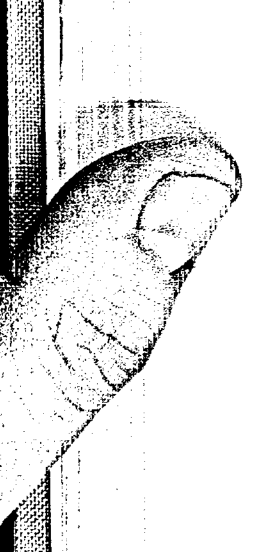
*A. Leben.* Die Lebenszeit des H. kann nur annähernd berechnet werden, einige Einzelheiten gibt Damasc. vit. Isid.: 8/83 Zintzen. Er war in Athen Schüler Plutarchs (gest. 432), veröffentlichte aber wohl schon bald nach 412 in Alexandrien seine Schrift Über die Vorsehung (Elter). Seine Vorlesungen, namentlich die über Platons Gorgias, werden von Damaskios als sehr reichhaltig charakterisiert; aus seinem philosophischen Standpunkt darf man folgern, daß er auch über Aristoteles gelesen hat. Während eines Aufenthaltes in Kpel wurde er verhaftet, gefoltert u. schließlich verbannt; später erhielt er Erlaubnis, nach Alexandrien zurückzukehren u. nahm den Unterricht wieder auf. Weil seine Schüler Aineias u. Theosebios noch im letzten Viertel des Jh. lebten u. wirkten, muß sich seine Lehrtätigkeit wohl bis gegen 450 erstreckt haben.

*B. Werke.* Von den zwei Schriften, die Damaskios zitiert, ist der Kommentar zum Goldenen Gedicht der Pythagoreer vollständig, ein größeres Werk Über die Vorsehung nur in Auszug bei Photios erhalten. – Der Kommentar (hrsg. von F. W. Köhler [1974]; Näheres über Ausgaben u. Übersetzungen bei Köhler, Textgeschichte) bietet sich dar als eine moralische Vorbereitung des Schülers auf das weitere Studium der Philosophie (6, 26/7, 1); demselben Zweck diente in der alexandrinischen Schule gelegentlich auch Epiktets Handbüchlein. Das Gedicht wird natürlich dem System des H. angepaßt; er unterscheidet drei Hauptteile: Z. 1/44 praktische Tugend, 45/66 theoretische Philosophie, 67/71 Kathartik. – In dem Hauptwerk ‚Über Vorsehung u. Schicksal u. die Einordnung unseres freien Willens in die göttliche Weltverwaltung‘ wird in 7 Büchern unter dem Gesichtspunkt eines wesentlichen Lehrstückes das ganze System des H. zuerst positiv dargelegt, dann polemisch u. historisch erörtert. Phot. bibl. cod. 214, 173a 5/40 gibt die Inhaltstafel: Buch I Darstellung der eignen Lehre; Buch II Belege aus Platon; Buch III Widerlegung der Einwände; Buch IV Übereinstimmung mit der (chaldäischen) Orakelliteratur; Buch V mit der vorplatonischen Theologie (Orpheus, Homer); Buch VI mit den wahren Philosophen von Aristoteles bis zu Ammonios; Buch VII mit den Neuplatonikern von

Ammonios bis Plutarch. Der vorhergehende Abschnitt (214, 171b 33/173a 4) enthält einen Überblick der Lehre auf Grund des 1. Buches, während Phot. bibl. cod. 251, 460b 21/466b 24 aus längeren wörtlichen Auszügen aus den Büchern I/III besteht.

*C. Lehre. I. Gott.* Statt des altplatonischen Gegensatzes zwischen dem Intelligiblen u. dem Sinnlichen, der auch noch die plotinische Stufungslehre beherrscht, ist bei H. die Scheidelinie zwischen Gott u. Schöpfung entscheidend. Es gibt im eigentlichen Sinne nur einen Gott, den Schöpfer, Vater u. König, der nur durch seinen Willen alles Unsichtbare u. Sichtbare aus dem Nichts erschaffen hat (Phot. bibl. cod. 214, 172a 22/6. 40/2; Hierocl. in Carm. Aur. 8, 8/19; 18, 20/2). Die Lehre von einer präexistenten Materie wird ausdrücklich bestritten (Phot. bibl. cod. 251, 460b 23/461a 23), die Formel Erschaffung ‚kraft seines Wesens' (κατ' οὐσίαν) zwar anerkannt, aber doch so umschrieben, daß Emanation oder Schöpfungszwang ausgeschlossen ist (ebd. 463b 30/8). Weil Weisheit ihrer Natur nach Ordnung ist, muß in den Gedanken Gottes eine Abstufung bestehen, in der die Weltordnung vorgebildet ist (Hierocl. in Carm. Aur. 10, 7/15).

*II. Die Schöpfung.* Die geschaffene Wirklichkeit ist zeitlich ohne Anfang u. Ende; sie ist zweistufig, unkörperlich u. körperlich. Die unkörperliche Welt besteht aus drei Rängen von persönlich gedachten Wesen, den ‚Göttern' im Himmel, den Dämonen (auch Engel oder Heroen genannt, bzw. in Engel, Dämonen u. Heroen aufgegliedert) im Äther, den Menschen auf der Erde. Das Merkmal der Götter ist ewig unwandelbare Erkenntnis des Schöpfers, bei den Dämonen ist sie immerdauernd, aber inhaltlich wechselnd, der Mensch verliert sie u. gewinnt sie zurück. Wie die Sterngötter u. die Dämonen hat auch der Mensch einen unsterblichen Körper, das sog. Seelengefährt (αὐγοειδὲς ὄχημα; *Gewand [der Seele]). Die Gesamtheit der vernunftbegabten Wesen samt ihren unsterblichen Körpern ist Bild Gottes; weil jede Gattung ihre eigne Stellung im Schöpfungsplan hat, ist Übergang von der einen zur andern unmöglich (Phot. bibl. cod. 251, 461b 32/462a 28; Hierocl. in Carm. Aur. 8, 16/10, 24; 18, 20/20, 13; 96, 12/21).



*III. Vorsehung u. Schicksal.* Vorsehung ist das göttliche Gesetz, das über alles Ewige im Weltall waltet, also über die unsterblichen Einzelwesen u. über die Gattungen der Tiere, Pflanzen u. leblosen Dinge. Wenn der Mensch, das einzige Wesen, das hierzu im Stande ist, sich aus freiem Willen der göttlichen Verfügung widersetzt, tritt das durch Dämonen vermittelte Schicksal (εἱμαρμένη [*Fatum]) ein, eine besondere Providenz, die durch Vergeltung das Gesetzwidrige wieder in die Weltordnung einfügt. Nur im Bereich der vernunftlosen Schöpfung gibt es Raum für den Zufall, d. h. die akzidentelle Nebenwirkung einer zweckmäßigen Handlung (eine Pflanze stirbt, weil Tiere sich ernähren müssen); des Menschen Lebenslauf ist von der Geburt bis zum Tode bestimmt auf Grund seiner Vergangenheit u. im Hinblick auf seine Zukunft (Phot. bibl. cod. 214, 172a 40/b 4; 251, 462a 29/463b 13. 465a 14/466a 24). Voraussetzung dazu ist die Präexistenz u. das Fortleben der Seele; Reinkarnation ist aus dem genannten Grund nur in menschlicher Gestalt möglich (ebd. 214, 172b 19/173a 4; 251, 461b 1/5; Hierocl. in Carm. Aur. 96, 24/97, 5). Das scheinbare Übel in der physischen Welt wird von der Vorsehung zum besten gewendet; wirkliches Übel ist nur die aus freiem Willen vom Menschen begangene Sünde (ebd. 41, 5/55, 21).

*IV. Ethik.* Philosophie ist Läuterung u. Vollendung des menschlichen Lebens, d. h. Befreiung von der Materie durch die Tugend (praktische Philosophie) u. Gottähnlichkeit durch die Wahrheit (theoretische Philosophie) (Hierocl. in Carm. Aur. 5, 1/7); in einem weiteren Sinne, der beides umfaßt, wird die Tugend definiert als das ‚Bild Gottes in einer vernünftigen Seele' (ebd. 91, 20; vgl. 35, 18/23). Im Gegensatz zum komplizierten Tugendsystem der meisten Neuplatoniker kennt H. nur diese Zweiteilung: einerseits die ethischen oder politischen Tugenden, anderseits die kathartischen oder theoretischen (ebd. 16, 3/7; 48, 1/4; 84, 7/85, 4); die ersteren werden nach dem herkömmlichen Schema der Kardinaltugenden eingeteilt (ebd. 34, 4/41, 5).

*V. Religion.* Die einzige wahre Gottesverehrung ist, Gott zu erkennen u. ihm gleich zu werden (Hierocl. in Carm. Aur. 11, 20/14, 8), also dasselbe wie Philosophie. Das Gebet ist das Mittel, durch das die Seele sich zum Empfang der göttlichen Gaben vorbereitet (ebd. 91, 28/92, 10). Bestimmte Reinigungsriten, in der rechten Weise gebraucht, u. der öffentliche Kultus dienen zur Läuterung des ‚Seelen-

gefährts'. Diese ‚Einweihungslehre' ist mit der politischen Tugend Teil der praktischen Philosophie (ebd. 110, 12/118, 22).

*VI. Die philosophische Tradition.* Die authentische philosophische Überlieferung führt von der chaldäischen Offenbarungslehre über die orphische u. homerische Theologie zu Platon u. Aristoteles. Seitdem ist das Merkmal der wahren Philosophie die Anerkennung der völligen Übereinstimmung zwischen diesen beiden, obschon viele sogenannte Platoniker u. Peripatetiker sie verkannt u. sogar versucht haben, durch bewußte Fälschungen das Gegenteil zu beweisen. Erst **Ammonios (Sakkas), der Lehrer Plotins, hat den einen Sinn ihrer Lehren wieder klar erkannt u. die Einheit der Philosophie wiederhergestellt; ihm gefolgt sind Plotin u. Origenes, Porphyrios u. Jamblichos u. ihre Nachfolger bis Plutarch v. Athen, dem Lehrer des H. (Phot. bibl. cod. 214, 171b 33/172a 22. 172b 4/18. 173a 5/40; 251, 461a 24/39).

*D. Quellen.* Die Frage nach dem Ursprung dieses vereinfachten Neuplatonismus hat einiges Interesse erregt, weil die zentrale Stellung des Ammonios u. die zweimalige Erwähnung des (Neuplatonikers) Origenes (Phot. bibl. cod. 214, 173a 35; 251, 461a 39) die Möglichkeit zu eröffnen schienen, über H. u. Origenes zu dem rätselhaften Ammonios durchzudringen. Wichtiges Vergleichsmaterial bietet dabei die etwas verschiedene Fassung, die Proklos ungefähr ein halbes Jh. später von der platonischen Tradition gibt (theol. Plat. 1, 1): Wiederbelebung des verschollenen Platonismus durch Plotin, Fortsetzung durch Amelios u. Porphyrios, Jamblichos u. Theodoros, endlich durch Syrianos. Anlaß, den Namen des Origenes zu streichen, war gerade seine Lehre von dem Demiurgen als höchstem Gott (in der Schrift ‚Nur der König ist Bildner'; vgl. Orig. frg. 2. 7 Weber). Umgekehrt war das für H. wohl der Grund, Origenes so nachdrücklich hervorzuheben, u. die Frage liegt auf der Hand, ob das der Kernpunkt der von Ammonios behaupteten Übereinstimmung zwischen Platon u. Aristoteles gewesen sein kann. Auch andere Lehren des H. könnten dann denselben Ursprung haben. Leider hatte Heinemann den unglücklichen Einfall, den Abschnitt Phot. bibl. cod. 251, 461b 1/31 (mit den Parallelstellen in cod. 214) als Referat über Ammonios in Anspruch zu nehmen, obwohl er als Exzerpt aus H. vorgelegt wird u. deutlich dessen Lehre wiedergibt. Die wirkliche Frage nach dem möglichen Einfluß von Ammonios u. Origenes auf H. selbst wird dadurch nur getrübt. Erst Theiler hat durch den Nachweis schlagender terminologischer u. sachlicher Übereinstimmungen zwischen H. u. dem Christen Origenes die Abhängigkeit des H. entweder von Ammonios selbst oder von einem seiner Schüler annehmbar gemacht. Weil, wie gesagt, die Sukzession auch für H. über Syrien u. Athen läuft, kann diese Lehre ihn nicht durch eine lebendige alexandrinische Schultradition erreicht haben; vielmehr muß er sie durch schriftliche Überlieferung gekannt haben. Die von Koch schon früher angenommene unmittelbare Beeinflussung durch den Christen Origenes wird von Theiler mit guten Gründen verworfen. Von uns bekannten Philosophen bleiben dann Ammonios, der Neuplatoniker Origenes u. Porphyrios übrig. Im letzteren Falle müßte das ganze System auf ein Referat einer durch Porphyrios selbst abgelehnten Lehre beruhen. Theiler tritt für Ammonios selbst ein u. nimmt als direkte Quelle die von Priskian (solut. ad Chrosr. prooem.: Suppl. Aristot. 1, 2, 42, 15f) zitierte Collectio Ammonii scholarum eines Theodotos an, wobei die Identität dieses Ammonios mit dem Lehrer Plotins immerhin fraglich bleibt. Schriften des Neuplatonikers Origenes will Eunapios (vit. soph. 4, 2, 1) noch aE. des 4. Jh. gelesen haben; auch Proklos (theol. Plat. 2, 4) kannte die Schrift über den Demiurgen wahrscheinlich noch, trotz Webers Bedenken, daß er sich nur mit der These beschäftigt u. die Begründung rein hypothetisch bespricht; diese Art der Polemik findet sich aber bei Proklos auch sonst.

*E. Verhältnis zum Christentum.* Der historischen Konstruktion des H. kann man keinen klaren Sinn abgewinnen. Wäre der wirkliche Kern der vermeintlichen Übereinstimmung zwischen Platon u. Aristoteles die Theologie des Origenes, so müßten alle Vertreter der Dreihypostasenlehre, also Plotin, Porphyrios, Jamblichos u. sogar Plutarch (Procl. in Plat. Parm. 1059, 3/5) ausscheiden, genau so wie Proklos seinerseits ganz folgerichtig Origenes ausschließt u. Damaskios später H. selbst (vit. Isid.: 62, 5/7 Zintzen). Ein auf Ammonios, Origenes u. H. beschränkter Neuplatonismus konnte aber kaum noch als die ‚unbestrittene Überlieferung' gelten (Phot. bibl. cod. 251, 460a 36/8). Die Absicht ist also wohl, den Neuplatonismus in seiner von H.

vertretenen Abart als den einheitlichen Abschluß der antiken Philosophie u. also den rechtmäßigen Erben des akademischen wie des peripatetischen Schulbetriebes darzustellen. Die Wahl aber gerade dieser Form des Platonismus ist ein wohlüberlegter Annäherungsversuch an die christl. Gedankenwelt. – Es gilt dabei nicht in erster Linie, Konflikten aus dem Wege zu gehen; H. hat davon seinen Teil gehabt, u. er gibt sich keine Mühe, seine Zugehörigkeit zur antiken Tradition zu verheimlichen. Das Entscheidende war vielmehr, ein System auszuarbeiten, das für die gemischte alexandrinische Hörerschaft sinnvoll war. Man denke dabei nicht nur an die überzeugt heidnischen oder christlichen Studenten, sondern vor allem an zwei bedeutende Zwischengruppen: einerseits die jungen Leute aus christlicher Familie, die sich durch Aufschub der Taufe sowohl etwas mehr moralische Bewegungs- als auch eine gewisse Denkfreiheit vorbehielten; anderseits Söhne der nichtchristl. Elite, die mit dem Gedanken an einen späteren Übertritt mehr u. mehr vertraut wurden. Es fällt auf, daß nahezu alle Lehren, in denen H. von den gangbaren christl. Auffassungen abweicht (u. gegen die sich später die Kritik des Photios u. des Arethas richtet), damals noch irgendwie als offene Fragen gelten konnten: namentlich die noch vereinzelt von den Origenisten behaupteten (oder wenigstens ihnen zugeschriebenen) Lehren von der Präexistenz u. Reinkarnation der Menschenseele u. von der Beseeltheit der Himmelskörper. Die letztere Frage wird noch um 600 oder später von einem in Kpel lehrenden Christen als unentschieden bezeichnet (PsElias in Porph. introd. 34, 27 [L. G. Westerink, PsElias (Amsterdam 1967) 88; vgl. ebd. XIV f]). Die Ewigkeit der Welt behauptet auch noch Boethius (cons. 5, 6, 14 [CSEL 67, 121]).



*F. Nachleben.* Von den Werken des H. ist die Schrift Über die Vorsehung bald nach Photios verschollen, der Kommentar zum Goldenen Gedicht jedoch blieb wegen seiner christianisierenden Theologie u. Ethik bis ins 18. Jh. ein vielgelesenes Erbauungsbuch; Reste einer christl. Versifikation wurden von Nicole herausgegeben. R. Walzers Vermutung (Art. Buruklus: EncIslam 1 [1960] 1340), der dem Proklos zugeschriebene arabische Kommentar zum Carmen Aureum im Cod. Escor. arab. 888 habe etwas mit H. zu tun, hat sich als unrichtig erwiesen. Nachhaltig war die Wirkung des H. (soweit wir wissen) als Begründer der spezifisch alexandrinischen Form des Neuplatonismus (Praechter). Der neuerdings von I. Hadot versuchte Nachweis, daß es einen solchen alexandrinischen Neuplatonismus überhaupt nicht gebe, ist gerade im wesentlichen Punkt der Theologie des H. nicht gelungen. Zwar hat sie überzeugend gezeigt, daß manche von Praechter als alexandrinisch betrachtete Lehrsätze in Wirklichkeit von dem athenischen Standpunkt gar nicht verschieden sind; daß aber für H. der Weltbildner auch der höchste Gott ist, wird an den o. Sp. 111 angeführten Stellen eindeutig ausgesprochen. Ammonios Hermeiu, Schüler des Proklos, ist ein halbes Jh. später dem H. auf diesem Weg gefolgt, u. hinfort ist ‚der Demiurg' in Alexandrien nicht irgend eine niedere Hypostase, sondern einfach ‚Gott'. Im 6. Jh. geht der platonische u. aristotelische Unterricht geräuschlos in christliche Hände über.

N. Aujoulat, Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie = Philos. Ant. 45 (Leiden 1986). – H. Dörrie, Ammonios, der Lehrer Plotins: Hermes 83 (1955) 439/77, bes. 459/66. – A. Elter, Zu H. dem Neuplatoniker: RhMus 65 (1910) 175/99. – I. Hadot, Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius (Paris 1978). – F. Heinemann, Ammonios Sakkas u. der Ursprung des Neuplatonismus: Hermes 61 (1926) 1/28, bes. 6/11. – T. Kobusch, Studien zur Philosophie des H. v. Alex. = ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ 27 (1976). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis (1932) 291/301. – F. W. Köhler, Textgeschichte von H.' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer, Diss. Münster (1965). – H. Langerbeck, The philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein: JournHellStud 77 (1957) 67/74. – N. Linley (Hrsg.), Ibn aṭ-Ṭayyib, Proclus' commentary on the Pythagorean Golden Verses (Buffalo 1984). – A. C. Lloyd, The later neoplatonists: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy[2] (Cambridge 1970) 314 f. – G. Nicole, Un traité de morale païenne christianisé (Genève 1892). – K. Praechter, Christlich-neuplatonische Beziehungen: ByzZs 21 (1912) 1/27; Art. H. nr. 18: PW 8, 2 (1913) 1479/87; Schulen u. Richtungen im Neuplatonismus: Genethliakon C. Robert (1910) 105/56. – H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins = VortrDüsseldorf G 260 (1983); Art. Plotinos: PW 21, 1 (1951) 477/81. – W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus = Quell. Stud. Gesch. Philos. 10 (1966) 1/45. – K. O. Weber, Origenes der Neuplatoni-

ker = Zetemata 27 (1962) 52/64. $91_2$. – L. G. WESTERINK, Proclus commentateur des Vers d'Or: G. Boss/G. Seel (Hrsg.), Proclus et son influence (Neuchâtel 1987) 61/78; DERS./B. LAOURDAS, Scholia by Arethas in Vindob. Phil. Gr. 31, 4: Ἑλληνικά 17 (1960 [1962]) 105/31, bes. 121/7. – ZELLER 3, $2^5$ (1923) 812/8.

*Leendert Gerrit Westerink.*

**Hieronymus.**



*A. Einleitung.* Als Bibelübersetzer u. Exeget, Vorkämpfer des Mönchtums u. der Orthodoxie, Gelehrter u. Vermittler zwischen Orient u. Abendland, Antike u. Christentum ist H. (gest. 419 oder 420) der weitaus vielseitigste unter den christl.-lat. Schriftstellern des Altertums u. nächst Augustin auch ihr produktivster (9 Quartbände PL, Augustin: 16). Die Schriften des H. verteilen sich ungleichmäßig auf beide Hauptperioden seines Lebens: Nach Jugendjahren in Stridon wirkte er zunächst meist in bedeutenden Zentren des Römerreiches, Rom, Trier, Antiochien, Kpel u. erneut Rom (bis 385), später in einem Kloster in Bethlehem. Erst in der Mönchszelle entfaltete H. in vollem Umfang seine literarische Tätigkeit, die ihn beinahe zu einem Orakel in der lat. Christenheit machte. Verzeichnisse der Schriften: in Zeitfolge Hieron. vir. ill. 135 (bis 392), in alphabetischer Folge ThesLL Index; nach Inhalt u. Gattung Grützmacher 1, 1/40; Cavallera 1, 2, 153/65: ‚Regesta Hieronymiana'. Die Hss. (erst zu einem geringeren Teil für die Ausgaben verwendet) verzeichnet B. Lambert, Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. La tradition manuscrite des œuvres de S. Jérôme 1/4 = Instrum. patrist. 55 ('s Gravenhage/Steenbrugge 1960/72).

*B. Leben u. Werk. I. Quellen u. Chronologie.* Im Gegensatz zu *Ambrosius u. *Augustinus hat H. keinen antiken Biographen (u. Sammler seiner Schriften) gefunden. Die mittelalterl. H.-Viten (BHL 3870. 3869 = Clavis $PL^2$ 622f) sind insgesamt unbedeutend. Dafür geben seine eigenen Werke, unsere fast einzigen Erkenntnisquellen, reiche Auskunft. Kaum ein anderer Autor des Altertums spricht so gern u. eingehend von sich selbst u. seinen Schriften, nicht nur in Briefen, sondern auch in Vorreden, Streitschriften u. sogar in den Bibelkommentaren. Die Daten in Leben u. Werk des H. lassen sich oft nur approximativ, mitunter mit gewissem Spielraum, feststellen. Um die Chronologie hat sich vor allem Cavallera Verdienste erworben; sein chronologisches System (‚Regesta Hieronymiana'; s. o.) wird, mit dem nötigen Vorbehalt, folgenden Zeitangaben zugrunde gelegt.

*II. Bis zJ. 385. a. Jugend- u. Studienjahre.* Geboren wurde H. in einer christl. Grundbesitzerfamilie in Stridon, quod a Gothis evolsum Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit (Hieron. vir. ill. 135; Lokalisierung unsicher, vgl. Cavallera 1, 2, 67/71; Lit.: Antin, Bibliographia nr. 50/63; I. Fodor, Le lieu d'origine de s. Jérôme: RevHistEccl 81 [1986] 498/500). Nach Cavallera 1, 2, 3/12 ist 347 nC. H.' Geburtsjahr, nach anderen bis zu 15 Jahren früher (P. Jay, Sur le date de naissance de s. Jérôme: RevÉtLat 51 [1973] 262/80; A. D. Booth, The date of Jerome's birth: Phoenix 33 [1979] 346/52). Die Studienjahre in Rom, wohl im üblichen Alter von 12 bis 20 Jahren, waren entscheidend für H.' geistige Entwicklung. Er stand sein Leben lang unter dem Bann der kulturellen u. kirchlichen Traditionen Roms. Sein ganzes Schrifttum verrät den brillanten Schüler des Grammatikers u. Rhetors, stolz auf seine Bildung, Sprache u. Dialektik. Oft spricht er von der Schulzeit u. gibt wertvolle Auskünfte über Unterricht, Lehrstoff usw. Zum Lehrer hatte er den Grammatiker Aelius Donatus (F. Lammert, De Hieronymo Donati discipulo = Comment. philol. Ienenses 60, 2 [1922]), Verfasser von Kommentaren zu Terenz (erhalten) u. Vergil sowie von grammatischen, noch im MA viel benutzten Handbüchern (L. Holtz, Donat et la tradition de l'enseignement grammatical [Paris 1981], bes. 37/46: ‚Le plus brillant élève de Donat: s. Jérôme'). Dagegen bezeichnet sich H. nie als Schüler des berühmten Rhetors Marius Vic-



torinus, Autor neuplatonischer u. christlicher Schriften sowie Übersetzer von Arbeiten über aristotelische Logik, der als Christ infolge des julianischen Gesetzes vJ. 362 sein Lehramt niederlegen mußte. Die höhere, in der Schule vermittelte Bildung besaß im Abendland zu dieser Zeit einen ausgeprägt nationalen Charakter. H.' umfassende Kenntnis der profanen Literatur beschränkte sich auf die lat. Klassiker (s. u. Sp. 135f). Mit der griech. Sprache war er lange nicht vertraut, wie sein Mitschüler Rufinus bezeugt (apol. adv. Hieron. 2, 9 [CCL 20, 91]: Ante quam converteretur [scil. zum Mönchsleben], mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus ignorabat); höchstens erste Elemente hatte er gelernt. Beherrschung des Griechischen, die H. zum vornehmsten Vermittler zwischen Orient u. Abendland machte, erlangte er erst in Antiochien u. Kpel (Courcelle, Lettres 37f). Er war u. blieb ein Ciceronianus; in Rom, wo er sich taufen ließ, wurde er zum Christianus, Eigenschaften, die er später als unvereinbar erachten sollte vgl. u. Sp. 120.123).

*b. In Trier.* Nach Abschluß der Studien begab sich H. nach Trier, damals Regierungssitz, vermutlich, um ein öffentliches Amt zu erlangen. Ein kleiner Zug ist bezeichnend für seine intellektuelle Rührigkeit: Er interessierte sich für die Sprache der keltischen Bevölkerung u. konnte später in **Ankyra feststellen, daß die Galater in Kleinasien dieselbe Sprache hatten wie die Treverer (in Gal. comm. 2 praef.; C. Foss: RAC Suppl. 1, 450). Tiefen Eindruck machte auf ihn die Begegnung mit dem aus Ägypten stammenden Mönchswesen. *Gallia war zu dieser Zeit mit Klöstern übersät; Athanasius' berühmte Biographie des Antonius lag in lateinischer Übersetzung vor. Augustinus überliefert, daß zwei junge Beamten in Trier, nachdem sie zufällig die Vita Antonii gelesen hatten, ihre weltliche Laufbahn aufgaben u. Mönche wurden (conf. 8, 6, 15). P. Courcelle bezieht diesen Bericht auf H. u. seinen Gefährten Bonosus (Recherches sur les Confessions de s. Augustin [Paris 1950] 181/7), eine Vermutung mit manchen Unsicherheitsfaktoren. Wie dem auch sei, H. verbrachte viele Jahre in der Heimat u. in **Aquileia in einem Kreis von Gleichgesinnten, ehe er sich zum Mönchsleben entschloß.



*c. In Syrien.* Wie so oft im Leben des H. trat jählings ein Umbruch ein (zu den unsicheren Vermutungen darüber Grützmacher 1, 146/8; Cavallera 1, 2, 75f). Er verließ Vaterhaus u. Freunde u. begab sich in den Orient. In Antiochien fand er freundliche Aufnahme bei einem vornehmen Römer u. Priester, Euagrius, der die Vita Antonii übersetzt hatte (A. Lippold, Art. Euagrius nr. 2: KlPauly 2, 393f; über diese Periode P. Jay, Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche: RevÉtAug 20 [1974] 36/41). Einige Zeit später zog er in die Wüste, nach eigenen Angaben unweit von Chalkis in Nordsyrien, u. schloß sich einer Mönchsgemeinschaft an (I. H. D. Scourfield, Jerome, Antioch, and the desert. A note on chronology: JournTheolStud NS 37 [1986] 117/21; die Historizität des Aufenthalts bei den Mönchen von Chalkis bezweifelt Nautin, H. 304). Dies ist der Wendepunkt in seinem Leben; er blieb künftig dem Mönchsideal treu, ob er nun im Kloster lebte oder nicht. In Verbindung damit steht die radikale Veränderung in seinem Verhältnis zur antiken Literatur, die in dem viel erörterten Bericht (ep. 22, 30) über seinen Traum zum Ausdruck kommt: ‚Meine Bibliothek, die ich in Rom mit großer Mühe zusammengebracht hatte, konnte ich nicht entbehren ... Ich fastete, um Cicero zu lesen; nach Nächten in Tränen über meine Sünde nahm ich Plautus in meine Hand'. Im Fieber u. dem Tod nahe träumte H., daß er vor Gottes Gericht stand u. den Richterspruch hörte: Ciceronianus es, non Christianus; ‚ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum' (Mt. 6, 21 par. Lc. 12, 34). Unter Geißelschlägen flehte er um Erbarmen u. schwor einen Eid: Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. Es liegt kein Grund vor, den Traum in Zweifel zu ziehen; er wird auch anderswo erwähnt, nicht nur von H. selbst, sondern auch von Rufinus, u. hat Jahrzehnte lang auf H.' Haltung zu den Klassikern eingewirkt. In Ermangelung einer genauen Zeitangabe (die Chronologie des Orientaufenthaltes ist überhaupt unsicher) kann man ebensogut an die Zeit in Antiochien wie an den Aufenthalt in der Wüste denken (über den Traum grundlegend Antin, Songe; ferner J. J. Thierry, The date of the dream of Jerome: VigChr 17 [1963] 28/40; P. Lardet, Culte astral et culture profane chez s. Jérôme: ebd. 35 [1981] 328. 330; N. Adkin, Some notes on the dream of St. Jerome: Philol 128 [1984] 119/26). Die erste Begeisterung für das Eremitenleben (ep. 14, 10: o desertum Christi floribus ver-

nans, o solitudo ... o heremus familiari deo gaudens) endete in tiefer Enttäuschung. Keine Bußübungen schützen vor Gewissensqualen oder sinnlichen Begierden; die ungebildeten Mönchsgenossen u. die primitive Lebensweise ließen H. nur um so mehr seine alten Freunde u. ein zivilisiertes Leben vermissen. Er nahm Zuflucht zu vertieftem Studium der Hl. Schrift, flehte die Freunde um Bücher an, war reichlich mit Bibeltexten versehen u. konnte auch abschreiben lassen (ep. 5, 2, 4: habes alumnos qui antiquariae arti serviant). Mühsam erlernte er Hebräisch von einem bekehrten Juden im Kloster (vgl. u. Sp. 134), studierte das AT im Urtext (vgl. ep. 125, 12 vJ. 412) u. legte den Grund zu seiner späteren Tätigkeit als Bibelübersetzer u. Exeget (ebd.: ex amaro semine litterarum dulces fructus capio). Inzwischen hatte der Glaubensstreit in Antiochien, wo drei Bischöfe verschiedener Richtung einander bekämpften, Auswirkung auch in der Wüste; man forderte von H. eine Stellungnahme. Das Eremitenleben wurde ihm unerträglich; es sei besser, so sagt er, unter wilden Tieren zu wohnen als unter solchen Christen (ep. 17, 4, 2). Enttäuscht kehrte er nach Antiochien zurück. Im Zentrum des Glaubensstreites war eine neutrale Haltung gleichfalls unmöglich. H. lag viel daran, nicht von der röm. Kirche abzuweichen; in der Wüste hatte er, freilich ohne Erfolg, Papst Damasus um autoritative Führung ersucht. Er ließ sich nun von dem römisch gesinnten Bischof Paulinus zum Priester weihen unter der Bedingung, daß keine Amtsausübung von ihm gefordert werde u. er Mönch bleiben dürfe (c. Joh. Hieros. 41 [PL 23, 411]). Um diese Zeit entstand wahrscheinlich eine seiner frühesten Schriften, die Vita Pauli (ClavisPL$^2$ 617). Sie ist das erste selbständige lat. Erzeugnis einer zukunftreichen Literaturgattung, der Mönchslegende, u. weist alle ihre charakteristischen Merkmale auf: Verherrlichung der Weltentsagung, Wunderglauben, Erbaulichkeit. In literarischer Hinsicht ist die Schrift gelungen (I. S. Kozik, The first desert hero. St. Jerome's Vita Pauli, ed. with introd., notes and vocabulary [Mount Vernon, N. Y., 1968]; R. Degorski, Edizione critica della ‚Vita Sancti Pauli primi eremitae' di Girolamo [Roma 1987]; vgl. J. B. Bauer, Novellistisches bei H.: WienStud 74 [1961] 130/7; P. C. Hoelle, Commentary on the Vita Pauli of St. Jerome, Diss. Ohio State Univ. [1953]; M. Fuhrmann, Die Mönchsgeschichte des H. Formexperimente in erzählender Literatur: EntrFondHardt 23 [1976] 41/99; H. Kech, Hagiographie als christl. Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. H. [1977]). Als Schriftsteller aber war H. noch zu unerfahren, um Form u. Inhalt in Einklang zu bringen; der affektierte rhetorische Stil steht in grellem Kontrast zur frommen Schlichtheit des Eremiten. In seiner späteren Beurteilung (ep. 52, 1, 2 vJ. 394: in illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis quaedam scolastico flore depinximus) zeigt H. selbst mehr Sinn dafür als Cavallera (1, 1, 44: ‚L'histoire de Paul ... se prêtait admirablement aux descriptions et aux narrations où excellait Jérôme'). Beispiele echter Hagiographie (*Heiligenverehrung II) hat H. weder in dieser Vita noch in den Vitae des Hilarion u. des Malchus gegeben (dazu s. u. Sp. 126). Mit Recht sagt E. Hendrikx, S. Jérôme en tant qu'hagiographe: CiudadDios 181 (1968) 661/7, daß H. ein Heiligenleben im strengen Wortsinn nur in seinem 108. Brief bietet, in dem er Leben u. Tod der hl. Paula beschreibt (‚Epitaphium Sanctae Paulae': Ch. Mohrmann [Hrsg.], Vite dei santi 4 [Milano 1975] 145/237 [Text u. ital. Übers.]; Komm. u. Lit. ebd. 319/69; vgl. Mohrmann: ebd. LI/LXI).



*d. In Kpel.* Auf Antiochien folgte als nächste Station Kpel. Durch seine dort entstandenen Arbeiten wurde H. zum Pionier auf zwei anderen Gebieten. Die Übersetzung der Zeittafeln des *Eusebius zur Weltgeschichte, von H. erweitert mit Notizen über röm. Geschichte u. Literatur sowie fortgesetzt bis zum J. 378 (ClavisPG 3494), versah die Wissenschaft bis tief in das MA hinein mit dem chronologischen Rüstzeug für historische Studien. Seine Übertragung von 45 exegetischen Homilien des Origenes (s. u. Sp. 133) machte den alex. Gelehrten zum ersten Mal in größerem Umfang in lat. Sprache zugänglich. Es war kein Geringerer als *Gregor v. Naz., sein Lehrer der Exegese, der H.' Interesse für Origenes weckte, dessen Bibelkommentaren er in der Folgezeit so viel verdanken sollte.

*e. In Rom.* Nachdem Gregor v. Naz. vom Kpler Bischofsstuhl verdrängt worden war, blieb H. nicht lange in der Stadt. Er begleitete zwei griech. Bischöfe, Paulinus v. Ant. u. *Epiphanius v. Salamis, zu einem Konzil nach Rom. Die drei Jahre (382/84), die er hier verlebte, führten zu einem steilen Aufstieg u.

einem nicht minder tiefen Sturz. Papst Damasus machte den gewandten Mönch, der sowohl mit der griech. u. hebr. Sprache vertraut war wie mit den kirchlichen Verhältnissen im Osten, zu seinem Sekretär (ep. 123, 9; Glaubwürdigkeit bezweifelt von Nautin, H. 305). Es entwickelte sich ein enges Zusammenwirken. Damasus spornte seinen Mitarbeiter zu literarischer Tätigkeit an, erbat sich von ihm Gutachten über exegetische Fragen u. ermunterte ihn zu neuen Übersetzungen (Homilien des Origenes zum Hohenlied, Didymus' De spiritu sancto; vgl. u. Sp. 133; s. aber P. Nautin, Le premier échange épistolaire entre Jérôme et Damase, lettres réelles ou fictives?: FreibZsPhilosTheol 30 [1983] 331/44). Vor allem gab er ihm den ehrenvollen Auftrag, den lat. Bibeltext nach dem Urtext zu revidieren. Von diesem Hauptwerk des H. (Vulgata) lag vor Damasus' Tod die Bearbeitung der Evangelien u. des Psalters vor. ‚Ich war Damasus' Sprachrohr', schildert H. später seine Stellung. ‚Man nannte mich heilig, demütig u. beredt. Nach dem Urteil fast aller wurde ich des höchsten priesterlichen Amtes für würdig erachtet' (ep. 34, 3, 1 vJ. 385). Der Mann, der, besorgt um seine Erlösung, in die Wüste geflohen war, sah Rom mit anderen Augen als einst der Studiosus. Er reagierte heftig auf das großstädtische Leben, den Reichtum u. Luxus, die Weltlichkeit der Christen, der Geistlichen wie der Laien. Es ist bemerkenswert, daß H. hauptsächlich die Verhältnisse innerhalb der Kirche im Auge hatte. Er war in Rom während einer wichtigen Phase im Religionskampf zwischen Christentum u. Heidentum, als das Gesuch des Symmachus u. der heidn. Senatsmajorität, das Victoriabild in der Curia wieder aufstellen zu dürfen, durch Ambrosius vereitelt wurde (G. Gottlieb, Art. Gratianus: o. Bd. 12, 728f mit Lit.). Diese Kontroverse wird von H. niemals berührt. Die einzige Seite des Kulturkampfs zwischen Antike u. Christentum, für die er Interesse bekundet, ist die Frage, ob es mit seiner Religion vereinbar sei, heidnische Autoren zu lesen. Hauptdokumente dieser für ihn immer aktuellen Gewissensfrage (hier nur angedeutet; vgl. Sp. 120.129) sind zwei Briefe aus dieser Zeit, ep. 21 an Damasus u. ep. 22 an Eustochium. Durch sein militantes Christentum erwarb sich H. Anhänger u. auch Feinde in allen sozialen Schichten. Das asketische Ideal hatte schon in den sechziger Jahren Widerhall gefunden in der Damenwelt des röm. Hochadels. Die Propaganda des H. für Gebet u. Schriftlesung, Keuschheit u. Entsagung alles Weltlichen machte ihn zum geistigen Führer in diesen Kreisen. Seine Briefe u. Epitaphien (ep. 23 [über Lea]. 39 [über Blaesilla]. 77 [über Fabiola]. 108 [über Paula] u. 127 [über Marcella]) bieten lebendige, eindrucksvolle Frauenporträts (dazu Grützmacher 1, 225/69). Da ist die intellektuelle Marcella, die sich dem Bibelstudium hingab, Hebräisch lernte u. mit ihrer Wißbegierde sogar die Lehrer ermüdete. Da ist die gefühlvolle Paula mit ihren Töchtern Blaesilla u. Eustochium, die sich strengster Askese unterwarfen, fastend, wie Büßerinnen gekleidet u. ihren Reichtum den Armen gebend. Im Brief an die junge Eustochium predigt H. das Evangelium der Jungfräulichkeit mit ebenso großem stilistischem Raffinement wie Mangel an menschlichem Gefühl. Glorifizierung der Virginität auf Kosten der Ehe ist auch ein Hauptthema der Streitschrift De perpetua virginitate Mariae adv. Helvidium vJ. 383 (ClavisPL$^2$ 609). Die Beurteilung dieser Schrift durch die Theologen schwankt nach dem dogmatischen Standpunkt (Grützmacher 1, 271: ‚die sachliche Widerlegung ist recht schwach'; Cavallera 1, 1, 98f: ‚sa réplique est un traité fort remarquable', ‚brillante défense'). Abgesehen von solchen Gesichtspunkten ist diese Streitschrift (gleich allen folgenden) ein Produkt der Rhetorenschule, wie H. selbst unterstreicht (virg. Mar. 22: Rhetoricati sumus et in morem declamatorum paululum lusimus). Mit derselben Glut u. Rücksichtslosigkeit, mit der er Askese predigte, brandmarkte H. alles, das zu seinem Moralkodex in Widerspruch stand: Den Luxus der Reichen, die Koketterie der Frauen, die Scheinheiligkeit (*Heuchelei) der Mönche, die Verweltlichung u. *Habsucht der Geistlichen. Seine Waffe ist die Satire: ‚H. war von Natur ein geborener Satiriker; an Witz, sicherer Beobachtung u. literarischer Gewandtheit, aber auch an Bissigkeit u. Bosheit hat er auch in seinem streitsüchtigen Jh. nicht seinesgleichen' (H. Hagendahl, Rez. Wiesen: Gnomon 40 [1968] 582). Daß seine scharf gezeichneten Sittenbilder ihm überall Feinde schufen, war ihm kaum klar, solange er im Papst einen Beschützer hatte. Nach Damasus' Tod (11. XII. 384) aber brach die Entrüstung gegen H. los. Sie wurde so stark, daß er nicht in Rom bleiben konnte. Im August 385 segelte er von Ostia ab u. kehrte in den

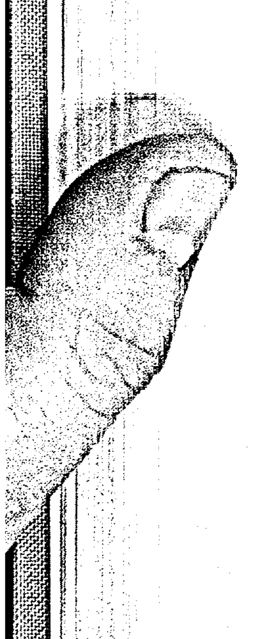


Orient zurück; Rom, das sündige ‚Babylon' (interpr. Didym. spir. praef.: PL 23, 107 A), sah er niemals wieder. Aufgrund dunkler Andeutungen des Rufinus, die H. ebenso dunkel beantwortet (adv. Rufin. 3, 21 f vJ. 402), hat man diesen Entschluß einer kirchlichen Untersuchung oder Entscheidung gegen ihn zugeschrieben (Cavallera 1, 2, 86/8). Das bleibt aber Vermutung. H.' eigene Briefe belegen hinreichend seine mißliche Lage: ‚Man nannte mich einen Frevler, überladen mit Schande, ein Chamäleon, einen Lügner u. Betrüger von satanischer Listigkeit', heißt es im letzten Brief vor der Abreise (ep. 45). Man verdächtigt sein Verhältnis zu den adligen Damen, die er für die Askese gewonnen hatte. Noch nach dreißig Jahren kommt er auf die Erbitterung zurück, die der ‚libellus virginitatis' erregte (ep. 130, 14, 4). Aus Furcht, daß die Propaganda für Virginität sie der Nachkommenschaft berauben werde, gerieten die adligen Herren Roms in Wut: consurgunt proceres, heißt es ep. 54, 2, 2 (um 394), et adversum epistulam meam turba patricia detonabit me magum, me seductorem clamitans et in terras ultimas asportandum. In einem gleichzeitigen Brief trägt H. Bedenken, das Mönchsleben nochmals zu preisen et confodiendum me linguis omnium prodere (ep. 52, 17, 1). Mondäne christl. Frauen hatten allen Anlaß zum Ärger über seine Vergleiche zwischen ihnen u. den aristokratischen Büßerinnen, ein Lieblingsthema, das nicht einmal im Abschiedsbrief fehlt; daß Frauen wie Paula u. Eustochium sich an häuslicher Arbeit niedrigster Art beteiligten (ep. 66, 13, 2), mußte als Umsturz der sozialen Ordnung erscheinen. Der Klerus u. vor allem die Bischöfe bekamen ebenfalls ihren Teil (dazu Wiesen 65/112: ‚The church and the clergy'). H. tut sich hervor in grotesker Ausmalung ihrer Fehler; unter seinen Zeitgenossen galt er offenbar als der Klerusnörgler schlechthin. Als Sulpicius Severus einmal auf die Hoffart der Geistlichkeit zu sprechen kommt, bricht er ab mit den Worten: verum haec describenda mordacius beato viro Hieronymo relinquamus (dial. 21, 5). Die Kritik findet sich nicht nur in Briefen u. moralisierenden Traktaten, sondern sogar in Bibelkommentaren; der Kommentar zum Brief an die Epheser, geschrieben nur einige Jahre nach dem Verlassen Roms u. wohl auf dortigen Erfahrungen fußend, übertrifft alle anderen an scharfen Angriffen auf den Klerus (Wiesen 99 f).

*III. Die Jahre 385/419 (420?) in Bethlehem. a. Erste Schriften.* Im J. 386 läßt H. sich in Bethlehem nieder, wo er eine literarische Tätigkeit beginnt, die er bis zu seinem Tod fortsetzte. Das Ende der ersten Periode (393) wird bestimmt durch die Veröffentlichung der Schrift De viris illustribus (ClavisPL² 616; vgl. u. Sp. 127 f), in der H. eine Übersicht aller seiner früheren Werke gibt; leider bleibt unsicher, ob die von ihm gebotene Reihenfolge chronologisch ist (P. Nautin, L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392: RevThéolPhilos 115 [1983] 247/59; ders., La liste des œuvres de Jérôme dans le De viris inlustribus: Orpheus 5 [1984] 319/34). In den ersten Jahren der Periode 386/93 veröffentlichte H. seine Übersetzung von Didymus' Über den Hl. Geist (s. u. Sp. 133). Die Schrift ist besonders bekannt wegen des heftigen Angriffs der Vorrede auf Ambrosius, der iJ. 381 eine Abhandlung Über den hl. Geist publiziert hatte, deren Stoff er weitgehend dem gleichartigen Werk Didymus' des Blinden entnommen hatte, wie er denn auch sehr viel aus Philon zu entlehnen pflegte. H.' Feindseligkeit gegenüber Ambrosius zeigt sich auch in seiner Vorrede zur Übersetzung der Predigten des Origenes über das Lc.-Evangelium (PL 26, 229 f). Zu Anfang der bethlehemitischen Periode (386/90) entstand ferner die Vita Hilarionis (ClavisPL² 618). Hierbei handelte es sich, im Gegensatz zum Eremiten Paulus (s. o. Sp. 121 f), um einen Mönch, der als Wundertäter auftrat u. somit ununterbrochen mit anderen Menschen in Kontakt kam (Mohrmann aO. [o. Sp. 122] 4, 69/143 [Text u. ital. Übers.]; Komm. u. Lit. ebd. 291/317; vgl. Mohrmann: ebd. XL/LI; S. Sbordone, Caratteristiche strutturali di alcune vite di sancti dei sec. III–IV: Koinonia 2 [1978] 57/67; I. Opelt, Note al viaggio in Italia di S. Ilarione Siro: Augustinianum 24 [1984] 305/14). Im J. 390 folgte die Vita Malchi (ed. C. C. Mierow: Classical essays, Festschr. J. A. Kleist [Saint Louis 1946] 31/60; Clavis PL² 619). Als H. iJ. 387 oder 388 von der Veröffentlichung des Lukaskommentars Ambrosius' erfuhr, brach er seine Arbeit an den Quaestiones Hebraicae in Genesin ab u. übersetzte die Predigten des Origenes über dieses Evangelium (dazu Hagendahl, Fathers 155/7; A. Paredi, S. Girolamo e S. Ambrogio: Mélanges E. Tisserant 5 = StudTest 235 [Città del Vat. 1964] 183/98). In dieser Schrift tritt H. zum ersten Mal als Bibelexeget hervor. Ein Kommentar zu Obadja,



wahrscheinlich 374/75 verfaßt, ging verloren; als Ersatz dafür betrachtete H. den iJ. 396 veröffentlichten Kommentar zu demselben Propheten. In derselben Zeit (387/89) erklärte H. vier Paulusbriefe (Phil., Gal., Eph., Tit.; ClavisPL² 591); von diesen ist der Kommentar zum Galaterbrief der weitaus wichtigste (dazu A. Souter, The earliest Latin commentaries on the Epistles of St. Paul [Oxford 1927] 96/138; M. A. Schatkin, The influence of Origen upon St. Jerome's commentary on Galatians: VigChr 24 [1970] 49/58; über die von H. hier benutzten Quellen Gribomont 221; E. A. Clark, The place of Jerome's commentary on Ephesians in the Origenist controversy, the apokatastasis and ascetic ideals: VigChr 41 [1987] 154/71). Es folgte iJ. 389 ein Kommentar zum Prediger (ClavisPL² 583; CCL 72, 247/361), in dem H. auf die Textgestaltung besondere Sorgfalt verwandte; er folgte hier der Vetus Latina, berücksichtigte aber auch den hebr. Text, hexaplarische Übersetzungen, von einem Rabbiner gegebene Erklärungen u. griechische Kommentare. Sodann sind zu nennen die um 390 verfaßten Commentarioli in Psalmos, die früher entstanden als die Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen (ClavisPL² 582; CCL 72, 163/245). Im J. 393 begann H., fünf weitere kleine Propheten zu kommentieren, nämlich Nahum, Micha, Habakuk, Sophonias u. Malachias (ClavisPL² 589; CCL 76 A, 525/78; 76, 421/524; 76 A, 579/654. 655/711. 901/42). Es folgte iJ. 396 der Kommentar zu Jonas (CCL 76, 377/419; SC 323) u. der schon erwähnte zweite Kommentar zu Obadja (CCL 76, 349/75). Im allgemeinen sind diese Kommentare kaum mehr als Brachland für die heutige Patristik. Wieviel Wertvolles eine gründliche Quellenuntersuchung erbringen kann, zeigt Y. Duval, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du commentaire sur Jonas de s. Jérôme 1/2 (Paris 1973); s. auch ders., S. Cyprien et le roi de Ninivé dans l'In Ionam de Jérôme. Conversion des lettrés à la fin du 4ᵉ s.: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (ebd. 1972) 551/70. Die für die christl.-lat. Literatur wichtigste, wenn auch nicht wertvollste Leistung dieser Periode ist die Schrift De viris illustribus vJ. 392 oder 393. Hiermit führte H. eine neue u. in der Folgezeit sehr produktive Gattung in die christl. Literatur ein. Zum Vorbild nahm er die gleichnamige Schrift Suetons (A. Ceresa-Gastaldo, La tecnica biografica del De viris illustribus di Girolamo: Renovatio 14 [1979] 221/36). Besprochen werden 155 christl. Autoren, dazu drei jüdische u. Seneca, beginnend mit Petrus u. endend mit H. selbst. Das Werk ist keine richtige Literaturgeschichte (wie schon Erasmus bemerkte, der ihm den Titel Catalogus gab; P. Antin, Catalogus chez Jérôme et Érasme: RevÉtAug 18 [1972] 191/3), eher ein Bibliothekskatalog, der kurze Lebensbeschreibungen u. die Titel von Schriften enthält. Am Anfang der Schrift zitiert H. eine Anzahl griechischer u. römischer Vorläufer, deren Namen ihm durch Sueton bekannt waren; gelesen hatte er diese Werke nicht (Hagendahl, Fathers 139). Die ersten Kapitel sind Exzerpte aus der Bibel. Sicher ist, daß 69 von 78 Kapiteln nicht mehr als Auszüge aus Eusebius sind; für die lat. Autoren stützt sich H. auf eigene Kenntnisse. Was den Wert des Ganzen betrifft, zitiert man am besten S. v. Sychowski, H. als Literaturhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des H. ,De viris illustribus' (1894) 19: ,H. hat mit dem ersten Teil höchstens insofern etwas Verdienstvolles geleistet, als er die bei Eusebius an verschiedenen Stellen zerstreuten Nachrichten über Schriftsteller u. deren Schriften gesammelt, zusammengestellt u. in eine leicht übersichtliche Form gebracht hat. Einen anderen als diesen, noch dazu sehr zweifelhaften, Wert hat dieser Teil nicht. Zweifelhaft, sage ich, ist dieser Wert; denn was nützen die in schönster Ordnung zusammengestellten Angaben über Autoren u. deren Geistesprodukte, wenn man sie wegen ihrer Unzuverlässigkeit u. der auf Schritt u. Tritt uns begegnenden Irrtümer nur mit einem berichtigenden Kommentare benutzen kann, der überall auf die Quelle, aus welcher diese Angaben geschöpft sind, zurückgreifen muß?' Vgl. ferner Courcelle, Lettres 78/115; I. Opelt, H.' Leistung als Literaturhistoriker in der Schrift De viris illustribus: Orpheus NS 1 (1980) 52/75; S. Pricoco, Motivi polemici e prospettive classicistiche nel De viris inlustribus de Girolamo: SicGymn 32 (1979) 69/99. Generell darf gesagt werden, daß die Untersuchungen von v. Sychowski, J. Hümer (Studium zu den ältesten christl. Literaturhistorikern: WienStud 16 [1894] 121/58) u. C. A. Bernoulli (Der Schriftstellerkatalog des H. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur [1895]) für den Ruhm des H. auf diesem Gebiet vernichtend gewesen sind. Nachdem er diese Schrift vollendet hatte, verfaßte



H. eine Streitschrift Adv. Iovinianum (ClavisPL$^2$ 610; Teilausgabe [1, 41/9; 2, 5/14]: E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 1. Fragmenta libri de matrimonio [1915] 382/420; vgl. F. Valli, Gioviniano. Esame delle fonti e dei frammenti [Urbino 1954]; J. G. Nolan, Jerome and Jovinian [Washington 1957]). Jovinian bekämpfte die Herabsetzung der Frau u. der Ehe durch die Mönche u. behauptete, daß Jungfrauen, Witwen u. verheiratete Frauen das gleiche Verdienst hätten, wenn sie sich in anderer Hinsicht nicht unterschieden. Hauptquellen des H. sind hier die verlorene Schrift De matrimonio Senecas sowie Porphyrios' De abstinentia animalium (das Ganze ausgezeichnet von Bickel aO. erörtert). Die Schrift des Porphyrios wird fortwährend benutzt adv. Iovin. 2, 6/14, wo H. die Fastenbräuche u. Eßgewohnheiten im Altertum u. bei verschiedenen Völkern aufzählt. Über die Beziehung des H. zu Porphyrios, die sehr bezeichnend ist für seine Arbeitsweise, s. Hagendahl, Fathers; Courcelle, Lettres 61/4. In Bethlehem wird eine neue Haltung H.' gegenüber der antiken Literatur deutlich: Er bricht mit seinem bisherigen Prinzip, keine klassischen lat. Autoren anzuführen. Wir begegnen dieser Haltung in den Prologen zu den Bibelkommentaren u. in bemerkenswerter Weise auch im Vorwort der Schrift Adv. Iovinianum, wo vier antike Dichter, nämlich Horaz, Persius, Plautus u. Vergil, erwähnt u. zitiert werden (hierzu Lardet aO. [o. Sp. 120] $330_{20f}$). Ein Freund des Sulpicius Severus besuchte H. zu Bethlehem u. sagte über ihn: totus semper in lectione, totus in libris est: non die neque nocte requiescit; aut legit aliquid semper aut scribit (Sulp. Sev. dial. 1, 9, 5). Nach den sieben Jahren, in denen er keine Beziehungen zur lat. Welt hatte, kam H., als er wieder zu schreiben begann, in Verbindung mit vielen Leuten, die um Erklärungen u. Kommentierung baten; er wurde ein Orakel für die lat.-christl. Welt. Als der origenistische Streit im Osten ausbrach, geriet H. in eine schwierige Lage. Seit seinem Aufenthalt in Kpel war er ein Bewunderer des Origenes gewesen, hatte eine beträchtliche Zahl seiner Schriften übersetzt u. als wichtigste Quelle in seinen Bibelkommentaren benutzt, ohne zu erwarten, daß der bewunderte Lehrer jemals beschuldigt u. die eigene Rechtgläubigkeit in diesen Streit hineingezogen würde. Er hat niemals eingesehen, daß Origenes nicht rechtgläubig war; anderseits wünschte er der Rechtgläubigkeit der röm. Kirche treu zu bleiben. Der erste literarische Beitrag des H. zu diesem Konflikt war eine Übersetzung des Briefes des Epiphanius an Johannes v. Jerus. (ep. 51), die gegen seinen Willen veröffentlicht wurde. Johannes beschuldigte H. daraufhin, den Text nicht korrekt übersetzt zu haben. H. reagierte Anfang 397 mit der besonders gehässigen Schrift Contra Iohannem Hierosolymitanum (ClavisPL$^2$ 612; vgl. Y. Duval, Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le Contra Iohannem Hierosolymitanum 23–36, de s. Jérôme: RevÉtAug 17 [1971] 227/78; ders., Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem. De l'arianisme à l'origénisme: RevHistEccl 65 [1970] 353/74; S. Jannaccone, La genesi del cliché antiorigenista e il platonismo origeniano nel Contra Iohannem Hierosolymitanum di S. Girolamo: GiornItFilol 17 [1964] 14/28). Der Konflikt sorgte für eine Sensation, sogar in Rom, u. H. sah sich verpflichtet, seine Übersetzungsprinzipien in einem Briefe an Pammachius zu erklären (ep. 57: G. J. M. Bartelink, Liber de optimo genere interpretandi [Epistula 57] [Leiden 1980]; vgl. F. Winkelmann, Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus v. Aquileia u. des H. über ihre Übersetzungstheorie u. -methode: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 532/47; über H.' Kenntnisse vom Schrifttum des Origenes s. bes. Courcelle, Lettres 87/101). Der letzte Streit, in den H. hineingezogen wurde, war der mit den Anhängern des Pelagius wegen ihrer Theorie der Willensfreiheit, der aktuell wurde im westl. Teil des röm. Reiches; die zwei Hauptgegner dieser Lehre sind das Mönchtum u. Augustin. Die wichtigsten Beiträge des H. zu diesem Streit sind der Brief an Ctesiphon (ep. 133 vJ. 414) u. der Dialogus adv. Pelagianos (ClavisPL$^2$ 615), der Ende 415 veröffentlicht wurde (C. Moreschini, Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana: CristianStor 3 [1982] 61/71). Seine letzte u. ohne Zweifel wertvollste Streitschrift hat dieselbe Form wie seine erste, die Altercatio Luciferiani et orthodoxi (ClavisPL$^2$ 608). H. folgt hier dem Vorbild der philosophischen Dialoge Ciceros u. stützt seine Diskussion auf Ciceros Disputationes Tusculanae. Im Vorwort zu diesem Dialog macht H. die gleiche Bemerkung wie am Anfang des Briefes an Ctesiphon, in dem er die Verbindung zwischen der pelagianischen u. der stoischen Lehre betont (praef. 1; Hagen-

dahl, Fathers 261). Der erste Teil des Werkes ist ein regelrechter Dialog zwischen den Vertretern dieser zwei Richtungen; aber H. ist nicht imstande, die Dialogform zu handhaben (ebd. 268).

*b. Letzte Schaffensperiode (402/18 [419]).* Wichtigste Werke des H. aus dieser Periode sind seine Bibelkommentare. Im J. 406 entstanden die Erläuterungen zu fünf der kleinen Propheten: In Zachariam 1/3, In Malachiam, In Osiam 1/3, In Joel u. In Amos 1/3 (CCL 76A, 747/900. 901/42; 76, 1/158. 159/209. 211/348). In diesen Kommentaren begegnen Zitate aus heidnischen Schriftstellern im allgemeinen selten. Auch sieht H. hier nachdrücklich von einem rhetorisierten Stil ab, den er als ‚ludere' bezeichnet (in Hos. 2, 16f: Neque enim Hebraeum prophetam edisserens oratoriis debeo declamatiunculis ludere et in narrationibus atque epilogis Asiatico more cantare); diese Worte sind aber nicht sonderlich ernst zu nehmen (Hagendahl, Fathers 223). Anders ist die Situation im ersten Kommentar des H. zu einem der großen Propheten, nämlich Daniel, vJ. 407 (ClavisPL² 588; CCL 75A; J. Braverman, Jerome's Commentary on Daniel. A study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible [Washington 1978]). Hier hat er nicht Häresien entgegenzutreten oder in kirchliche Streitfragen einzugreifen, sondern Kritik von heidnischer Seite zu bekämpfen. Porphyrios hatte nämlich im 12. Buche seines Werkes Wider die Christen die Theorie verkündet, daß das Buch Daniel unter Antiochos IV Epiphanes (gest. 166/65 vC.), nicht während der babyl. Gefangenschaft verfaßt worden sei u. sich auf jene Periode der hellenist. Zeit beziehe. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß H. Porphyrios im Original las; allgemein wird angenommen, daß er seine Kenntnisse bezog aus den Werken der Gegner des Porphyrios, nämlich Methodius, Eusebius u. *Apollinaris, die er selbst in seiner Vorrede nennt. Da diese Werke im Original verloren sind, haben die Ausführungen des H. ihren Wert für die Forschung, aber zugleich wird klar, daß ihm die Fähigkeit, ein historisches Problem zu erörtern, völlig abgeht (Grützmacher 3, 166; Hagendahl, Fathers 225). Der Kommentar zu Jesaja in 18 Büchern vJ. 408/09 ist der weitaus umfangreichste Kommentar des H. (ClavisPL² 584; CCL 73 u. 73A; als Appendix: In Isaiam parvula adbreviatio [ClavisPL² 585]; vgl. Grützmacher 3, 179/93; Hagendahl, Fathers 227/35; Jay; M. Simonetti, Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo: Augustinianum 24 [1984] 451/69; B. Löfstedt, Zu H.' Jesaias-Kommentar: Orpheus 5 [1984] 197/203). Hier verwertet H. Vergil öfter als in anderen Kommentaren. Für Einzelheiten, die heidnische Philosophie betreffen, zitiert er oft die Philosophica Ciceros, ohne indessen anzugeben, was er ihnen schuldet (s. S. Jannaccone, Sull'uso degli scritti filosofici di Cicerone da parte di S. Girolamo: GiornItalFilol 17 [1964] 329/41). Es folgte 411/14 der große *Hesekiel-Kommentar (ClavisPL² 587; CCL 75), eine sehr ausführliche u. sorgfältige Arbeit, u. sodann 415/19 der Kommentar zu Jeremia, der wegen H.' Tod unvollendet blieb; auch dieser Kommentar ist besonders ausführlich (ClavisPL² 586; CCL 74 bzw. CSEL 59; C. T. R. Hayward, Jewish traditions in Jerome's commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah: ProceedIrBiblAss 9 [1985] 100/20). Noch eine Streitschrift ist aus dieser Spätzeit zu nennen, nämlich Adv. Vigilantium vJ. 406, in der gegen die Angriffe des Priesters Vigilantius, der in Bethlehem gewesen war, die Heiligen- u. Reliquienverehrung, das mönchische Leben u. einige liturgische Gebräuche verteidigt werden (ClavisPL² 611; Lucassen, De polemicus H. adversus de priester Vigilantius: Hermeneus 32 [1960] 53/61; M. Massie, Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne: BullLittEccl 81 [1980] 81/108).

*IV. Korrespondenz u. Übersetzungen. a. Die Briefe.* Die Sammlung der H.-Briefe (CSEL 54 ohne Einleitung u. Index; Ausg. mit frz. Übers. von J. Labourt 1/8 [Paris 1949/63], dazu M.-J. Rondeau: RevÉtLat 42 [1964] 166/84) beruht nicht auf einer antiken Zusammenstellung, wie sie für die Briefe des Cyprian durch Pontius, die des Ambrosius durch Paulinus v. Mailand u. die des Augustin durch Possidius (bzw. durch ihn selbst) erfolgte. Die erhaltenen Stücke sind nach Adressaten, literarischer Form u. Inhalt sehr vielgestaltig (gute Übersicht: Gribomont 229). Es finden sich darunter auch an H. gerichtete Briefe, von ihm verfertigte Übersetzungen von griechischen Dokumenten des Origenistenstreites u. kleine Traktate exegetischen Charakters. Hinzuzurechnen sind alle Einleitungen zu den Übersetzungen u. Kommentaren der einzelnen Bücher der Hl. Schrift. Die berühmtesten Briefe betreffen die Jungfräulichkeit (ep. 22. 130), die Witwenschaft (46. 79), das mönchi-



sche Leben (14. 58. 122) u. das Priestertum (52).

*b. Die Übersetzungen.* An erster Stelle zu nennen ist die Übertragung des AT u. NT (Vulgata), sodann die Übersetzung des von H. bis zum Origenistenstreit hochverehrten Origenes aus dem Griechischen. Er latinisierte 14 Predigten über Jeremias, 14 über Hesekiel, 2 über das Hohelied für Papst Damasus iJ. 383 (ClavisPG 1438. 1441. 1432). Sodann übersetzte H. um 390 in Bethlehem 39 Predigten des Origenes über Lukas (ebd. 1451), nachdem er vernommen hatte, daß Ambrosius seinen großen Lukaskommentar verfaßt hatte (Hagendahl, Fathers 117), u. iJ. 392 noch acht Origenes-Predigten über Jesaia (ClavisPG 1437; I. Peri, Zur Frage der Echtheit von Origenes' 9. Jesajahomilie u. ihrer Übersetzung durch H.: RevBén 95 [1985] 7/10). Recht wertvoll muß die iJ. 398 von H. (damals als Origenesgegner) verfaßte Übersetzung der vier Bücher De principiis gewesen sein, mit der er Rufins Übertragung bekämpfen wollte; es ist besonders zu bedauern, daß die Übersetzung des H. verlorengegangen ist, ebenso wie die Latinisierung der von Theophilus v. Alex. wider Joh. Chrysostomus verfaßten Schmähschriften. In diesem Zusammenhang ist u. a. hinzuweisen auf die Übersetzungen einiger polemischer Sammlungen von Dokumenten (deutlichste Beschreibung: Gribomont 220). Bes. wichtig ist die Übersetzung der verlorenen Schrift De spiritu sancto des Didymus (ClavisPG 2544; s. E. Stolz, Didymus, Ambrosius, H.: TheolQS 87 [1905] 371/401; wichtig dort die Untersuchung der Zuverlässigkeit der Übersetzung des H.). Im J. 404 übersetzte H. schließlich die Mönchsregeln u. Briefe des Pachomius, Orsiesius u. Theodorus (ClavisPG 2353. 2355. 2367. 2375; A. Boon, Pachomiana Latina [Louvain 1932]; vgl. G. T. Veloso, Early monastic stability [A. D. 400–550]. A textual study of the regulatory Latin Pachomian texts: Philippiniana sacra 8 [Manila 1973] 240/68). Im allgemeinen sind diese lat. Wiedergaben griechischer Texte als recht gut, bes. auch als sehr klar zu bezeichnen. H. pflegt, trotz seiner Selbstbezeichnung als ‚Ciceronianus' (s. o. Sp. 120), einen weit weniger ciceronianischen Stil als Lactantius, der ‚Cicero christianus'; am richtigsten ist es zu sagen, daß H. einen eigenen, grammatisch korrekten u. im allgemeinen einfachen Stil hat. In dieser Periode großer Übersetzungen (neben H. u. Rufinus sei an die anonyme lat. Irenäus-Übersetzung u. an **Calcidius erinnert; allgemein über die Übersetzungsliteratur Gribomont 187/203) ist H. ebenso frei von der Unbeholfenheit der Irenäus-Übersetzung wie von dem, bes. in der Übersetzung, recht schwülstigen Stil des Calcidius. Es ist sehr zu bedauern, daß noch keine exakten Untersuchungen der Übersetzungstechnik des H., bes. seiner Wortwahl, unternommen worden sind, wie das Lundström für die Latinisierung von Irenäus' Adv. haereses getan hat, wenn auch Goelzer sehr viel Material gesammelt hat. Weniger wichtig für das Studium dieser Technik ist die ja dem Übersetzer viel weniger Spielraum lassende Übersetzung des zweiten Teils der Chronik des Eusebius. Unmittelbar zur Vulgata gehören die Onomastica (Liber locorum u. Liber nominum [ClavisPL$^2$ 581]) u. die Quaestiones Hebraicae in Genesin (ebd. 580).

*C. Hieronymus als christlicher Gelehrter. I. Umfang seiner Kenntnisse.* H. war der gelehrteste der lat. Kirchenschriftsteller seiner Zeit; denn er war vertraut mit griech.-theologischer Literatur, dem lat. heidn. wie christl. Schrifttum u. dem Hebräischen (dazu bes. J. Barr, St. Jerome's appreciation of Hebrew: BullRylLibr 49 [1967] 281/302; E. Burstein, La compétence en hébreu de S. Jérôme, Diss. Poitiers [1971]; I. Opelt, San Girolamo e i suoi maestri ebrei: Augustinianum 28 [1988] 327/38).

*a. Griechische Literatur.* In der griech.-theologischen Literatur war H.' wichtigste Quelle Origenes. Die apologetischen u. patristischen Schriften, die er kannte, nennt H. größtenteils in De viris illustribus. Für den Umfang seiner Kenntnisse der griech.-christl. Literatur s. bes. Courcelle, Lettres 78/115 u. Sychowski aO. 19. Aus der profanen griech. Literatur erwähnt H. eine große Zahl von Philosophen, Geschichtsschreibern u. Dichtern (W. C. McDermott, S. Jerome and pagan Greek literature: VigChr 36 [1982] 372/82). Es ist ausgeschlossen, daß er alle genannten Philosophen aus eigener Lektüre kannte. Besonders die Untersuchungen von Lübeck u. Courcelle haben ergeben, daß H. Platon u. Aristoteles sowie andere Philosophen nicht gelesen hat. Er kannte sie sicher nur aus zweiter Hand, wobei er Einzelheiten entlehnte aus griech.-christl. Schriftstellern u. weitere aus seiner tatsächlich ausführlichen Lektüre lat. Schriftsteller (s. zB. K. A.

Neuhausen, H., Seneca u. Theophrasts Schrift über die Freundschaft: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 257/86). Rufinus verspottet ihn wegen seiner Prätentionen auf diesem Gebiet, bes. weil er behauptete, Briefe von Pythagoras gelesen zu haben, von dem es bekanntlich gar keine Schriften gab (apol. adv. Hieron. 2, 7 [CCL 20, 88]). H. wußte darauf nur eine sehr schwache Antwort: De dogmatibus eorum, non libris locutus sum, quae potui in Cicerone, Bruto ac Seneca discere (adv. Rufin. 3, 30 [PL 23, 506f]; ‚Bruto' bezieht sich höchstwahrscheinlich auf Ciceros Brutus, in dem es sich aber nicht um eine Aufzählung von Philosophen, sondern von Rednern handelte). Seine Kenntnisse der griech. *Historiographie sind recht beschränkt (Courcelle, Lettres 66/74), wie ihm denn, was De viris illustribus deutlich zeigt, historisches Denken völlig fremd ist. Was H. von griech. Dichtung weiß, hat er fast ganz von den griech. Kirchenvätern. Auf stoisches Gedankengut greift er in seiner *Güterlehre zurück (M. Wacht: o. Bd. 13, 138).

*b. Lateinische Literatur.* Über den Umfang der Lektüre heidn.-lat. Schriftsteller durch H. s. Lübeck; Hagendahl, Fathers 269/97; ders., Jerome. Die meisten von ihm benutzten heidn. Autoren sind: Terenz, dessen Prologe er öfter benutzt (Hagendahl, Fathers 269/74), Lukrez (ebd. 274/6; I. Opelt, Lukrez bei H.: Hermes 100 [1972] 76/81), Vergil (Hagendahl, Fathers 276/81; A. Cameron, Echoes of Vergil in S. Jerome's life of St. Hilarion: ClassPhil 63 [1968] 556f; s. o. Sp. 132), Horaz (Hagendahl, Fathers 281/3), Ovid (ebd. 390/2; J. Bauer, H. u. Ovid: GrazBeitr 4 [1975] 13/9), Persius, von dem nicht weniger als zwanzig Stellen angeführt werden (Hagendahl, Fathers 284; G. Burzacchini, Note sulla presenza di Persio in Girolamo: GiornItalFilol 27 [1975] 50/72). Von einer Lektüre der Dichter der flavischen Periode (Valerius Flaccus, Statius u. Silius Italicus) sind bisher keine Spuren nachgewiesen worden (obwohl gerade Statius im 4. Jh. noch viel gelesen wurde). Dagegen hat H. sicher seinen Zeitgenossen *Claudian gelesen (A. Cameron, St. Jerome and Claudian: VigChr 19 [1965] 112f), der ja auch der erste bedeutende heidn.-lat. Dichter ist seit Juvenal. Nach R. Godal, Réminiscences de poètes profanes dans les lettres de St. Jérôme: MusHelv 21 (1964) 65f hat H. in ep. 66, 15 eine Stelle aus Juvenal (6, 259f) imitiert; Cameron aO. 111f betrachtet es, wohl sicher zu Recht, als wahrscheinlicher, daß H. hier Claudian. in Eutrop. 2, 335f imitiert; A. Cameron: Hermes 92 (1964) 371 hebt hervor, daß H. höchstwahrscheinlich, ebenso wie sein Lehrer Donatus, Juvenal gar nicht gelesen hat. Von den Prosaikern steht weitaus an erster Stelle Cicero, dessen Philosophica von H. sehr oft benutzt worden sind (Lübeck; Hagendahl, Fathers 284/92; C. Kunst, De s. Hieronymi studiis Ciceronianis [Wien 1918]; A. M. Ficke, H. Ciceronianus: TransProcAmPhilolAss 96 [1965] 119/38). Sallust (dessen Historiae Tertullian u. Augustin anscheinend gründlich studierten) wird bei H. weit weniger angeführt (Hagendahl, Fathers 292/4), wie denn H. mit seinem wenig entwickelten historischen Gefühl (s. o. Sp. 131) keine bedeutenden Kenntnisse von Geschichtswerken zeigt. Quintilian dagegen wird recht häufig zitiert (Hagendahl, Fathers 294/7; ders., Jerome 225f); H. ist ja sehr stark an Rednern u. Rhetorik interessiert (vgl. o. Sp. 135 die falsche Anführung von Ciceros Brutus). Schwer zu bestimmen ist sein Verhältnis zu Seneca; bedeutend, wie bei Tertullian, von dem die Bezeichnung Seneca saepe noster stammt (anim. 20, 1), war es jedenfalls nicht (s. W. Trillitzsch, Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung u. Sammlung der Zeugnisse 1 [Amsterdam 1971]; Neuhausen aO. 261. 264/86; G. Guttilla, S. Girolamo, Seneca e la novitas dell'Ad Heliodorum epitaphium: Annali del Liceo class. G. Garibaldi di Palermo 14/6 [1977/79] 217/44). Für den Einfluß der Briefe des Plinius minor s. Hagendahl, Fathers 186f. 324f; C. P. Jones, The younger Pliny and Jerome: Phoenix 21 (1967) 301; F. Trisoglio, S. Girolamo e Plinio il Giovane: RivItStudClass 21 (1973) 343/83. Der Einfluß erklärt sich natürlich daraus, daß H. Plinius d. J. als Vorbild auf dem Gebiete der Epistolographie betrachtete. – Von den christl. Schriftstellern hat H. Tertullian jedenfalls gut gekannt u. ihm auch manchen Ausdruck entnommen; sein Interesse für den Vorgänger ist viel mehr rhetorisch als theologisch (das Material für Tertullians De anima gesammelt in der Ausg. von Waszink [Amsterdam 1947] s. Index 635; C. Micaeli, L'influsso di Tertulliano su Girolamo; le opere sul matrimonio e le seconde nozze: Augustinianum 19 [1979] 415/29). Ambrosius stand er bekanntlich feindlich gegenüber (s. o. Sp. 126).

*c. Arbeitsweise.* H. hat bei seinen Arbeiten



häufig die Hilfe von Stenographen (notarii) benutzt, wie es auch Ambrosius u. Augustin zu tun pflegten (A. Wikenhauser, Der hl. H. u. die Kurzschrift: TheolQS 92 [1910] 50/87; H. Hagendahl, Die Bedeutung der Stenographie für die spätlat. christl. Literatur: JbAC 14 [1971] 24/38); Hauptstelle: in Gal. comm. 3 praef. (PL 26, 427 C). Vermutlich hat H. während seines Aufenthalts in Rom (382/85) als Sekretär des Papstes Damasus gelernt, weitgehend mit Stenographen zu arbeiten. Er hat aber nicht, wie es bei manchen Predigten Augustins der Fall ist, Improvisationen von Stenographen aufnehmen lassen (wie er denn auch wohl niemals Improvisationen gehalten hat).

*d. Sprache u. Stil.* Trotz vieler Einzeluntersuchungen (das Wichtigste ist in das Lit.-verzeichnis aufgenommen; vgl. Gribomont 231), fehlt eine zusammenfassende Beurteilung. Man findet bei H. nicht verschiedene Stile, wie es bei Augustin der Fall ist (hoher klassischer Stil zB. in De civ. D. u. De trinitate; kultivierte Umgangssprache in den Dialogen; regelrechter sermo vulgaris in vielen, bes. den stenographierten Predigten): H. hat durchgehend denselben Stil, in dem Klarheit immer das Hauptziel ist, wenn auch flosculi (nicht selten Tertullian entnommen) ständig begegnen. Der ausgesprochen ‚ciceronianische' Stil wird von H. gemieden (s. o. Sp. 133). Neologismen sind bei ihm viel seltener als bei Tertullian (wenn auch der Nijmeger Schule zuzugestehen ist, daß viele Worte, die sich im Lateinischen zum ersten Mal in den Schriften Tertullians finden [aufgezählt als Tp bzw. T von H. Hoppe, Beitr. z. Sprache u. Kritik Tertullians (Lund 1932) 132/48] schon früher in den christl. Gemeinden in Gebrauch gewesen sein mögen). Das Bedeutendste über die Sprache des H. ist noch immer die große Monographie von H. Goelzer, die allerdings den Stil des H. fast ganz unberücksichtigt läßt. Weiter sind nur kurze Untersuchungen zu nennen, wie G. del Ton, De latino scribendi genere S. Hieronymi: Latinitas 9 (1961) 167/74; D. F. Heimann, Latin word order in the writings of St. Jerome, Vita Pauli, Vita Malchi, Vita Hilarionis, Diss. Columbus (1966); P. Antin, Mots ‚vulgaires' chez S. Jérôme: Latom 30 (1971) 708f; E. Krischker, Zur Sprache der Regula Pachomii in der lat. Version des H., Diss. Wien (1966); P. Jay, Le vocabulaire exégétique de S. Jérôme dans le commentaire sur Zacharie: RevÉtAug 14 (1968) 3/16; J. N. Hritzu, The style of the letters of St. Jerome (Washington 1939); N. Adkin, Solo tantum; a colloquialism in St. Jerome: Glotta 62 (1984) 89f; ders., Some notes on the style of Jerome's 22nd letter: RivFilolIstrClass 112 (1984) 287/91.



P. Antin, Bibliographia selecta: ders. (Hrsg.), S. Hieronymi presbyteri opera 1, 1 = CCL 72 (Turnholti 1959) VIII/LIX; Recueil sur s. Jérôme = Coll. Latom 95 (Bruxelles 1968); Retouches au S. Jérôme de F. Cavallera: BullLittEccl 70 (1969) 264/6; Autour du songe de s. Jérôme: RevÉtLat 41 (1963) 350/77. – G. J. M. Bartelink, H.: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte 2 (1984) 145/65. – Y. Bodin, S. Jérôme et l'église (Paris 1966). – J. Brochet, Jérôme et ses ennémis (ebd. 1905). – E. Burstein, La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs: RevÉtAug 21 (1975) 3/12. – F. Cavallera, S. Jérôme, sa vie et son œuvre 1, 1/2 = Spicil. sacr. Lovan. 1/2 (Louvain 1922). – P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore (Paris 1948) bzw. Late Latin Writers and their Greek sources (Cambridge, Mass. 1969). – R. Eiswirth, H.' Stellung zur Literatur u. Kunst (1955). – H. Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de s. Jérôme (Paris 1984). – J. Gribomont, Girolamo: A. di Berardino u. a., Patrologia 3 (Roma 1978) 203/33: ‚Le traduzioni. Girolamo e Rufino'. – G. Grützmacher, H. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte 1/3 (1901/08). – G. Guttilla, Tematica cristiana e pagana nell'evoluzione finale della consolatio di San Girolamo: Annali del Liceo classico G. Garibaldi di Palermo 17/18 (1980/81) 87/152. – W. Hagemann, Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters H. (1970). – H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics. A study of the Apologists, Jerome and other Christian writers = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6 (Göteborg 1958); Jerome and the Latin Classics: VigChr 26 (1974) 216/27; Von Tertullian zu Cassiodor = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 44 (Göteborg 1983). – R. Hayward, St. Jerome and the Aramaic targumim: JournSemStud 32 (1987) 105/23. – P. Jay, L'exégèse de s. Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe (Paris 1985). – J. N. D. Kelly, Jerome. His life, writings, and controversies (London 1975). – M. J. Kelly, Life and time as revealed in the writing of S. Jerome exclusive of his lettres (Washington 1944). – H. Lietzmann, Art. H. nr. 16: PW 8, 2 (1913) 1565/81. – E. Lübeck, H. quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Diss. Leipzig (1872). – J. H. Marks, Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos (Winterthur 1956). – G. Q. A.

MEERSHOEK, Le latin biblique d'après s. Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique = Latinitas christ. prim. 20 (Nijmegen 1966). – MISCELLANEA GERONIMIANA. Scritti varii pubblicati nel XV centesimo della morte di S. Girolamo (Roma 1920). – F. X. MURPHY (Hrsg.), A monument to St. Jerome. Essay on some aspects of his life, works and influence (New York 1952). – P. NAUTIN, Études de chronologie hieronomienne: RevÉtAug 18 (1972) 209/18; 19 (1973) 69/96; 20 (1974) 251/84; L'excommunication de s. Jérôme: Annuaire de l'ÉPHÉ 5e sect. 80/81, 2 (1971/73) 7/37; Art. H.: TRE 15 (1986) 304/15. – I. OPELT, H.' Streitschriften (1973). – M. SCHANZ/C. HOSIUS, Geschichte der röm. Lit. 4, 1² (1914) 429/90. – W. H. SEMPLE, St. Jerome as a Biblical translator: BullRylLibr 48 (1965) 227/43. – P. STEUR, Het karakter van H. van Stridon bestudeerd in zijn brieven, Diss. Nijmegen (Utrecht 1945). – B. STUDER, À propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin: VetChr 4 (1968) 137/55. – K. SUGANO, Das Rombild des H. = EuropHochschulSchr 15, 25 (1983). – M. TESTARD, S. Jérôme. L'apôtre savant et pauvre du patriciat romain (Paris 1960). – D. S. WIESEN, St. Jerome as a satirist. A study in Christian Latin thought and letters = Cornell Stud. in Class. Philol. 34 (Ithaca, N.Y. 1964). – F. WINKELMANN, Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus v. Aquileia u. des H. über ihre Übersetzungstheorie u. -methode: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 (1970) 532/42.

*Harald Hagendahl/Jan Hendrik Waszink.*

**Hieros gamos** s. Brautschaft, hl.: o. Bd. 2, 528/64.

**Hilarius von Poitiers.**





*A. Leben u. Werke. I. Leben.* H. wurde um 315 zu Pictavi (Poitiers) geboren, im seiner Redner wegen berühmten (Hieron. in Gal. 2 praef.) Aquitanien, in einer Stadt jedoch, die sie darben ließ (Auson. comm. 10, 42/53). Venantius Fortunatus' Behauptung (vit. Hil. 3 [6/8]), H. sei adliger Herkunft, Laie u. verheiratet gewesen, ist nicht nachprüfbar, sicher hingegen, daß er sich lange mit den Rätseln des Lebens u. der Gottesfrage beschäftigt hatte, bevor er in der Heiligen Schrift das Mysterium der Inkarnation entdeckte (trin. 1, 1/11). Um 350 wurde H. Bischof von Poitiers (Borchardt 10), doch scheint ihm die herausragende Stellung des Bischofsamtes erst mit der Synode von Arles iJ. 353 bewußt geworden zu sein, auf der Athanasius durch Paulinus v. Trier gegen Kaiser **Constantius II verteidigt u. in Verbindung damit eine häretische Glaubensformel zurückgewiesen wurde (K. M. Girardet, Constance II, Athanase et l'édit d'Arles [353]: Ch. Kannengiesser [Hrsg.], Politique et théologie chez Athanase d'Alex. = Théol. hist. 27 [Paris 1971] 76/84; anders Brennecke 184/92). Von der Wichtigkeit des Credos von Nikaia (syn. 91) u. der Vorbildlichkeit des Athanasius (J. Doignon: Politique aO. 337/48) überzeugt, initiierte oder unterzeichnete H. Exkommunikationsdekrete gegen Saturninus v. Arles u. dessen Verbündete, welche Constantius' proarianische Politik unterstützten. Von ihnen wurde H. im Frühjahr 365 auf der Synode in Biterra (Béziers) zum Exil verurteilt. Noch vor seiner Abreise nach Phrygien war sein Ansehen so gewachsen, daß es Martin v. Sabaria nach Poitiers zog (Sulp. Sev. vit. Mart. 5, 1). In Asien stand H. in ‚communio' mit den Bischöfen Galliens (J. Doignon, Les ‚plebes' de la Narbonnaise et la communion d'Hilaire de Poitiers durant la crise arienne au milieu du 4e s. en Gaule: RevÉtAnc 80 [1978] 95/107) u. sammelte die Akten der nachnizänischen oriental. Synoden, arianische Dokumente (Briefe des Arius, Testimoniensammlungen der *Arianer) sowie die Leitsätze der Homoiusianer. Auf der Synode v. Seleukeia in Isaurien (Sept. 359) legte er ‚seinen Glauben in Übereinstimmung mit dem dar, was die Väter zu Nikaia schriftlich niedergelegt hatten' (Sulp. Sev. chron. 2, 42). In Kpel erlebte er

das Wiedererstarken der Anhomöer, greifbar in der ,perfidia' der Synode v. Rimini (Sommer 359), gegen die H. einen libellus instructionis plenissimae verfaßte (Rufin. adult. 11). Im J. 360 gebot ihm Constantius die Rückkehr nach Gallien (Sulp. Sev. chron. 2, 45; vgl. vit. Mart. 6,7). In Poitiers wandte sich H. der Schriftauslegung zu, bei der er als einer der ersten Lateiner auf die Kommentare des Origenes zurückgriff (E. Goffinet, L'utilisation d'Origène dans le commentaire des psaumes d'Hilaire de Poitiers [Louvain 1965]; J. Doignon, Corpora vitiorum materies. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré d'Origène et transmis par Augustin: VigChr 35 [1981] 209/21; J.-P. Brisson: SC 19bis in den Anm. zum Text), daneben dem liturgischen Gesang (Hymnen; s. u. Sp. 150f) u. dem Mönchtum (Gründung von Ligugé; Sulp. Sev. vit. Mart. 7). Seine ,communio' erstreckte sich über Gallien (vgl. die Adresse von De synodis; Doignon, Plebes aO.), wo er aufgrund seiner strengen Lehre als Vorbild galt (Brief der Synode von Paris [coll. antiar. Paris. A I]). Sein Einfluß reichte bis nach Norditalien (Y.-M. Duval, Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360/63: Athenaeum NS 48 [1970] 251/75); gemeinsam mit Eusebius v. Vercelli wandte er sich iJ. 364 gegen den homöischen Mailänder Bischof Auxentius. Doch verbot ihm Kaiser Valentinian I den Aufenthalt in Mailand (Hilar. c. Aux. 9). Den Tod des H. im 4. Regierungsjahr der Kaiser Valentinian u. Valens (Greg. Tur. hist. Franc. 1, 39) erwähnt Hieron. chron. a. Abr. 2380 als markantes Ereignis dJ. 367 (A. J. Goemans, La date de la mort de s. Hilaire: Hilaire 111).

*II. Werke. a. Antiarianische Schriften. 1. Der Liber adv. Valentem et Ursacium.* Einziges im strengen Sinn historisches Werk des H. ist die Schrift, die Hieron. vir. ill. 100 als Liber adv. Valentem et Ursacium historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens bezeichnet. Sie soll Ende des 4. Jh. eine tiefgreifende redaktionelle Umgestaltung (die Rufin. adult. 11 erwähnte corruptio?) erfahren haben (A. Feder: CSEL 65, XX/LXI). Zwei Fassungen liegen vor: 1) eine auf zwei Bücher verteilte Sammlung von Fragmenten, die der Humanist Le Fèvre (Faber) im 16. Jh. aus dem Nachlaß seines Freundes Pithou (Pithoeus) unter dem Titel ,B. Hilarii ex opere historico fragmenta' in ,chronologischer' Reihenfolge herausgab; 2) Varia ,S. Hilarii ex opere historico' im Cod. Paris. Arsenal lat. 483 (9. Jh.), von Feder in der Anordnung der Hs. unter dem Titel ,Collectanea antiariana Parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium)' ediert (CSEL 65, 43/193). Die Aktenstücke sollen in drei Zeitabschnitten redigiert worden sein (Feder 1, 113/25. 185f): 1) iJ. 356 vor Abreise des H.: coll. antiar. Paris. B I (über die Synode v. Arles), A IV (über die Synode v. Serdika) u. B II sowie der sog. Liber I ad Constantium (= Oratio synodi Sardicensis occidentalium; vgl. A. Wilmart: RevBén 24 [1907] 149/79. 291/317); 2) iJ. 359/60: B III. A VII u. B VII (Briefe des Liberius) sowie A VIIIf. Vf u. B VIII (Dokumente der Synoden v. Rimini u. Seleukeia); diese Frg. bildeten nach Feder ein ,zweites Buch' des Liber adv. Valentem et Ursacium, nach Y.-M. Duval (La ,manœuvre' frauduleuse de Rimini: Hilaire 52), der sich auf Rufin. adult. 11 stützt, ohne die unter 1) aufgeführten Frg. den Liber adv. Valentem et Ursacium selbst; 3) iJ. 367: A I (Brief der Synode v. Paris), A IIf sowie B IV/VI (Dokumente über Germinius v. Sirmium) entstammen nach Feder einem ,dritten Buch', das die Ereignisse nach 360 berichtete. Die Einteilung in drei Bücher ist nicht zweifelsfrei. J. Chapman, The contested letters of pope Liberius: RevBén 27 (1910) 336/9 beharrt auf der Einteilung in ,zwei Bücher' (vgl. die zwei ,libri' der Pithou-Hs.): Das eine datiere vJ. 356, das andere vJ. 360; aus beiden seien später eine Anzahl von membra disiecta zusammengestellt worden. – Die Frg. besitzen große Bedeutung für die Kirchengeschichte: Mit einführendem bzw. beurteilendem Kommentar des H. überliefern sie den lat. Text der Konzilsakten von Serdika (343): Den Rundbrief der Synode an alle Ortskirchen (coll. antiar. Paris. B II, 1), den Brief der oriental. Teilsynode, ein Glaubensbekenntnis u. die Namen der anwesenden Bischöfe (A IV), einen Brief der westl. Teilsynode an Constantius II (sog. Liber I ad Constantium). Bezüglich der Synode v. Rimini ergänzt H. Athanasius' u. Theodorets Urkundensammlungen. Schließlich veröffentlicht er sieben Briefe des Papstes Liberius; vier davon, in denen Athanasius verurteilt wird, sind in ihrer Echtheit umstritten (Lit.: A. Hamman, S. Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère?: Hilaire 47).



*2. De synodis.* Die von Hieron. vir. ill. 100

De synodis genannte Schrift (zT. als Hilar. trin. 13 überliefert) verfolgt im Unterschied zur gleichnamigen des Athanasius das doppelte Ziel der Information u. Ermahnung. Das Werk (PL 10, 479/546) wurde Anfang 359 als Antwortschreiben an die Bischöfe des Westens gerichtet. Auf Bitten seiner Briefpartner, von denen einige zu den Synoden v. Ankyra u. Rimini geladen waren (syn. 8), gibt H. einen dokumentarischen Überblick über die nachnizänischen oriental. Glaubensbekenntnisse, der gleichsam als Gegenmittel gegen das arianische Symbolum von Sirmium vJ. 357 dienen sollte. H. bietet mit Bedacht eine verständliche, doch wortgetreue (ebd. 9) lat. Übersetzung der 12 Anathematismen der Synode v. Ankyra vJ. 358 (deren homoiusianische Formeln er in streng homousianischem Sinn kommentiert: ebd. 12/26), des Glaubensbekenntnisses von Antiochien vJ. 341 (ebd. 28/32), des Briefes der oriental. Teilsynode v. Serdika vJ. 343 (ebd. 33f) u. der Anathematismen der Synode v. Sirmium vJ. 351 gegen Photin (ebd. 38). H. fügt sein eigenes Glaubensbekenntnis bei, in dessen Mittelpunkt die Einheit des Wesens von Vater u. Sohn steht (ebd. 64): sie besagt weder eine Identität von Vater u. Sohn im Sinne des Sabellius (ebd. 51. 71) noch einen dynamistischen Monarchianismus im Sinne Photins (ebd. 45). Muß man den Gedanken auf einen Begriff festlegen? Die Häretiker behaupten, den Sinn des Terminus *homousios nicht zu kennen (ebd. 79). In der Gunst der oriental. Bischöfe, deren Stellungnahmen Argwohn wecken könnten (ebd. 89f), die aber (wie Eleusios v. Kyzikos: ebd. 63) nach der Einheit des Glaubens streben, steht das homoiusios. Es erfordert eine Klarstellung: Die Ähnlichkeit des Vaters u. des Sohnes bedeutet Gleichheit der Natur (ebd. 74); sie impliziert keine numerische, sondern eine generische Einheit (ebd. 76), welche die Unterschiedenheit der Personen bewahrt (ebd. 67). Nach J. Gummerus (Die homöusianische Partei bis zum Tod des Konstantius [1900] 113) macht H. aus dem Homoiusianismus nur eine Spielart des Homousianismus. G. Rasneur (L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie: RevHistEccl 4 [1903] 418) meint, daß H. die Einheit des Wesens (syn. 68) als Mittel zur Abwehr dreier Irrwege vorstellt: 1) Einheit ohne Unterschiedenheit der Personen, 2) Teilung in Gott, 3) Vereinigung von gleichen Wesen. Das homousios des Credos von Nikaia (ebd. 84) drückt die conscientia fidei aus (ebd. 67); doch wenn das Wort nicht erläutert wird (ebd. 70), läuft es Gefahr, zu zwei Irrtümern zu verleiten, die neben dem Beschwerdepunkt, es finde sich nicht in der Bibel, angeführt worden sind (ebd. 81): 1) homousios im Sinn einer vorgängigen Wesenheit (substantia prior) zu verwenden, die auf den Vater u. den Sohn verteilt ist (,Manichäismus' nach trin. 4, 12; 6, 10); 2) dem homousios dieselbe Bedeutung zu geben wie Paul v. Samosata (Deus solitarius). Zum Schluß richtet H. einen nachdrücklichen Appell an die Orientalen, dem homoiusios nicht ein recht verstandenes homousios, das Erbe der ,Väter', zu opfern (syn. 88. 91), u. an die Okzidentalen, in ihrem Glauben unerschütterlich zu verharren (ebd. 92). – H.' De synodis wurde von Lucifer v. Calaris, dem kompromißlosen Verteidiger der nizänischen Orthodoxie, übel aufgenommen. H. mußte sich gegen den Vorwurf verteidigen, die Lehre der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater aufzugeben. Er tat dies mittels Randbemerkungen, welche älteste Hss. von De synodis in den Text eingefügt bieten (P. Smulders: CCL 62,20*/8*; Edition PL 10, 545/8; ergänzend P. Smulders: BijdragenPhilosTheol 44 [1983] 236/40).

*3. Der Liber ad Constantium.* Im vor 360 entstandenen (Borchardt 170) Schreiben an Constantius (= ad Const. 2) bittet H., seinen Glauben mündlich vor dem Kaiser darlegen zu dürfen, bei dem er trotz einer durch den Caesar Julian übermittelten Beschwerde fälschlich beschuldigt worden war (ebd. 2). Die beste Darlegung des Glaubens, die der verwirrenden Vielzahl von Formeln abhelfen kann, ist nach H. das auf ntl. Zeugnisse gestützte Taufbekenntnis (ebd. 10f).

*4. In Constantium.* Das Mahnschreiben (c. Const.: SC 334, 166/222) warnt die Bischöfe Galliens vor der trügerischen Politik des Constantius, der ärgste Gotteslästerungen schütze wie die des Eudoxius v. Ant. auf der Synode in Kpel (ebd. 12/5). Die Schrift wurde verfaßt, als H. Kpel verließ (Borchardt 174), nach Hieron. vir. ill. 100 aber erst nach Constantius' Tod (Dez. 361) veröffentlicht. Diese Zeitdifferenz (bestritten von Brennecke 216/9. 361 mit Anm. 8) erklärt A. Rocher: SC 334, 29/38 mit der Umgestaltung einer ersten Fassung. Das Werk zeigt eine gewisse Uneinheitlichkeit: Die Schmähschrift gegen Constantius mit allen Formen klassischer Polemik (Apostrophen, Ausrufe, Übertreibungen, Schmähworte: *Antichrist, Tyrann,



Verfolger) ist um zwei Schwerpunkte in der Mitte (c. Const. 7/11) u. am Ende des Textes (ebd. 23/7) aufgebaut. Diese beiden Kerne seien auf Bitten der Bischöfe Galliens mit einer theologischen Erörterung angereichert worden, in der die Du-Anrede an Constantius fiktiv ist. Darin widerlegt H. den vom Kaiser gegen die ‚Neuerungen' der theologischen Begriffe (‚Einheit des Wesens von Vater u. Sohn' u. ‚der Sohn ist dem Vater [wesens-] gleich') vorgetragenen Einwand (zur Berechtigung R. Klein, Constantius II u. die christl. Kirche [1977] 130), die Formeln der Hl. Schrift seien in Wirklichkeit ‚dem Vater ähnlich' (nach H. ist diese Bezeichnung unbiblisch: c. Const. 16) u. ‚Bild des unsichtbaren Gottes' (ebd. 21). In Constantium ist nicht unvollendet, wie Erasmus annahm. Jedenfalls ist die Kompilation Coelestins I, die nach Arnobius d. J. (confl. 2,13) aus einer an Kaiser Constantius gerichteten Schrift des H. stammt, nicht das vermutete Nachwort zu In Constantium (J. Doignon, Une compilation des textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin I^er^ à un concile romain en 430: Oikoumene. Studi paleocristiani pubbl. in on. del concilio ecum. Vaticano II [Catania 1964] 477/97).

*5. Contra Arianos.* Den Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem liber (c. Aux.: PL 10, 609/18) schrieb H. iJ. 365 an die ‚Mitbrüder im Bischofsamt'. In pathetischem Ton brandmarkt er das Vorgehen der Bischöfe, die Anhänger der Christus nur einen Vorrang vor den übrigen Geschöpfen zubilligenden Formel von Nike u. Rimini waren, als ein Werk des Antichrist, um die Kirche zugrundezurichten (c. Aux. 5). Von ihnen ist Auxentius, der H. in Mailand beschuldigt hatte, exkommuniziert gewesen zu sein (ebd. 7), um so gefährlicher, als seine Aussagen zweideutig sind: er behauptet, Arius nicht zu kennen (ebd. 8). Das nach dem Explicit zitierte Glaubensbekenntnis des Auxentius ‚an die Kaiser', das Christus als ‚den wahren Sohn Gottes' bezeichnet (ebd. 14), belegt H.' Behauptungen.

*b. De trinitate.* Das umfangreiche Werk (CCL 62/62A) verfolgt ein doppeltes Ziel: Auseinandersetzung mit den *Arianern u. positive theologische Darstellung. Dies schlägt sich im Schwanken der antiken Titel nieder: XII libri c. Arianos (Hieron. vir. ill. 100), Libri de fide (Rufin. h.e. 1, 31, 4); XIII (sic) libri de sancta trinitate (Cassiod. inst. 1, 16, 3).

*1. Analyse.* Die Zwölfzahl der Bücher ahmt nach Hieron. vir. ill. 100 Quintilians Institutio nach (Kling 15). Das 1. Buch bietet das Proömium des Werkes (trin. 1, 1/14), eine Ankündigung über die Behandlung der Gottesfrage (ebd. 1, 18f), die Vorstellung des Gegenstandes der Bücher 1 bis 12 (1, 20/36) u. ein abschließendes Gebet zu Gott um Erkenntnis der Geheimnisse (1, 37f). Das Proömium erweckt den Eindruck autobiographischer Suche nach der Gestaltung eines glücklichen Lebens (1, 1/4), nach angemessener Bestimmung des unendlichen Schöpfergottes (1, 6/8) u. nach Einwohnung des menschgewordenen Gotteswortes in uns, die durch Joh. 1, 10/3 geoffenbart ist. Die Detailanalyse (Doignon, Exil 100/56) zeigt, daß die Etappen dieses sicherlich persönlichen (anders P. Galtier, S. Hilaire de Poitiers [Paris 1960] 9/11) Suchens (zu Unrecht spricht E. Boularand: BullLittEccl 62 [1961] 81/104 von ‚Bekehrung') nach vorgegebenen Schemata stilisiert sind: klassische Kontroversen über das sittlich Gute (Cicero, Sallust); Irrtümer des Polytheismus (Laktanz), Topos der natürlichen Erkenntnis des Schöpfergottes, gestützt auf atl. Testimonien nach Tertullian u. Novatian, ‚Lektüre' des Johannesprologs als Stütze des Glaubens an die Inkarnation (wie bei Novatian). Der Aufriß des Werkes (trin. 1, 20/36) wäre nach M. Simonetti, Note sulla struttura e cronologia del ‚De Trinitate' di Ilario di Poitiers: Studi Urbinati 29 (1969) 274/7 nachträglich erstellt (anders E. P. Meijering/J. C. M. van Winden, Hilary of Poitiers on the Trinity. De Trinitate 1, 1–19, 2, 3 [Leiden 1982] 2/4). H. bemüht sich, die fortschreitende Bewegung der behandelten Fragen u. das Wesentliche der Antworten auf Behauptungen der Häretiker herauszustellen. Die Bücher 1 u. 2 bilden eine Art Abhandlung De fide (Kannengiesser 479; eingehende Untersuchung mit Berücksichtigung zahlreicher Parallelen bei Tertullian u. Athanasius: Meijering/van Winden aO. 64/184). Im 2. Buch kommentiert H. das Taufbekenntnis von Mt. 28 an Gott, den Vater, an den Sohn, das menschgewordene Wort, u. an den Hl. Geist, der Gabe des Vaters an den Sohn ist (L. F. Ladaria, El Espíritu santo en san Hilario de Poitiers [Madrid 1977] 281/92). Dabei arbeitet H. kunstvoll die Unendlichkeit des Vaters, das Geheimnis der Sohnschaft (*Gottessohn) u. die Herrlichkeit der Menschwerdung heraus (J. Doignon, Cadres rédactionnels classiques dans le livre

II du ‚De trinitate' d'Hilaire de Poitiers: RevÉtAug 29 [1983] 83/96). Im 3. Buch dient der Kommentar zu Joh. 14, 11 (ego in Patre et Pater in me) als Richtschnur für das Verständnis der Offenbarung u. Verherrlichung des Vaters im Sohn. Das 4. Buch läßt eine Planänderung bei Abfassung des Werkes erkennen. Nach Simonetti, Struttura aO. 286 beabsichtigte H., nach Abschluß des De fide (trin. 1/3) ein weiteres Werk zu verfassen (trin. 6,4 bezeichnet das 4. als 1. Buch), das den Brief des Arius behandeln sollte, dessen zwei grundlegende Sätze (Novimus unum Deum ... solum verum; ebd. 4, 12) im 4. u. 5. Buch untersucht u. bekämpft werden. Das 6. Buch nimmt die Widerlegung des Arius noch einmal auf, jedoch in einem größeren Kontext von Häresien (‚Manichäismus', Sabellianismus), der als Hintergrund für den Aufweis der Gottheit Christi dient, wie sie im Bekenntnis des Petrus (Mt. 16, 16) u. in johanneischen Formeln verbürgt ist. Mit ihrer Hilfe (Joh. 5, 18: aequalem se faciens Deo; Joh. 5, 19: eadem et Filius facit similiter; Joh. 10, 30: ego et Pater unum sumus) wird im 7. Buch die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater aufgewiesen. Mit dem 8. Buch beginnen die Abhandlungen zu häretischen Leitsätzen, welche vom Postulat der ‚Verschiedenheit der Natur' des Vaters u. des Sohnes ausgehen. Das 8. Buch behandelt die Frage, ob die Einheit von Vater u. Sohn eine Einheit der Natur oder nur des Willens sei. Das 9. Buch hat als Hauptthema die ‚Ehre' Christi, die untrennbar verbunden ist mit der ‚Ehre' des Vaters, der sich in ihm verherrlicht. H. widerlegt den Einwand von Christi ‚Nichtwissen' bezüglich des Zeitpunkts der Fülle der Zeit, indem H. mit der adsumptio der Menschennatur erklärt, daß der Sohn den Vater als größer anerkenne. Das 10. Buch handelt über das Leiden Christi. In welchem Maß hat er angesichts seiner ‚virtus' in seinem Leib gelitten, ohne ‚geteilt' zu sein? Im 11. Buch wird der Einwand der Unterwerfung der Herrschaft des Sohnes unter den Vater (1 Cor. 15, 28) entwickelt u. widerlegt. Ihr Ende ist kein Aufhören, ihre Übergabe (an den Vater) kein Verlust, die Unterwerfung (unter den Vater) keine Schwäche (trin. 11, 25. 27). Das 12. Buch handelt von den ‚ewigen Zeiten': Auf welche Weise war das Wort ‚am Anfang der Wege des Vaters'? Das Werk des H. endet mit einem Glaubenszeugnis in Form eines Gebetes zu Gott, der unsere Vorstellungen übersteigt, sich aber im ‚Bewußtsein' des Geistempfangs bei der Taufe ‚erkennen' läßt (J. Doignon, L'Esprit souffle où il veut [Jean III, 8] dans la plus ancienne tradition patristique latine: RevScPhilThéol 63 [1978] 189/204).



2. *Aspekte antihäretischer Polemik.* H.' Anklagen gegen die als Hochmut, Lüge, Raserei u. philosophische Anmaßung bezeichneten Umtriebe der Häresie greifen auf die Rhetorik zurück (I. Opelt, H. v. Poitiers als Polemiker: VigChr 27 [1973] 203/10). So bedient er sich ihrer in den rhetorisch gestalteten Vorworten mehrerer Bücher (zB. trin. 8; 10) zur Rechtfertigung des Prozesses, den er der Häresie macht. – Nachdem H. das Glaubensbekenntnis des Arius in die Diskussion eingeführt hat (ebd. 4, 12; vgl. 6, 5), stellt er zunächst vor allem mit Hilfe der Gotteserscheinungen der Genesis, die er (wie schon Novatian) als vorweggenommene Christuserscheinungen deutet (G. T. Armstrong: StudPatr 10 = TU 101 [1970] 203/7), richtig, daß Dtn. 6, 4 (Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est; trin. 4, 35) u. Joh. 4, 28 (Pater maior me est; trin. 5, 6) nicht als Schriftzeugnisse für die Vorstellung vom ‚Deus solitarius' (ebd. 4, 17) angeführt werden können. Dann weitet er die Widerlegung auf eine christologische Kernfrage aus: Die Zeugung des Sohnes, die von Sabellius geleugnet (ebd. 7, 5) u. durch Arius' ‚non fuit antequam nasceretur' der Dimension der Ewigkeit beraubt wird (ebd. 6, 5). Nach einer kurzen Erwiderung (ebd. 7, 14: nec coepit quod Deus est [Verbum]) läßt H. eine umfangreiche Bekräftigung der Sohnschaft aufgrund der Geburt aus dem Vater u. der Gleichheit von Vater u. Sohn folgen, die er als fortlaufende Auslegung (‚tractatus': ebd. 7, 16) zu Joh. 5, 18/23 gestaltet. – Mit dem 8. Buch rückt die Absicht zu belehren an erste Stelle. Die Diskussion von Streitfragen (‚quaestiones': trin. 8, 22. 26) wird mit dem für die Schärfe des Widerspruchs erforderlichen Umfang geführt (ebd. 8, 3) u. geht von zweideutigen Bibeltexten aus (arianische Sammlung?; so A. Martínez Sierra, La prueba escriturística de los arrianos según san Hilario de Poitiers: MiscComillas 61 [1964] 295/377). Gegenstand der Diskussion sind die Grundlage der Vorstellung von ‚unitas' (Joh. 17, 21: Tu Pater in me et ego in te, Ausdruck einer ‚natürlichen Wahrheit', nicht nur willentlicher Übereinstimmung wie bei der ciceronianischen ‚concor-

dia'; trin. 8, 13) u. die ,infirmitas' Christi (ebd. 9, 51: exinanitio; 9, 63: ignorantia), für die man sich auf Mc. 10, 18 (Nemo est bonus nisi unus Deus) beruft. In den letzten drei Büchern verlagert sich die Auseinandersetzung von Bibeltexten auf Hauptfragen der Christologie: In Buch 10 das Leiden Christi, das zum Ausgangspunkt einer Trennungschristologie wird (trin. 10, 68), wenn man Christus eine menschliche Seele zuspricht, die Furcht, Schmerz u. Schmach erleidet (ebd. 10, 32). In Buch 11 präzisiert H. das Ziel der Unterwerfung Christi (1 Cor. 15, 28), um die Vorstellung einer Unterwerfung aus Zwang völlig auszuschließen (trin. 11, 30). Buch 12 behandelt die Gleichzeitigkeit des erstgeborenen Sohnes mit der Vorbereitung der Schöpfung nach Prov. 8, 22 (trin. 12, 35f): Wie vereinbart sie sich mit der Ewigkeit des Wortes? Markell v. Ankyra hatte mit der Unterscheidung zwischen der Geburt vor aller Zeit u. dem exordium temporale geantwortet (ebd. 12, 37; Simonetti 42f). H. antwortet trin. 12, 40 mit der Vorstellung einer Gleichewigkeit des Wortes mit den tempora aeterna von 2 Tim. 1, 9 (trin. 12, 34; Simonetti 79).

*3. Aufweis des Glaubens.* Der Aufweis des Glaubens bei H. verdankt mehr einer zur lat. patristischen Tradition gehörenden Rhetorik (ders.: RivCultClassMed 7 [1965] 1034/47) als östlichen Einflüssen (zu Berührungspunkten mit Athanasius u. Eusebius v. Emesa Smulders, Doctrine 173. 193; ders., Eusèbe d'Émèse comme source du ,De trinitate' d'Hilaire de Poitiers: Hilaire 175/212). H. benutzt Begriffe, die die Grenzen menschlicher Begriffsbestimmungen zu übersteigen vermögen (Einheit: trin. 8, 5; Unterwerfung: ebd. 11, 30; Zeit: ebd. 11, 46; 12, 27) u. das ganze Geheimnis (sacramentum; L. Małunowicz, De voce ,sacramenti' apud s. Hilarium Pict. [Lublin 1956] 52/4) in der Erkenntnis des Glaubens ausdrücken (trin. 11, 22). Vier Schlüsselbegriffe wurden untersucht: nativitas (C. Moreschini: ScuolCatt 103 [1975] 353/5) schließt vom Naturbegriff her jede Vorstellung von einer Erschaffung in Ungleichheit aus (trin. 7, 26/8; J. M. McDermott: VigChr 27 [1973] 196f); imago drückt die vollkommene Übereinstimmung mit dem Urbild aus (trin. 8, 48f; M. Simonetti: VetChr 2 [1965] 172/82; R. Cantalamessa: RivStorLettRel 16 [1985] 358/62); adsumo bezeichnet die humilitas der Menschwerdung unter Fortbestehen der göttlichen Natur (trin. 9, 51; J. Doignon: ArchLatMedAev 12 [1953] 5/15); usus (trin. 2, 1) weist auf das Wirken des Hl. Geistes hin (J. Doignon: RevThéolLouv 12 [1981] 235/40). – H.' Begriffsbestimmungen beruhen auf logischen Schemata, die mittels rhetorischer Figuren fruchtbar gemacht werden (reiche Liste u. Beispiele bei Buttell). Synonyma: similitudo = aequalitas (trin. 7, 15 nach Cic. part. 21); aequalitas = unitas (trin. 7, 19). Antithese: persona wird gegen natura gesetzt (ebd. 5, 10; vgl. M. Simonetti, La crisi ariana nel IV° sec. [Roma 1975] 300/7); vis poenae ist gegen sensus poenae gestellt (trin. 10, 23). Oxymoron: non habet (Christus) interitum, ne non extet evacuans (ebd. 9, 14). – H. entwickelt eine Dialektik nicht der Naturordnung, sondern des ordo dispensationis (ebd. 5, 11) oder der Heilsökonomie. Die dispensatio (L. F. Ladaria: Gregorianum 66 [1985] 429/53) übersteigt die Denkform des Gegensatzes (trin. 10, 52: divisio; J. Lebon: RevHistEccl 23 [1927] 222f), die Christus als Mensch u. Gott teilen würde (trin. 9, 38; 10, 65; 11, 43); aufgrund der dispensationis oboedientia (ebd. 9, 39) vermindert bei Christus die forma servi nicht die forma Dei, sondern er ,verbirgt' die forma Dei in sich, u. zwar nicht aufgrund einer demutatio (ebd. 11, 49), sondern aufgrund der dispensatio ignorationis bzw. tacendi (ebd. 10, 8: Christus ,weiß nicht' die Stunde des Gerichts); aufgrund der dispensatio passionis hatte Christus ein corpus doloris, aber keine natura dolendi (ebd. 10, 47); aufgrund der dispensatio gloriae wird Christus sich dem Vater unterwerfen, damit er ,alles in allem' sei (1 Cor. 15, 28: trin. 11, 42; G. Pelland, La ,subiectio' du Christ chez s. Hilaire: Gregorianum 64 [1983] 423/9); aufgrund der dispensatio temporum ist die ganz zeitlose (trin. 12, 39) Weisheit dennoch vor aller Zeit für die Wege Gottes geschaffen worden (ebd. 12, 46).



*c. Hymnen; Contra Dioscorum.* Ein theologisches, liturgisches (?) u. poetisches Werk sind die drei echten Hymnen (unvollständig) des H., darunter zwei Abecedarien (CSEL 65, 210/6; **Abecedarius). Der erste Hymnus, verfaßt in frei gehandhabtem Horazischen Versmaß, rühmt die Größe des Geheimnisses des menschgewordenen Gotteswortes. Der zweite preist in sechsfüßigen Jamben die Herrlichkeit der Auferstehung Christi u. einer christl. ,Wiedergeborenen' (= Seele?; Feder 3, 83; M. Simonetti: MemAccLinc 8, 4 [1952] 366). Der dritte be-

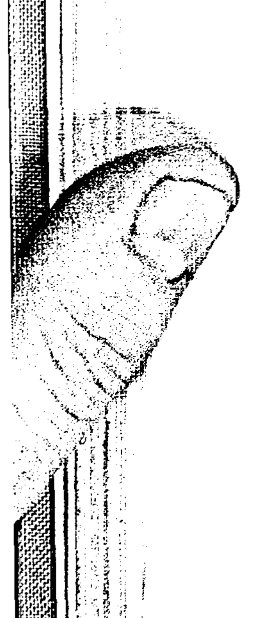
schreibt in vierfüßigen Trochäen den Kampf zwischen Christus u. Satan mit deutlichen Anleihen aus der klass. Dichtung (Phlegethon, Tartarus; Fontaine, L'apport 338/40); Thema u. Wortschatz entsprechen jedoch traditioneller christl. Lehre. – Die Frage der Verbindung von Dichtkunst u. Theologie dürfte H. im verlorenen Contra Dioscorum ad praefectum Sallustium behandelt haben, sofern der Arzt Dioskoros (vgl. Hieron. ep. 70, 5) in Alexandrien den von Kaiser Julian wiederhergestellten heidn. Kultgesang verteidigt hat (J. Doignon, Hypothèse sur le contenu du Contra Dioscorum d'Hilaire de Poitiers: StudPatr 7 = TU 92 [1966] 170/7).

*d. Exegetische Werke.* Nach wenig bedeutenden, meist vergessenen Versuchen von Victorinus v. Pettau, Reticius v. Autun u. Fortunatus v. Aquileia gibt H. der lat. *Exegese eigenes Format, insofern er die biblische Schrift an sich behandelt u. ihre Auslegung nicht anderen Zwecken, etwa antihäretischer Polemik (wie in Tertullians Adv. Marcionem), dient.

*1. In Matthaeum.* Das vor H.' Exil entstandene Werk (SC 254. 258), im 6. Jh. mit 33 ‚capitula' versehen (H. Jeannotte, Les ‚capitula' du ‚commentarius in Matthaeum' de s. Hilaire: BiblZs 10 [1912] 36/45; J. Doignon, Les ‚capitula' de l'In Matthaeum d'Hilaire de Poitiers: J. Dummer [Hrsg.], Texte u. Textkritik = TU 133 [1987] 87/96), beginnt ex abrupto (ohne Proömium) mit der Auslegung von Mt. 1 u. endet mit einer zusammenfassenden Paraphrase von Mt. 28, 1/15. Abgesehen von eingestreuten methodologischen Bemerkungen (in Mt. 14, 6; 19, 4; 21, 13), wird fortlaufend die ratio intellegentiae in Tätigkeit gesetzt. Als Hauptgrundlage der Exegese dient der ordo narrationis (Abfolge der Handlungen, Verlauf der Gespräche); er bildet die Basis für die Auslegung der gesta u. dicta des Evangeliums auf die Zukunft mittels einer ratio typica, die vor allem in den Gleichnissen die forma futuri des Handelns Christi, des Lebens der Kirche u. der letzten Dinge angedeutet sieht. Die Darlegungen des ‚geistigen Sinnes' gehen von äußeren Tatsachen aus, die, oftmals gestützt auf von Tertullian u. Cyprian übernommene oder im Bereich von Philosophie (vor allem Cicero) u. Handwerk (zB. Plinius) durch die Kenntnis nichtchristlicher Autoren angeregte Deutungen, ‚innerlich' beleuchtet werden; sie bilden die Bausteine einer ‚Lehre' über Gott, Christus, das atl. Gesetz u. die Juden sowie über die Sittlichkeit. Die Christologie wird von dem aus Tertullian u. Novatian entlehnten Gedanken der Wesenseinheit von Vater u. Sohn beherrscht (P. C. Burns, The Christology in Hilary of Poitiers' commentary on Matthew [Roma 1981] 69/82); im Hintergrund stehen Anspielungen auf häretische Ansichten, die bei in Mt. 31, 2f vielleicht den Arianismus erahnen lassen (M. Simonetti: VetChr 1 [1964] 56f). Das Hauptthema der Soteriologie ist die Vergeistigung des Menschen durch den gläubigen Empfang der Kraft (*Dynamis) des göttlichen Wortes bei der Taufe (in Mt. 10, 23/5; vgl. M.-J. Rondeau, Remarques sur l'anthropologie de s. Hilaire de Poitiers: StudPatr 6 = TU 81 [1962] 197/210; C. Granado, El don del Espíritu de Jesus en san Hilario de Poitiers: EstudEccl 57 [1982] 436/8; J. Doignon, La comparaison de Matth. 23, 37 ‚Sicut gallina ... sub alas suas' dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers: LavalThéolPhilos 39 [1983] 21/6; P. Smulders, H. van Poitiers als exegeet van Mattheüs: BijdragenPhilosTheol 33 [1983] 76f).

*2. Die Tractatus super psalmos.* Die Tractatus (CSEL 22; bessere Ausgabe von in Ps. 118: SC 344. 347, von in Ps. 150 A. Wilmart: RevBén 43 [1931] 281/3), veröffentlicht nach dem Exil des H. (Anspielung auf De trin.: in Ps. 67, 15) in Gallien (Hieronymus [ep. 5, 2] las sie vor 370 in Trier; Durst, Iudicium 48), umfassen nicht den ganzen Psalter. Nach einer vorangestellten instructio psalmorum behandeln die tractatus Ps. 1f. 9. 13f. 51/69. 91 (nur den Titel). 118/50. H. scheint eine Auslegung aller Psalmen beabsichtigt zu haben (in Ps. instr. 17) u. nimmt möglicherweise auf nicht erhaltene Auslegungen von Ps. 50 u. 100 Bezug (in Ps. 150, 1).

*a. Aufbau des Psalters.* Nach ebd. u. in Ps. instr. 11 entdeckt H. ‚die Vollendung unserer Hoffnung' in der Einteilung des Psalters in drei Gruppen von je 50 Psalmen (vollkommene Zahl; vgl. ebd. 9). Das Schema entspricht dem der drei Ebenen des Menschen (in Ps. 129, 6): der äußere Mensch, der innere Mensch, der Mensch, der Gott anzieht (vgl. Rom. 7, 22 u. Col. 3, 9). Die erste Psalmengruppe hat die Sünde zum Gegenstand, die durch das atl. Gesetz sanktioniert wird; die zweite behandelt die Vollendung der Gerechtigkeit; die dritte zeigt, wie sich nach dem Aufbau der himmlischen Stadt die Hoffnung auf Teilhabe am göttlichen Leben erfüllt. – Einige Gruppen von Psalmen bilden nach H.



lehrmäßig eine Einheit (in Ps. 148, 1: doctrinae idem ordo): Die 22 Alphabetstrophen von Ps. 118 werden als Erziehungsprogramm zu ‚vollkommener Weisheit' erkannt (in Ps. 118 prol. 1; vgl. M. Milhau: SC 344, 20); die mit canticum graduum überschriebenen Ps. 119/22 schildern ein Fortschreiten zur *Gottesschau (in Ps. 122, 1); die vier Lobpsalmen 145/8 werden als Abfolge von expectatio, aedificatio, gratulatio, hymnus verstanden (in Ps. 148, 1). Die Erklärungen rhetorischer Begriffe des Psalters in der Instructio psalmorum (CSEL 22, 3/19) gehen auf Origenes zurück.

*β. Auslegungsmethode.* Mit seinem Bemühen, die spiritalis ratio (in Ps. 58, 1) der prophetischen Worte des Psalters zu ergründen (Gastaldi 76/93), setzt H. hier, trotz einigem Neuen (Auftreten der Begriffe allegoricus u. historia; Weiterentwicklung von spiritalis), bis in die exegetische Terminologie hinein die Auslegungsmethode von In Matthaeum fort. Jedoch zeigt das Angehen des Textes den Einfluß des Origenes (J. Doignon: Augustinianum 26 [1986] 251/60). – Grundregel der Auslegung ist das Forschen nach einem ‚anderen Sinn' (in Ps. 124, 1). Sie wird angewandt auf Jüdisches (Geschichte, Personen, Orte, Riten), das keine buchstäbliche Bedeutung (in Ps. 54, 9) haben kann, sondern, vor allem aufgrund des Bezugs (vgl. das ‚in finem' der Psalmenüberschriften) von *David auf den ‚anderen David', Christus (in Ps. 54; 138; 141, 1), prophetischen Sinn besitzt. Sie findet ebenso Anwendung auf ‚körperliche' Wirklichkeiten, die mehr bedeuten, als sie wirken (ebd. 118, 21, 4; 120, 7. 11). – Trotz beachtlicher Treue gegenüber einer Textüberlieferung, die im Psalter von Saint-Germain vorliegt (H. Jeannotte, Le psautier des s. Hilaire de Poitiers [Paris 1917] 6), werden bei H. Ansätze zu biblischer Textkritik erkennbar. Sie zeigt sich in zahlreichen Äußerungen der Unzufriedenheit mit den lat. Übersetzungen des Psalters (in Ps. 118, 4, 12. 5, 1. 5, 7 u. ö.), die gewisse Griechischkenntnisse H.' andeuten (Doignon, Exil 531/42). Daher erklären sich Abweichungen in Schriftzitaten (ders.: RevBén 88 [1978] 189/204), mit denen Vertrauen auf die LXX einhergeht (in Ps. 2, 2f; vgl. M. Milhau, Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les ‚autres traducteurs' [in psalm. 1, 2–3]: Augustinianum 21 [1981] 365/72).

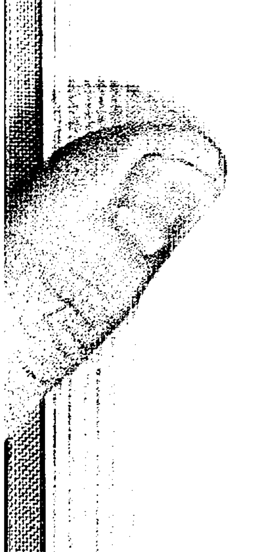
*γ. Geistliche Lehre.* Die geistliche Lehre (in Ps. 66, 2) ergibt sich aus Aussagen über Gott, die Kirche u. den Menschen: a) Läuterung der Vorstellung vom rächenden Gott (ebd. 2, 21f; zur stoischen Färbung Doignon, Dialogue 478/82), welcher die Welt umgreift u. zugleich ihr immanent ist (ders., Verset 341f), mit gesteigertem Gespür für Gottes Verhalten gegenüber dem Menschen, den er retten will (in Ps. 56, 3 [vgl. Doignon, Comparaison aO.]; 144, 15). – b) Bekräftigung der Einheit Christi; er hat sein Leiden gemäß seiner virtus auf sich genommen (in Ps. 68, 4; 138, 3). – c) Schilderung der Kirche als gegründet auf die virtus apostolica (ebd. 67, 12; vgl. J. Doignon: TheolZs 40 [1984] 359/66) u. ausgerichtet auf die Gemeinschaft der Vollendeten im himmlischen Jerusalem (in Ps. 121, 4/15; 124, 2/4; vgl. G. Blasich: DivThom 86/90; J.P. Pettorelli: Hilaire 213/33). – d) Ausbildung eines durch die Exegese der Schöpfungsgeschichte beleuchteten anthropologischen Schemas (in Ps. 118, 10, 1): der fleischliche Mensch, nach Gottes Bild geschaffen, um der innere Mensch zu werden (ebd. 129, 5f), ist dazu berufen, durch ein geistiges Sich-Erheben (ebd. 118, 14, 18; 56, 9; J. Doignon, ‚Être changé en une nature aérienne' [Hilaire de Poitiers, In Ps. 138, 24]: JbAC 21 [1978] 119/24; ders., La lecture de I Thess. 4, 17 en Occident de Tertullien à Augustin: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 98/106) in die Herrlichkeit zu gelangen (in Ps. 118, 8, 8. 17, 12; J. Doignon, Le libellé singulier de II Cor. 3, 18 chez Hilaire de Poitiers: NTStudies 26 [1979] 118/26) durch die Gleichgestaltung mit dem Herrlichkeitsleib Christi (in Ps. 2, 41; 9, 4; 60, 6; 67, 37; 143, 23; 147, 2; Fierro 236/8; G. Pelland, Le thème biblique du Règne chez s. Hilaire de Poitiers: Gregorianum 60 [1979] 664/74; Durst, Eschatologie 75/82). – e) Ausarbeitung einer *Ethik, die den Kampf gegen die teuflische Gewalt der Leidenschaften dieser Welt betont bis zum Martyrium aufgrund des Glaubens, nicht aus Unbeugsamkeit (Beispiel des Petrus: in Ps. 52, 12; J. Doignon, Rhétorique et exégèse patristique. La ‚defensio' de l'apôtre Pierre chez Hilaire de Poitiers: Caesarodunum 14bis [1979] 148/51; M. Pellegrino, Martiri e martirio nel pensiero di s. Ilario: StudStorRel 4 [1980] 51f). Der Mensch, der Gerechtigkeit übt (in Ps. 118, 16, 4) u. sein officium devotionis erfüllt (ebd. 118, 5, 12; A. Peñamaría de Llano, Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers: RevÉtAug 20 [1974] 258), erreicht die delec-



tatio seines Lebensabends (in Ps. 64, 12; J. Doignon: RivStorLettRel 16 [1980] 424/7; Durst, Eschatologie 304/10), den divina studia ausfüllen (in Ps. 62, 1; J. Doignon, Deux traditions sur la vie contemplative chez Hilaire de Poitiers: Helmantica 34 [1983] 166/9).

*δ. Methode des Lehrunterrichts.* Die Unterweisung besteht in präzisierenden Erklärungen biblischer Formulierungen, die Erfahrungen wiedergeben (in Ps. 68, 4: Abstieg in die Tiefe; 131, 5: Schlaf u. Augenlider) u. zugleich eine Botschaft enthalten (ebd. 68, 4: über die Kenosis Christi; 131, 4: über dessen Tod). H. zeigt hier nicht mehr die Schärfe u. Subtilität der Diskussionen mit den in einem ‚Digest' zusammengefaßten häretischen Lehrmeinungen (ebd. 67, 15). Die Darlegung theologischer Fragen tendiert zur Schematisierung mittels vereinfachender rhetorischer Verfahren: a) Parallelismen: doppelte Zugehörigkeit Christi, zu Gott aufgrund seiner natura, zum Menschen aufgrund der adsumptio (ebd. 138, 3); doppelter Gang Christi in seiner Passion zu Unterwelt (Durst, Eschatologie 177/89) u. Herrlichkeit (in Ps. 138, 20/2); die Auferstehung als Antwort auf die Kenosis (ebd. 143, 7). – b) Antithesen: über Vater u. Sohn: der Vater ist größer (vgl. Joh. 14, 28) generatione non genere (in Ps. 138, 17); über die Inkarnation: Christus entäußert sich ex eo quod erat ad id quod non erat (ebd. 53, 8); über die leibliche Auferstehung: non aliud corpus, quamvis in aliud resurget u. id quod fuit in id quod non fuit surgit (ebd. 2, 41).

*3. Die Tractatus mysteriorum.* Die lückenhaft überlieferte Schrift (SC 19bis; vgl. A. Wilmart, Le ‚De mysteriis' de s. Hilaire au Mont-Cassin: RevBén 27 [1910] 12/21; P.J.G. Gussen, Hilaire de Poitiers ‚Tractatus mysteriorum' I, 15–19: VigChr 10 [1956] 24) ist kein liturgisches Buch (nach K. Gamber, Der Liber mysteriorum des H.: StudPatr 5 = TU 80 [1962] 40/59 hätte H. ein solches verfaßt, den Hieron. vir. ill. 100 erwähnten Liber mysteriorum). Vielmehr handelt es sich um Auslegungen von Teilen der Bücher Genesis (Patriarchen), Exodus (Moses) u. Richter in gewohnter typologischer Methode des H. (H. Lindemann, Des hl. H. Liber mysteriorum [1904] 53/8). Im Gefolge des Origenes erkennt H. in den atl. Gestalten Weissagungen Christi (vgl. myst. 1, 1/5; G. Pelland: Sc. et Esprit 35 [1983] 85/102; J. Doignon: RechThéolAncMéd 54 [1987] 5/12). Etymologien von Eigennamen der Genesis dürften den Einfluß griechischer Onomastika verraten, deren Autoren Hebräischkenntnisse besaßen (J. Daniélou, Hilaire et les sources juives: Hilaire 143/7 gegen A. Orbe, Terra virgo et flammea: Gregorianum 33 [1952] 299/302).



*4. Tractatus in Job u. weitere Fragmente.* Zwei Frg. zu Job (*Hiob) überliefert Augustinus (CSEL 65, 229f). Das eine paraphrasiert den Bibeltext (G. Folliet, Le fragment d'Hilaire ‚Quas Iob litteras', son interpretation d'après Hilaire, Pélage et Augustin: Hilaire 149/58). Das andere entwickelt eine Fragestellung des Origenes, die mit einer lat. Tradition leicht abgewandelt wird (Doignon, Corpora aO. [o. Sp. 141]). Ein drittes Frg. ist in cn. 10 der 4. Synode v. Toledo vJ. 633 enthalten. – Einige Zeilen einer ‚Expositio epistulae ad Timotheum' werden H. in cn. 13 der 2. Synode v. Sevilla vJ. 619 zugeschrieben (CSEL 65, 233). Zum angeblichen ‚Prooemium expositionis evangelii secundum Matthaeum' des H. (zitiert Joh. Cassian. c. Nest. 7, 24 [CSEL 65, 232]) u. dem von Aug. c. Iulian. 1, 3, 9 (ebd. 234) angeführten Textkomplex, in dem H. über das Fleisch Christi gehandelt hätte, s. J. Doignon: SC 254, 75f; ders., ‚Testimonia' d'Hilaire de Poitiers dans le ‚Contra Iulianum' d'Augustin: RevBén 90 (1981) 15f.

*B. Klassische Bildung in Denken u. Stil des Hilarius. I. Philosophische Themen. a. Gott.* Ein negativer Zugang zur Gotteserkenntnis, der trin. 1, 4 u. in Ps. 61, 2 von der Kritik an theologischen Verstiegenheiten des Heidentums (Anthropomorphismen, Leugnung der Götter, Astralgötter, Vergottung von Naturgegenständen nach Cic. nat. deor. 1, 90. 95. 123; 2, 54. 62) ausgeht, steht aufgrund der Hilar. in Ps. 61, 2 den prudentes zugeschriebenen Anerkennung der Unwissenheit offen, die große Ähnlichkeit mit der sokratischen aufweist, wie Cicero sie ac. 1, 45 vorstellt (J. Doignon, Scepticisme, lassitude et conversion chez Hilaire de Poitiers: Augustinianum 27 [1987] 175/84). – Nach Cic. nat. deor. 1, 43 gibt es eine natürliche Erkenntnis Gottes, die dem Menschen durch einen instinctus divinus eingegeben ist u. auf der Verwandtschaft mit dem Göttlichen beruht, die der Geist, der sich selbst erkennt, in sich entdeckt (Hilar. in Ps. 62, 3), ein Leitgedanke von Cic. leg. 1, 25. 59. – Gott wird von H. als Geist dargestellt, der alles umgreift, ohne materiell zu sein (Hilar. in Ps. 124, 6; 129, 3 nach Cic. Tusc. 1, 66) u. ohne vom Denken

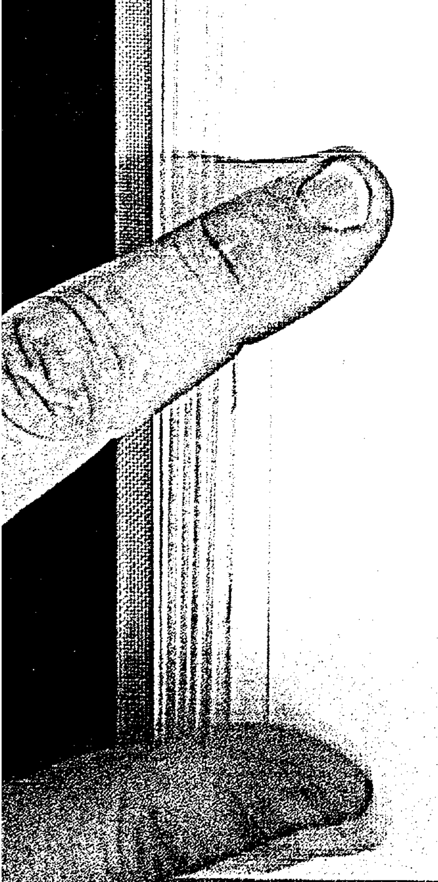
des Menschen begriffen zu werden (Hilar. trin. 11, 47, bes. 1, 13 als Nachhall von Cic. Tusc. 1, 51). Er übersteigt die Welt, die er intus et extra durchwaltet, eine Formel, die Sen. nat. 1 praef. 13 (si opus suum et intra et extra tenet [deus]) nachahmt (Doignon, Verset 343f). Die Vorstellung eines Gottes, der ,seine Natur verändert', um sich zu Zorn hinreißen zu lassen, wird wie bei den Stoikern (vgl. Lact. ira 5, 2f) zurückgewiesen, da Gott sich nicht ,verändern' kann (Hilar. in Ps. 2, 17); wenn er zürnt, ist er als jemand zu denken, der eine ,von ihm festgesetzte Strafe' verhängt (ebd.; vgl. Durst, Eschatologie 296f), ein Stereotyp aus dem Bereich des Rechts (Cic. off. 3, 65). – Die Darstellung des Wesens Gottes als nicht-,zusammengesetzte' Wirklichkeit (Hilar. in Ps. 129, 4), die ihr Sein nur sich selbst verdankt (ebd. 2, 14; trin. 11, 41) im Gegensatz zu den Geschöpfen, die einen **Anfang haben u. nicht vor einer ihr Sein begründenden Ursache existieren (ebd. 12, 16), ist der Darstellung u. Auffassung Ciceros verwandt (Tusc. 1, 66 mit rep. 6, 27); Gottes Ewigkeit ,nährt u. erhält sich selbst' (Hilar. in Ps. 67, 37), wie es Cicero von der Gott ähnlichen Seele sagt (Tusc. 1, 43).

*b. Christus.* Er ist für H. die forma des Vaters (trin. 8, 45), weil er 1) das exemplarische Urbild in sich trägt, nach dem Gott alles schafft (ebd. 8, 51; coll. antiar. Paris. B II, 11, 3 [30]), ein der platonischen Definition von exemplar bei Sen. ep. 65, 7 nachgezeichneter Gedanke; 2) wie des Vaters Siegelabdruck ist (vgl. Joh. 5, 26), der nichts weiter als sein Urbild nachformt (Hilar. trin. 8, 44/6, ein Vergleich aus Cic. ac. 2, 86); 3) den alles umfassenden Willen Gottes durchschaut (Hilar. in Ps. 91, 6), eine bei Sen. ep. 65, 7 erwähnte Situation; schließlich 4), da er die Schöpfungs-,Ursache' aller Dinge ist (Hilar. trin. 12, 43), wie Sen. ep. 65, 12f Gott ,Ursache, die erschafft', nennt. – Die Beziehung zwischen Christi Geburt u. seiner Natur, die darin besteht, daß das Lebende durch das Leben lebendig ist (Hilar. trin. 7, 28), benutzt das stoische Schema von Sen. ep. 121, 16: neque... non hoc quoque in quo nascitur secundum naturam est. Der Sohn ist ,geboren vor den ewigen Zeiten' (vgl. Tit. 1, 2); der augenscheinliche Widerspruch (behandelt Hilar. trin. 12, 27) ergibt sich aus der Ansicht der ,Welt' (vgl. Cic. Tusc. 1, 13), daß Nicht-Geborensein Nicht-Sein bedeutet (trin. 12, 26). Der Sohn ist lebend, insofern er das ihm gegebene Leben hat (trin. 8, 43): Beide Ausdrücke sind ,gleicher Natur' nach Seneca, der ,habere sapientiam' u. ,haberi sapiens' gleichsetzt (ep. 117, 14f). – Mit seiner Menschwerdung hat Christus die forma eines Sklaven angenommen, ohne daß diese eine substantia hätte (Hilar. in Ps. 68, 4); auf diese Weise greift H. Senecas Schema auf, der von einer Sache sagt: habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam (ep. 58, 15). Daß Gottes Sohn seinen ,habitus' veränderte (Hilar. trin. 9, 38), beeinträchtigt nicht seine ,virtus', die er in sich ,verborgen' hat (ebd. 11, 48); in dieser Unterscheidung weisen das Wortspiel habitus – virtus u. die Vorstellung der virtus latens auf Sen. tranqu. an. 4, 7. – Die ,Einsetzung' des bei seiner Taufe für die Herrlichkeit gesalbten Sohnes läßt diesen ganz das werden, was er war, wobei er künftig auch das ist, was er nicht war (Hilar. in Ps. 2, 27. 29), ein Vorgang, der an die conciliatio constitutionis der Stoiker (vgl. Sen. ep. 121, 16) erinnert, bei der das Ende eines Lebewesens dem ähnlich ist, was es zuvor war, ohne mit diesem Zustand identisch zu sein (Cic. fin. 5, 40). – In seiner Passion erfährt Christus den Schmerz, seine Heftigkeit, seine Schläge; doch er leidet darunter nicht: quamvis aut ictus incideret..., adferrent quidem haec impetum passionis..., non tamen dolor passionis inferrent...; virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit;... habens ad patiendum corpus et passus est, sed naturam non habens ad dolendum (Hilar. trin. 10, 23). Das Paradoxon ist mit Senecas ,standhaftem' Weisen (const. sap. 8, 3; 10, 3f) zu vergleichen, der die Heftigkeit u. Schläge des Schmerzes entgegennimmt, sie jedoch nicht empfindet. Weitere Anklänge an Senecas Weisen bei H.' Darstellung des leidenden Christus: Ungezwungen unterwirft er sich freiwillig dem Leiden (Hilar. in Ps. 53, 12; vgl. Sen. prov. 2, 2: adpetens [sapiens] laboris iusti; vit. beat. 16, 2 [bezogen auf den Weisen]: nihil cogeris); Christus empfand kein Unrecht (Hilar. trin. 10, 24: nec conficeretur iniuriis; vgl. Sen. const. sap. 5, 3: iniuria ad sapientem non pervenit); eine poena erleidet er ohne laesura (Hilar. in Ps. 53, 12; vgl. Sen. const. sap. 7, 2: non potest ergo laedi sapiens; ebd. 3, 3: invulnerabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur). – Die Rückkehr des Sohnes zu dem Aufenthaltsort, von dem er hinabgestiegen war (Hilar. in Ps. 138, 24), ist ein Thema der



Konsolationsliteratur (vgl. Sen. cons. ad Marc. 23, 15). Indem er bei seiner Verherrlichung die ganze Menschheit mit sich nimmt, ohne daß sie nur äußerliche Zutat wäre (Hilar. trin. 11, 44: accessio, stoisches Wort; vgl. Sen. vit. beat. 9, 2), gelangt er aufgrund eines Fortschritts (profectus; Hilar. in Ps. 55, 12) zur Vollendung seiner Beschaffenheit (constitutio; trin. 11, 28. 49; vgl. Sen. ep. 121, 16). Der geschilderte Weg ähnelt demjenigen, den der lat. Stoizismus der Natur zuschreibt; sie gelangt an ihr Ziel, indem sie die in ihr liegenden Möglichkeiten entfaltet (vgl. Cic. fin. 5, 43: progredi longius, per se sit tamen inchoata) u. auf ihre Ganzheit hinstrebt (vgl. Sen. nat. 1 praef. 3: totus [Deus] in se tendat).

*c. Anthropologie.* Die drei Aspekte des H. bezüglich der Erschaffung des Menschen (vgl. Gen. 1, 27): der Urheber (faciens), sein Werk (factum), sein Vorbild (exemplum; trin. 4, 18), entsprechen den drei Fragen, die nach Sen. ep. 65, 4 jede Handlung aufwirft. – Nach dem Vorbild Ciceros (nat. deor. 2, 141/9) vermerkt H. die Anpassung der Sinnesorgane des Leibes an ihre Funktion: Der Mund ist gemacht, um den Geschmack wahrzunehmen (in Ps. 118, 13, 11); die Augenlider sind dazu bestimmt, den Schlaf zu fördern (ebd. 118, 4, 7); die Nase ist geöffnet, um das Atmen zu ermöglichen (ebd. 118, 17, 5); die Zunge soll den Wortfluß bestimmen (ebd. 51, 7). Ein weiterer klass. Topos ist die Beschreibung des Leibes als domicilium der Seele (ebd. 56, 3; 119, 21; vgl. Cic. Tusc. 1, 58; *Haus II), für die er gleichsam das ‚Gefäß' ist (vgl. Cic. Tusc. 1, 52), das ihr irdischen Schmutz zuträgt (in Ps. 118, 4, 2), sogar nach Ciceros platonisierendem Wort (Cato 81; rep. 6, 14) wie ein Kerker (*Gefängnis [der Seele]; Hilar. in Ps. 119, 21; J. Doignon, ‚Apeuré par la condition humaine' [Hilaire de Poitiers, In Psalmum 118, 15, 5]. Fondements classiques et patristiques d'une topique: StudPatr 23 [1989] 117/26). – Die Seele macht nach einem dichotomischen Schema klassischer Herkunft (vgl. Cic. fin. 4, 19; Tusc. 3, 1) zusammen mit dem Leib den Menschen aus (Hilar. in Ps. 118, 10, 6). Die Natur der nach Gottes Bild geschaffenen Seele schildert H. ebd. 129, 6 in Zügen (sie ist beweglich u. ahmt darin Gott nach, fliegt davon, durchwaltet den Raum, setzt das Vergangene in Bildern gegenwärtig), welche einen Nachhall der Darstellung Ciceros bilden (die Seele fliegt davon [Lael. 14; Tusc. 1, 72], ist unkörperlich, beweglich u.



vergegenwärtigt das Vergangene wie das Zukünftige in Bildern [ebd. 1, 66], ahmt Gott nach [ebd. 5, 70]).

*d. Ethik.* Der Mensch, den die Seele beherrscht (Hilar. in Ps. 14, 7 versteht den paulinischen ‚homo animalis' [1 Cor. 2, 14] als vernüftigen [prudens] Menschen), führt das ‚natürliche Gesetz' (in Ps. 118, 15, 11) u. die Gerechtigkeit (ebd. 118, 16, 4) aus, die nach dem Vorbild Ciceros definiert werden (nat. 1, 36 bzw. offic. 1, 23). Durch Enthaltung von Vergehen strebt der Mensch nach persönlicher Ruhe, die er gemäß dem von Cicero (Tusc. 5, 5) festgelegten Vorrang dem mit Schuld verbundenen Ruhm vorzieht (Hilar. coll. antiar. Paris. B I, 3). Das Gute u. das Böse äußern sich für H. in Begriffen von Lohn u. Strafe, die der dichotomischen Konzeption vom Schicksal der Seelen bei Cic. Tusc. 1, 72 entsprechen. – Der ‚vollkommene' Mensch, der Prophet der Psalmen, meidet die Gefahren, die bei Seneca den Weisen bedrohen: Er hütet sich vor aller Unruhe (Hilar. in Ps. 118, 8, 11; vgl. Sen. const. sap. 6, 3), bleibt standhaft in Stürmen (in Ps. 118, 11, 9; vgl. Sen. prov. 2, 1), empfindet keine Schmach (in Ps. 118, 12, 4; vgl. Sen. const. sap. 10, 3), meidet den Weg des Bösen (in Ps. 118, 13, 8; vgl. Sen. ep. 116, 6), denn er ist Versuchungen des Glaubens gegenüber abgehärtet (in Ps. 118, 11, 7f; vgl. Sen. prov. 3, 9), nicht stolz auf Reichtümer (in Ps. 14, 11; vgl. Sen. const. sap. 5, 7), bleibt stets derselbe (in Ps. 118, 13, 2; vgl. Sen. const. sap. 6, 3). Barmherzig ist er nur im Rahmen der Gerechtigkeit (in Ps. 144, 14 nach Cic. Tusc. 4, 18). Über diese vorwiegend negativen Bestimmungen hinaus ist der Prophet ein Mensch des ‚Geistes' (in Ps. 14, 7), pflegt in aufmerksamem Hören auf das Mysterium (ebd.), sich ausrichtend nach den von Cic. rep. 1, 45 erwähnten ‚göttlichen Menschen', das beschauliche Leben (in Ps. 62, 1), in dem nach einer Formulierung Scipios (bei Cic. off. 3, 1/4) die Betätigung eine Muße ist; er verwirklicht eine Erkenntnis, die nicht von fleischlichen Begierden bedroht wird (in Ps. 52, 7 nach Cic. Hortens. frg. 81) u. ‚sich Gott gegenüber öffnet' (in Ps. 118, 19, 10); damit nimmt H. das Bild Ciceros vom Weg auf, der zum Himmel hin offen ist (Cic. rep. 6, 26; consol. frg. 12 Müller; Tusc. 1, 72).

*e. Kosmologie.* H.' ablehnende Haltung gegenüber der Lehre vom Zufall u. von den Atomen (in Ps. 63, 9; 65, 7; 148, 3) ist abgelei-

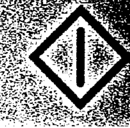
von den Diatriben Ciceros (nat. deor. 2, 87. 128) u. Senecas (nat. 1 praef. 14f) ge- die Epikureer (*Epikur). Gleich stark ist ne Ablehnung der stoischen Lehre (Cic. . deor. 2, 36. 39) vom göttlichen u. ver- ftbegabten Kosmos (Hilar. in Ps. 148, 3). s universitatis huius corpus (trin. 12, 40; . Sen. nat. 3, 29, 2f) ist der Ort einer rae)paratio aeterna' (trin. 12, 40; vgl. Cic. . deor. 2, 154. 157), deren constitutio den ng der Natur bestimmt (in Ps. 149, 1: mo- ari wie Cic. nat. deor. 2, 90), in der die ge ohne Unterbrechung ,dahinfließen' (in . 14, 12; in Ps. 149, 1); bei Seneca (nat. 3, 2) finden sich ebensoviele Formeln (nihil icere; fluere) wie Gesichtspunkte. Eine un- tbare molitio (das Wort begegnet Cic. . deor. 1, 23; 2, 133) ist am Werk (Hilar. in . 14, 12), die alle Dinge umgreift (complec- vgl. Cic. nat. deor. 2,30), ohne ,irgendeine ränderung' zuzulassen (in Ps. 67, 29, stoi- ende Formulierung; vgl. Cic. Tusc. 4, 37), die uns zu Gott als dem Urheber des Uni- sums (in Mt. 14, 12) aufgrund eines Kreis- fs zurückführt, der an Cic. Tusc. 1, 70 erin- t. So wird Gott als innerhalb u. außerhalb Welt zugleich befindlich (in Ps. 135, 11) einer Reihe von Termini (intus, extra, cir- nfusus) geschildert, in denen sich der Ein- 3 Senecas zeigt (nat. 1 praef. 13 aE. 4, 2; ignon, Verset 344). Den Gestirnen spricht wegen ihres ununterbrochenen Umlaufs Ps. 68, 29; 118, 12, 2; 134, 11; trin. 12, 53) e substantia aeternitatis (in Ps. 148, 5) zu; Ansicht ist stoischen Ursprungs u. wird Cicero im ,ordo' bzw. ,cursus sempiter- ' der Gestirne greifbar (nat. deor. 2, 16; . 6, 17; J. Doignon, Ordre du monde, con- ssance de Dieu et ignorance de soi chez aire de Poitiers: RevScPhilThéol 60 [1976] /78, bes. 567/72).

*I. Redewendungen des Hilarius u. ihre li- rischen Quellen.*

. Lukrez. Lucr. 1, 956f: Hilar. in Ps. 2, 32 ermeßlicher Abgrund; vgl. Goffinet); r. 1, 935/42: Hilar. in Ps. 118, 13, 11 (Ver- ich mit dem *Honig, der bei Krankheiten bitteren Geschmack des Mundes lindert); r. 5, 253 (die Erde atmet Wolken aus): in 134, 12; Lucr. 4, 210 (serena caelestia): in 147, 5; Lucr. 3, 640/56 (über das vom Leib etrennte Fleisch): trin. 10, 14 ; Lucr. 2, 1; 3, 971; 4, 26f; 5, 283. 351: hymn. 1 (vgl. legrino, Poesia 214/6).

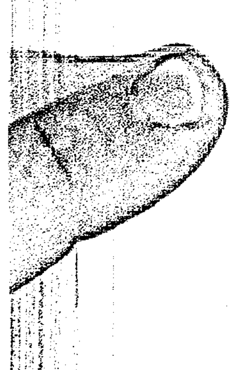
. Sallust. Vorlage für die Erörterung des ,officium' des Menschen, verglichen mit dem des Tieres, Hilar. trin. 1, 1 bildet Sallust (Catil. 1, 1; 2, 8f; 10, 2; Iugurt. 41, 1; H. Kling, H. u. Sallust: Philol 9 [1910] 567/9).

3. Cicero. Ihm entlehnt H. vieles. 1) Begriffsbestimmungen: civitas (in Mt. 4, 12; vgl. Cic. rep. 6, 13); contraria (in Mt. 20, 2; vgl. Cic. top. 47); finis (in Ps. 9, 2; trin. 11, 28; vgl. Cic. fin. 1, 42; 2, 5; 3, 26); mors = somnus (in Ps. 56, 4; vgl. Cic. Tusc. 1, 92); laetitia (in Ps. 67, 4; vgl. Cic. Tusc. 4, 14f; 5, 43); ius iurandum (in Ps. 118, 14, 6; vgl. Cic. offic. 3, 104); lex peccati (in Ps. 118, 22, 6; vgl. Cic. Tusc. 3, 59); concordia (in Ps. 121, 5; vgl. Cic. rep. 1, 49); signaculum (trin. 8, 44; vgl. Cic. ac. 2, 77; fat. 43); essentia (syn. 12; vgl. Cic. loc. deperd. nach Sen. ep. 58, 6). – 2) Pleonastische u. antithetische Wortverbindungen: Efficiens – effectum (in Mt. 11, 9; vgl. Cic. ac. 1, 24); iracundia – misericordia (in Ps. 59, 3; vgl. Cic. Tusc. 4, 80); amor boni – odium malorum (in Ps. 118, 13, 13; vgl. Cic. Tusc. 4, 13); bene beateque vivendum (trin. 1, 3; vgl. Cic. offic. 1, 19); utilis ac necessarius (trin. 1, 4; vgl. Cic. offic. 1, 25); natura – voluntas (trin. 1, 11; vgl. Cic. rep. 1, 47); prior – posterior causa (trin. 11, 19; vgl. Cic. Tim. 51). 3) Bilder u. Vergleiche: Aculei motuum (in Mt. 18, 10; vgl. Cic. Tusc. 4, 43); collectus intra pennas (gallinae) foetus (in Ps. 56, 3; vgl. Cic. nat. deor. 2, 124); mentis acies (in Mt. 4, 7; vgl. Cic. Tusc. 1, 73); caenum dedecoris (in Ps. 125, 5; vgl. Cic. consol. frg. 12 [Müller]); incidimus ... in hoc molestissimum tempus (trin. 10, 3; vgl. Cic. de orat. 1, 3); contuentibus solis claritatem virtus intenti luminis obstupescit (trin. 10, 53; vgl. Cic. rep. 6, 19); tendimus ... portum ... multo mari ventoque iactanti (trin. 12, 1; vgl. Cic. Tusc. 5, 5). 4) Topoi: Gehorsam aufgrund des Willens (in Mt. 6, 4; vgl. Cic. rep. 3, 41); der Stärkere von zwei Menschen wendet gegenüber dem Schwächeren Gewalt an (in Mt. 11, 7; vgl. Cic. offic. 1, 64); Maßhaltung im Besitzen von Reichtümern (in Mt. 19, 9; vgl. Cic. offic. 1, 15/7); das Forum als Ort von Auseinandersetzungen (in Mt. 20, 5; vgl. Cic. orat. 37); die Wahl erfordert ein Unterscheidungsvermögen (in Mt. 22, 7; vgl. Cic. offic. 2, 9); die ,imitatio' bleibt hinter der ,veritas' zurück (in Mt. 24, 7; vgl. Cic. de orat. 3, 215); Gerechtigkeit als Pflicht des Menschen (in Mt. 24, 7; vgl. Cic. offic. 2, 38); es gibt kein Unglück für den Menschen außer durch seine Schuld (in Mt. 25, 6; vgl. Cic. Tusc. 3, 34); iudicium aufgrund von ambi-



Konsolationsliteratur (vgl. Sen. cons. ad Marc. 23, 15). Indem er bei seiner Verherrlichung die ganze Menschheit mit sich nimmt, ohne daß sie nur äußerliche Zutat wäre (Hilar. trin. 11, 44: accessio, stoisches Wort; vgl. Sen. vit. beat. 9, 2), gelangt er aufgrund eines Fortschritts (profectus; Hilar. in Ps. 55, 12) zur Vollendung seiner Beschaffenheit (constitutio; trin. 11, 28. 49; vgl. Sen. ep. 121, 16). Der geschilderte Weg ähnelt demjenigen, den der lat. Stoizismus der Natur zuschreibt; sie gelangt an ihr Ziel, indem sie die in ihr liegenden Möglichkeiten entfaltet (vgl. Cic. fin. 5, 43: progredi longius, per se sit tamen inchoata) u. auf ihre Ganzheit hinstrebt (vgl. Sen. nat. 1 praef. 3: totus [Deus] in se tendat).

*c. Anthropologie.* Die drei Aspekte des H. bezüglich der Erschaffung des Menschen (vgl. Gen. 1, 27): der Urheber (faciens), sein Werk (factum), sein Vorbild (exemplum; trin. 4, 18), entsprechen den drei Fragen, die nach Sen. ep. 65, 4 jede Handlung aufwirft. – Nach dem Vorbild Ciceros (nat. deor. 2, 141/9) vermerkt H. die Anpassung der Sinnesorgane des Leibes an ihre Funktion: Der Mund ist gemacht, um den Geschmack wahrzunehmen (in Ps. 118, 13, 11); die Augenlider sind dazu bestimmt, den Schlaf zu fördern (ebd. 118, 4, 7); die Nase ist geöffnet, um das Atmen zu ermöglichen (ebd. 118, 17, 5); die Zunge soll den Wortfluß bestimmen (ebd. 51, 7). Ein weiterer klass. Topos ist die Beschreibung des Leibes als domicilium der Seele (ebd. 56, 3; 119, 21; vgl. Cic. Tusc. 1, 58; *Haus II), für die er gleichsam das ‚Gefäß' ist (vgl. Cic. Tusc. 1, 52), das ihr irdischen Schmutz zuträgt (in Ps. 118, 4, 2), sogar nach Ciceros platonisierendem Wort (Cato 81; rep. 6, 14) wie ein Kerker (*Gefängnis [der Seele]; Hilar. in Ps. 119, 21; J. Doignon, ‚Apeuré par la condition humaine' [Hilaire de Poitiers, In Psalmum 118, 15, 5]. Fondements classiques et patristiques d'une topique: StudPatr 23 [1989] 117/26). – Die Seele macht nach einem dichotomischen Schema klassischer Herkunft (vgl. Cic. fin. 4, 19; Tusc. 3, 1) zusammen mit dem Leib den Menschen aus (Hilar. in Ps. 118, 10, 6). Die Natur der nach Gottes Bild geschaffenen Seele schildert H. ebd. 129, 6 in Zügen (sie ist beweglich u. ahmt darin Gott nach, fliegt davon, durchwaltet den Raum, setzt das Vergangene in Bildern gegenwärtig), welche einen Nachhall der Darstellung Ciceros bilden (die Seele fliegt davon [Lael. 14; Tusc. 1, 72], ist unkörperlich, beweglich u. vergegenwärtigt das Vergangene wie das Zukünftige in Bildern [ebd. 1, 66], ahmt Gott nach [ebd. 5, 70]).



*d. Ethik.* Der Mensch, den die Seele beherrscht (Hilar. in Ps. 14, 7 versteht den paulinischen ‚homo animalis' [1 Cor. 2, 14] als vernüftigen [prudens] Menschen), führt das ‚natürliche Gesetz' (in Ps. 118, 15, 11) u. die Gerechtigkeit (ebd. 118, 16, 4) aus, die nach dem Vorbild Ciceros definiert werden (nat. 1, 36 bzw. offic. 1, 23). Durch Enthaltung von Vergehen strebt der Mensch nach persönlicher Ruhe, die er gemäß dem von Cicero (Tusc. 5, 5) festgelegten Vorrang dem mit Schuld verbundenen Ruhm vorzieht (Hilar. coll. antiar. Paris. B I, 3). Das Gute u. das Böse äußern sich für H. in Begriffen von Lohn u. Strafe, die der dichotomischen Konzeption vom Schicksal der Seelen bei Cic. Tusc. 1, 72 entsprechen. – Der ‚vollkommene' Mensch, der Prophet der Psalmen, meidet die Gefahren, die bei Seneca den Weisen bedrohen: Er hütet sich vor aller Unruhe (Hilar. in Ps. 118, 8, 11; vgl. Sen. const. sap. 6, 3), bleibt standhaft in Stürmen (in Ps. 118, 11, 9; vgl. Sen. prov. 2, 1), empfindet keine Schmach (in Ps. 118, 12, 4; vgl. Sen. const. sap. 10, 3), meidet den Weg des Bösen (in Ps. 118, 13, 8; vgl. Sen. ep. 116, 6), denn er ist Versuchungen des Glaubens gegenüber abgehärtet (in Ps. 118, 11, 7f; vgl. Sen. prov. 3, 9), nicht stolz auf Reichtümer (in Ps. 14, 11; vgl. Sen. const. sap. 5, 7), bleibt stets derselbe (in Ps. 118, 13, 2; vgl. Sen. const. sap. 6, 3). Barmherzig ist er nur im Rahmen der Gerechtigkeit (in Ps. 144, 14 nach Cic. Tusc. 4, 18). Über diese vorwiegend negativen Bestimmungen hinaus ist der Prophet ein Mensch des ‚Geistes' (in Ps. 14, 7), pflegt in aufmerksamem Hören auf das Mysterium (ebd.), sich ausrichtend nach den von Cic. rep. 1, 45 erwähnten ‚göttlichen Menschen', das beschauliche Leben (in Ps. 62, 1), in dem nach einer Formulierung Scipios (bei Cic. off. 3, 1/4) die Betätigung eine Muße ist; er verwirklicht eine Erkenntnis, die nicht von fleischlichen Begierden bedroht wird (in Ps. 52, 7 nach Cic. Hortens. frg. 81) u. ‚sich Gott gegenüber öffnet' (in Ps. 118, 19, 10); damit nimmt H. das Bild Ciceros vom Weg auf, der zum Himmel hin offen ist (Cic. rep. 6, 26; consol. frg. 12 Müller; Tusc. 1, 72).

*e. Kosmologie.* H.' ablehnende Haltung gegenüber der Lehre vom Zufall u. von den Atomen (in Ps. 63, 9; 65, 7; 148, 3) ist abgelei-

tet von den Diatriben Ciceros (nat. deor. 2, 43. 87. 128) u. Senecas (nat. 1 praef. 14f) gegen die Epikureer (*Epikur). Gleich stark ist seine Ablehnung der stoischen Lehre (Cic. nat. deor. 2, 36. 39) vom göttlichen u. vernunftbegabten Kosmos (Hilar. in Ps. 148, 3). Das universitatis huius corpus (trin. 12, 40; vgl. Sen. nat. 3, 29, 2f) ist der Ort einer ‚(prae)paratio aeterna' (trin. 12, 40; vgl. Cic. nat. deor. 2, 154. 157), deren constitutio den Gang der Natur bestimmt (in Ps. 149, 1: moderari wie Cic. nat. deor. 2, 90), in der die Dinge ohne Unterbrechung ‚dahinfließen' (in Mt. 14, 12; in Ps. 149, 1); bei Seneca (nat. 3, 10, 2) finden sich ebensoviele Formeln (nihil deficere; fluere) wie Gesichtspunkte. Eine unsichtbare molitio (das Wort begegnet Cic. nat. deor. 1, 23; 2, 133) ist am Werk (Hilar. in Mt. 14, 12), die alle Dinge umgreift (complecti; vgl. Cic. nat. deor. 2,30), ohne ‚irgendeine Veränderung' zuzulassen (in Ps. 67, 29, stoisierende Formulierung; vgl. Cic. Tusc. 4, 37), u. die uns zu Gott als dem Urheber des Universums (in Mt. 14, 12) aufgrund eines Kreislaufs zurückführt, der an Cic. Tusc. 1, 70 erinnert. So wird Gott als innerhalb u. außerhalb der Welt zugleich befindlich (in Ps. 135, 11) mit einer Reihe von Termini (intus, extra, circumfusus) geschildert, in denen sich der Einfluß Senecas zeigt (nat. 1 praef. 13 aE. 4, 2; Doignon, Verset 344). Den Gestirnen spricht H. wegen ihres ununterbrochenen Umlaufs (in Ps. 68, 29; 118, 12, 2; 134, 11; trin. 12, 53) eine substantia aeternitatis (in Ps. 148, 5) zu; die Ansicht ist stoischen Ursprungs u. wird bei Cicero im ‚ordo' bzw. ‚cursus sempiternus' der Gestirne greifbar (nat. deor. 2, 16; rep. 6, 17; J. Doignon, Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers: RevScPhilThéol 60 [1976] 565/78, bes. 567/72).

*II. Redewendungen des Hilarius u. ihre literarischen Quellen.*

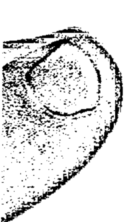
1. Lukrez. Lucr. 1, 956f: Hilar. in Ps. 2, 32 (unermeßlicher Abgrund; vgl. Goffinet); Lucr. 1, 935/42: Hilar. in Ps. 118, 13, 11 (Vergleich mit dem *Honig, der bei Krankheiten den bitteren Geschmack des Mundes lindert); Lucr. 5, 253 (die Erde atmet Wolken aus): in Ps. 134, 12; Lucr. 4, 210 (serena caelestia): in Ps. 147, 5; Lucr. 3, 640/56 (über das vom Leib abgetrennte Fleisch): trin. 10, 14 ; Lucr. 2, 1151; 3, 971; 4, 26f; 5, 283. 351: hymn. 1 (vgl. Pellegrino, Poesia 214/6).

2. Sallust. Vorlage für die Erörterung des ‚officium' des Menschen, verglichen mit dem des Tieres, Hilar. trin. 1, 1 bildet Sallust (Catil. 1, 1; 2, 8f; 10, 2; Iugurt. 41, 1; H. Kling, H. u. Sallust: Philol 9 [1910] 567/9).

3. Cicero. Ihm entlehnt H. vieles. 1) Begriffsbestimmungen: civitas (in Mt. 4, 12; vgl. Cic. rep. 6, 13); contraria (in Mt. 20, 2; vgl. Cic. top. 47); finis (in Ps. 9, 2; trin. 11, 28; vgl. Cic. fin. 1, 42; 2, 5; 3, 26); mors = somnus (in Ps. 56, 4; vgl. Cic. Tusc. 1, 92); laetitia (in Ps. 67, 4; vgl. Cic. Tusc. 4, 14f; 5, 43); ius iurandum (in Ps. 118, 14, 6; vgl. Cic. offic. 3, 104); lex peccati (in Ps. 118, 22, 6; vgl. Cic. Tusc. 3, 59); concordia (in Ps. 121, 5; vgl. Cic. rep. 1, 49); signaculum (trin. 8, 44; vgl. Cic. ac. 2, 77; fat. 43); essentia (syn. 12; vgl. Cic. loc. deperd. nach Sen. ep. 58, 6). – 2) Pleonastische u. antithetische Wortverbindungen: Efficiens – effectum (in Mt. 11, 9; vgl. Cic. ac. 1, 24); iracundia – misericordia (in Ps. 59, 3; vgl. Cic. Tusc. 4, 80); amor boni – odium malorum (in Ps. 118, 13, 13; vgl. Cic. Tusc. 4, 13); bene beateque vivendum (trin. 1, 3; vgl. Cic. offic. 1, 19); utilis ac necessarius (trin. 1, 4; vgl. Cic. offic. 1, 25); natura – voluntas (trin. 1, 11; vgl. Cic. rep. 1, 47); prior – posterior causa (trin. 11, 19; vgl. Cic. Tim. 51). 3) Bilder u. Vergleiche: Aculei motuum (in Mt. 18, 10; vgl. Cic. Tusc. 4, 43); collectus intra pennas (gallinae) foetus (in Ps. 56, 3; vgl. Cic. nat. deor. 2, 124); mentis acies (in Mt. 4, 7; vgl. Cic. Tusc. 1, 73); caenum dedecoris (in Ps. 125, 5; vgl. Cic. consol. frg. 12 [Müller]); incidimus ... in hoc molestissimum tempus (trin. 10, 3; vgl. Cic. de orat. 1, 3); contuentibus solis claritatem virtus intenti luminis obstupescit (trin. 10, 53; vgl. Cic. rep. 6, 19); tendimus ... portum ... multo mari ventoque iactanti (trin. 12, 1; vgl. Cic. Tusc. 5, 5). 4) Topoi: Gehorsam aufgrund des Willens (in Mt. 6, 4; vgl. Cic. rep. 3, 41); der Stärkere von zwei Menschen wendet gegenüber dem Schwächeren Gewalt an (in Mt. 11, 7; vgl. Cic. offic. 1, 64); Maßhaltung im Besitzen von Reichtümern (in Mt. 19, 9; vgl. Cic. offic. 1, 15/7); das Forum als Ort von Auseinandersetzungen (in Mt. 20, 5; vgl. Cic. orat. 37); die Wahl erfordert ein Unterscheidungsvermögen (in Mt. 22, 7; vgl. Cic. offic. 2, 9); die ‚imitatio' bleibt hinter der ‚veritas' zurück (in Mt. 24, 7; vgl. Cic. de orat. 3, 215); Gerechtigkeit als Pflicht des Menschen (in Mt. 24, 7; vgl. Cic. offic. 2, 38); es gibt kein Unglück für den Menschen außer durch seine Schuld (in Mt. 25, 6; vgl. Cic. Tusc. 3, 34); iudicium aufgrund von ambi-

guitas (in Ps. 1, 22; vgl. Cic. de orat. 1, 241f; dazu Durst, Iudicium 34); der von den weltlichen Sorgen befreite Mensch ist ganz mit seinen Studien beschäftigt (in Ps. 118, 13, 2; vgl. Cic. fin. 5, 50. 53); die harmonische Gemeinschaft des Guten u. des Schlechten in uns (in Ps. 118, 13, 13; vgl. Cic. offic. 1, 145); das Gleichgewicht zwischen der Hitze des Tages u. der Kälte der Nacht (in Ps. 120, 14; vgl. Cic. nat. deor. 2, 49); die durch Leidenschaften verursachte Gefangenschaft des Menschen (in Ps. 136, 3; vgl. Cic. offic. 1, 105); die Nichtigkeit vergangener Vergnügen (in Ps. 136, 6; vgl. Cic. fin. 2, 106); Tiere ohne Verstand (trin. 1, 1; vgl. Cic. offic. 1, 50); Schönheit des Kosmos (trin. 1, 7; vgl. Cic. nat. deor. 2, 75. 93); die Unmöglichkeit, das Wahre u. das Falsche nicht voneinander zu unterscheiden (trin. 5, 6; vgl. Cic. ac. 2, 40); allgemeines Heil u. Verpflichtung des einzelnen (trin. 6, 2; vgl. Cic. rep. 1, 6); die Evidenz durch erklärende Ausführungen (syn. 61; vgl. Cic. de orat. 1, 23).

4. Vergil. Anklänge bei H.: omnigenum deum monstra (in Mt. 1, 6; vgl. Verg. Aen. 8, 698); (serpens) caput subtrahat... collecto in orbem (in Mt. 10, 11; vgl. Verg. georg. 3, 422; 2, 153f); in auras evadit (in Mt. 16, 2; vgl. Verg. Aen. 6, 128); his quos amamus, etiamsi absentes sint, haereamus (in Ps. 62, 10; vgl. Verg. Aen. 4, 4f. 83); secundus Adam... se ex alto ... defixit (in Ps. 68, 4; vgl. Verg. eclog. 4, 7); der Blick des Liebenden wird schwach in der Erwartung (in Ps. 118, 11, 2; vgl. Verg. Aen. 4, 688f); Gott ist mit der Welt vereinigt (in Ps. 118, 19, 9; vgl. Verg. Aen. 6, 726f); Beschreibung der Schlingen des Jägers (in Ps. 123, 8; vgl. Verg. georg. 1, 139f); fulgura coruscare (in Ps. 134, 13; vgl. Verg. georg. 4, 98); sagittae... celeri volatu (in Ps. 126, 18; vgl. Verg. Aen. 1, 187; 5, 242); hebesco et unde incipiam nescio (trin. 2, 12; vgl. Verg. Aen. 2, 12f); lacrimarum honore prosequitur (trin. 10, 55; vgl. Verg. Aen. 6, 476); felix, qui potuit fide res tantas penitus credulus assequi (hymn. 1, 21f; vgl. Verg. georg. 2, 490); kara progenies dei (hymn. 1, 37; vgl. Verg. Aen. 5, 564f); rigensque nescit Flegethon se fervere (hymn. 2, 20; vgl. Verg. Aen. 6, 551).



5. Horaz. Der ängstliche Geizhals (Hilar. in Ps. 125, 5) ist ein Gemeinplatz bei Horaz (ep. 1, 16, 63/6; 2, 2, 157).

6. Seneca. Entlehnte Redensarten: ‚causa' als Gegenteil von ‚finis' (Hilar. in Mt. 31, 5; vgl. Sen. ep. 65, 5); Begriffsbestimmung von ‚adhortatio' (in Ps. 67, 5; vgl. Sen. ep. 94, 37); patentes ad Deum (in Ps. 118, 19, 10; 131, 6; vgl. Sen. frg. 24); man muß Schläge in Kauf nehmen, um den Sieg zu erlangen (trin. 7, 4; vgl. Sen. prov. 2, 2); ‚contumelia' in Verbindung mit ‚iniuria' (ad Const. 2, 2; vgl. Sen. const. sap. 5, 1); Begriffsbestimmung von ‚substantia' (coll. antiar. Par. B II, 11, 5 [32]; vgl. Sen. ep. 113, 4f).

7. Plinius. Übernommene Beschreibungen: das Salz (Hilar. in Mt. 4, 10; vgl. Plin. nat. 31, 7 [39]); die Lilie (in Mt. 5, 11; vgl. Plin. nat. 21, 5 [11]); die Feige (in Mt. 21, 8; vgl. Plin. nat. 13, 7 [14]; 15, 18 [19]); die Marsen (in Ps. 57, 3; vgl. Plin. nat. 7, 2 [2]); der Dornstrauch (in Ps. 57, 5: rhamnus; vgl. Plin. nat. 24, 14 [76]); die Gymnosophisten (in Ps. 64, 3; vgl. Plin. nat. 7, 2 [2]); die ‚mansiones' (in Ps. 118, 5, 2; vgl. Plin. nat. 6, 23 [26]); die Erde als schwimmendes, von Wasser umgebenes Element (in Ps. 118, 12, 7; vgl. Plin. nat. 2, 65 [66], 166; 2, 108 [112], 242); der Topas (in Ps. 118, 16, 16; vgl. Plin. nat. 37, 8 [32], 109); der Mond ‚brennt' während des Winters (in Ps. 120, 12; vgl. Plin. nat. 18, 68 [67], 277).

8. Quintilian. Ihm entnimmt H. eine Vielzahl literarkritischer Formeln: propositio (in Mt. 14, 6; vgl. Quintil. inst. 7, 1, 9); virtus verborum (in Mt. 4, 14; vgl. Quintil. inst. 8 praef. 26); altius (intellegere) (in Ps. 118, 4, 1; vgl. Quintil. inst. 8, 3, 83); Beziehung zwischen der Wirklichkeit (‚veritas' oder ‚fides') u. dem (Ab-)Bild (‚species') (in Mt. 8, 8; vgl. Quintil. inst. 10, 1, 32); qualitas (in Mt. 1, 5; vgl. Quintil. inst. 3, 6, 39/42); subest ratio (in Mt. 14, 3; vgl. Quintil. inst. 3, 5, 9); formam eorumque quae gesturus erat complecti (in Mt. 23, 6; vgl. Quintil. inst. 9, 2, 1). Paränetische Bildvergleiche: vgl. Kling 18f; vgl. trin. 1,20 u. Quintil. inst. 12, 10, 78 (clivus); trin. 2, 8 u. Quintil. inst. 12 praef. 3 (importuosa loca); trin. 5, 6 u. Quintil. inst. 1 praef. 3 (vestigia inculcare); trin. 7, 1 u. Quintil. inst. 12, 10, 78 (arduum iter scandere). Rhetorische Figuren: Anordnung des Stoffs (trin. 1, 20; vgl. Quintil. inst. 4 praef. 6); Gebet an Stelle eines Schlußworts (trin. 12, 57; vgl. Quintil. inst. 12, 11, 30).

9. Tacitus. Eine Nachahmung von Tac. hist. 1, 2, 1/3 findet sich Hilar. coll. antiar. Par. B 1, 4 (CSEL 65, 101).

10. Grammatiker u. Glossatoren. Übernommene Deutungen: cras (in Mt. 5, 13; vgl. Serv. gramm. [4, 414 Keil]); stater (in Mt. 17, 13; vgl. Gloss. [5, 152 Götz]); nox (in Mt. 33, 6;

vgl. Cens. 23, 2); dormito (in Ps. 118, 4, 6; vgl. Consent. gramm. [5, 376 Keil]); platea = latitudines (in Ps. 118, 4, 12; vgl. Gloss. [2, XII Götz]); calumnia (in Ps. 118, 17, 10; vgl. Non. [2, 402 Lindsay]); indefinitus (in Ps. 128, 6; vgl. Gell. 1, 7, 6).

11. Juristen. Entlehnte Formeln: publicani (in Mt. 9, 2; vgl. Ulp.: Dig. 39, 4, 1); aucupium et venditio passerum (in Mt. 10, 18; vgl. Ulp.: Dig. 47, 10, 13, 6f; 41, 1, 44); ius gladii (in Mt. 10, 23; vgl. Ulp.: Dig. 1, 18, 6, 8); ius patris ... (et) potestas (in Mt. 16, 4; vgl. Gaius 1, 15); merces (in Mt. 20, 7; vgl. Iavolen.: Dig. 19, 2, 51); extra culpam (in Mt. 21, 14; vgl. Iulian: Dig. 38, 2, 24); in fiducia (in Ps. 118, 13, 1; vgl. Cic. offic. 3, 61); fur unius nummi = fur ingentis thesauri (in Ps. 144, 14; vgl. Paul.: Dig. 47, 2, 21, 5); adolescens uno adulterio ... in morte vexa(tus) (in Ps. 144, 14; vgl. Paul. sent. 2, 26, 1; cod. Theod. 11, 36, 4 vJ. 339); alienatio (trin. 9,30; vgl. Pompon.: Dig. 18, 1, 67).

C. F. A. Borchardt, Hilary of Poitiers' role in the Arian struggle = Kerkhist. Studiën 13 (s'Gravenhage 1966). – H. C. Brennecke, H. v. Poitiers u. die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337/61) = PTS 26 (1984). – L. Brésard, Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance: BullLittEccl 86 (1985) 83/107. – M. F. Buttell, The rhetoric of St. Hilary of Poitiers = PatrStudies 38 (Washington 1933). – J. Doignon, H. v. Poitiers: R. Herzog/ P. L. Schmidt (Hrsg.), Hdb. der lat. Literatur der Antike 5 (1989) 447/80 (mit vollst. Bibliographie); L'argumentatio d'Hilaire de Poitiers dans l',exemplum' de la tentation de Jésus (in Mt. 3, 1–5): VigChr 29 (1975) 296/308; Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers: Le monde antique et la Bible = Bible de tous les temps 2 (Paris 1985) 509/21; Hilaire écrivain: Hilaire 267/86; Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du 4ᵉ s. (Paris 1971); ,Ipsius enim genus sumus' (Actes 17, 28b) chez Hilaire de Poitiers. De saint Paul à Virgile: JbAC 23 (1980) 58/64; Y a-t-il pour Hilaire de Poitiers une ,inintelligentia' de Dieu?: VigChr 33 (1979) 226/33; ,Vere sub mysterio'. Un nœud de notions relatif à la communion eucharistique chez Hilaire de Poitiers: Mens concordet voci, Festschr. A.-G. Martimort (Paris 1983) 465/70; Un ,sermo temerarius' d'Hilaire de Poitiers sur la foi (,De Trinitate' 6, 20–22): Fides sacramenti sacramentum fides, Festschr. P. Smulders (Assen 1981) 211/7; Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des Actes des Apôtres. Les limites d'un panthéisme chrétien: Orpheus NS 1 (1980) 334/47. – M. Durst, Die Eschatologie des H. v. Poitiers = Hereditas 1 (1987); In medios iudicium est. Zu einem Aspekt der Vorstellung vom Weltgericht bei H. v. Poitiers u. in der lat. Patristik: JbAC 30 (1987) 29/57. – A. (L.) Feder, Studien zu H. v. Poitiers 1. 3 = SbWien 162, 4; 169, 5 (1910/12). – A. Fierro, Sobre la gloria en san Hilario (Roma 1964). – M. Figura, Das Kirchenverständnis des H. v. Poitiers = FreibTheolStud 127 (1984). – J. Fontaine, L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie chrétienne latine: RevÉtLat 52 (1974) 318/55; La nascità dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana, sant'Ilario di Poitiers: RivStorLettRel 6 (1970) 18/39. – N. J. Gastaldi, Hilario di Poitiers exégeta del Salterio = Inst. Cath. de Paris, Thèses et travaux de la Fac. de Théol. sér. patr. 1 (Paris 1969). – E. Goffinet, Lucrèce et les conceptions cosmologiques d'Hilaire de Poitiers: StudHellenist 16 (1968) 61/7. – Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers 29 sept. – 3 oct. 1968 à l'occasion du 16ᵉ centenaire de la mort de s. Hilaire (Paris 1969). – Ch. Kannengiesser, Art. Hilaire de Poitiers (saint): DictSpir 6 (1968) 466/ 99. – H. Kling, De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur, institutionis oratoriae Quintilianeae studioso, Diss. Heidelberg (1909). – L. Longobardo, Il linguaggio negativo della transcendenza di dio in Ilario di Poitiers (Napoli 1982). – B. de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse 2 (Paris 1983) 65/98. – A. Orazzo, Ilario di Poitiers e la ,universa caro' assunta dal Verbo nei ,Tractatus super Psalmos': Augustinianum 23 (1983) 399/422; La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos (Napoli 1986). – L. Padovese, Un assertore della speranza cristiana, Ilario do Poitiers: Laurentianum 23 (1984) 325/84. – M. Pellegrino, L'itinerario spirituale di sant'Ilario di Poitiers: ScuolCatt 75 (1947) 130/6; La poesia di sant'Ilario di Poitiers: VigChr 1 (1947) 201/26. – J.-A. Quillacq, Quomodo latina lingua usus sit s. H. Pictaviensis episcopus (Tours 1903). – M.-J. Rondeau, Les commentaires patristiques du Psautier (3ᵉ–5ᵉ s.) = OrChrAn 219f (Roma 1982/85) 1, 145/9; 2, 72/95. – Ph. Rousseau, The exegete as historian. Hilary of Poitiers' commentary on Matthew: History and historians in late antiquity (Sydney 1983) 107/15. – M. Simonetti, Studi sull'arianesimo = Verba senior. 5 (Roma 1965) 76/82. – P. Smulders, La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers (Roma 1944); H. v. Poitiers: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte 1 (1984) 254/65; En marge de l'In Matthaeum de s. Hilaire de Poitiers. Principes et méthodes herméneutiques: Lectures anciennes de la Bible = Cah. de Biblia Patristica 1 (Strasbourg 1987) 217/52. – A. Zinger-

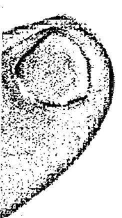
LE, Studien zu H. v. Poitiers' Psalmencommentar: SbWien 108 (1884) 868/972.

*Jean Doignon (Übers. Michael Durst).*

**Himerios.**



*A. Leben u. Werk. I. Lebensumstände.* Die Biographie des wohl zwischen 300 u. 310 nC. in Prusias (Bithynien) geborenen u. nach 380 (in Athen?) gestorbenen heidn. Sophisten H. ist nur in Umrissen kenntlich. Die meisten Hinweise sind in den Resten seiner nicht sehr präzisen Reden u. deren Hypotheseis enthalten. Hinzu treten kurze Notizen bei Libanios (ep. 742 F.; andere Stellen unsicher), Eunapios (vit. soph. 14; vgl. 10, 6, 1/11), Photios (bibl. cod. 165) u. in der Suda s. v. Ἱμέριος (2, 633 Adler). Demnach studierte H., Sohn eines Redners Ameinias u. nachmals Schwiegersohn des aus alter Philosophen- u. Rhetorenfamilie stammenden Atheners Nikagoras d. J. (mutmaßlicher Stammbaum O. Schissel: Klio 21 [1927] 361/73) in Athen, wo er das Bürgerrecht erhielt u., von Reisen abgesehen, in den 40er u. 50er Jahren u. wieder nach 368, zeitweilig sehr erfolgreich, als Lehrer der Beredsamkeit wirkte. Als Ende der 50er Jahre seine Popularität (vielleicht infolge unglücklichen Ausgangs eines Redewettbewerbs vor dem Praefectus praetorio Anatolios) zugunsten der seines älteren christl. Konkurrenten Prohairesios abnahm, zog er sich aus Athen zurück. Im J. 362 reiste er nach Antiocheia zu Kaiser Julian; aber dessen früher Tod machte alle Hoffnungen auf Förderung zunichte. Wo sich H. bis zum Ableben des Prohairesios (368) aufgehalten hat, ist unbekannt; auch über sein späteres Leben fehlen sichere Nachrichten. Er soll, erblindet, an Epilepsie gestorben sein. – H. Schenkl, Zur Biographie des Rhetors H.: RhMus 72 (1917/18) 34/40.



*II. Werk.* Ausgabe: A. Colonna (Hrsg.), Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis (Romae 1951). Der ursprüngliche Umfang des, ausschließlich rednerischen, Werkes ist unbestimmt. H. selber scheint nur eine Auswahl publiziert zu haben (ebd. XVf), von der die 32 hsl. überlieferten Reden bzw. Exzerpte ebenso abhängen wie die Teilausgabe, die Photios zur Verfügung stand (E. Berti, L'esemplare di Imerio letto da Fozio: StudClassOr 22 [1973] 111/4) u. aus der er einen Katalog von 72 Titeln (bibl. cod. 165) sowie umfangreiche Auszüge (ebd. 243) aus 36 Reden mitteilt (über seine ‚Technik' A. Colonna, Il testo di Imerio nella ‚Biblioteca' di Fozio: Misc. G. Galbiati 2 [Milano 1951] 95/106; T. Hägg, Photios als Vermittler antiker Literatur [Uppsala 1975] 128f. 138f. 143/59). Ergänzungen bieten Exzerpte u. Zitate in zwei Hs. in Neapel (neuester Fund A. Guida: Prometheus 5 [1979] 210/4) u. POsl. inv. 1478, durch den or. 46 korrigiert u. erweitert wird (S. Eitrem/L. Amundsen: ClassMed 17 [1956] 23/30; dazu A. Colonna, Himeriana: Boll. Com. Prep. Ed. Naz. Class. 9 [1961] 33/9). Je nach Zählweise ergibt sich daraus Kenntnis von 80 (Schenkl 1627/30) oder, richtiger, 75 Reden (Colonna, H. declamationes aO. X/XV). Diese beziehen sich, wie bei den meisten Sophisten der Kaiserzeit, ebenso auf den schulischen Bereich (Deklamationen zu Lehrzwecken, in Colonnas Ausg. vorangestellt; Begrüßungs- u. Scheltansprachen an die Hörer: or. 14. 17f. 21. 26f. 35. 54/63 bzw. 16. 64/7C.) wie auf ‚politische' Ereignisse (Ankunft bzw. Abreise kaiserlicher Verwaltungsbeamter: or. 20. 23. 25. 28. 32/4. 36. 38f. 42f. 46/51C.; Kaiserpanegyrik: or. 52; vgl. 41C.) im weitesten Sinne (zB. auch Städtepreis or. 6. 41. 72 C.). Nur or. 7f C. gewähren direkten Einblick in Persönliches (Dankrede für die Verleihung des attischen Bürgerrechtes an seinen Sohn Rufinus; Monodie auf den frühen Tod dieses begabten Kindes). Tätigkeit u. Themenwahl hielten sich somit im Rahmen des für Epoche u. Berufsstand Typischen. Desgleichen gehorcht sein Stil im Grundsätzlichen dem herrschenden klassizistischen Geschmack des 4. Jh., doch suchte H., hierin eine auffällige Erscheinung, seine Muster seltener bei älteren Rednern (nur in den Meletai or. 1f. 4f aus Demosthenes; or. 6 aus Aristeides [Teuber 33/43] u. vor allem aus Polemon [H. Jüttner, De Polemonis rhetoris vita, operibus, arte (1898) 51f]), sondern rekurrierte, um ‚modern' zu sein (or. 68, 3), insbesondere auf Platon (E. Richtsteig, Die Platonstudien des Rhetors H.: Jahresb. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur 96, 4 [1918] 1/10; ders., H. u. Platon: ByzNeugrJbb 2 [1921] 1/

32: etwa 300 Entlehnungen aus Phaidros, Politeia, Nomoi, Symposion, Phaidon u. a.; platonisierend auch der Propemptikos or. 10 in Dialogform), namentlich aber auf die frühe Dichtung. Außer zahlreichen Zitaten aus homerischer Epik, Tragödie u. Komödie läßt H. unablässig solche aus Chorlyrik (Pindar, Simonides, Bakchylides) u. Lyrik einfließen (Nachweise in Colonnas Ausg.; vgl. Teuber 3/32; L. Castiglioni: RendicIstLomb 83 [1950] 60/2; Cuffari 23/99); auch die äolische Dichtung wurde von H. ausgebeutet, der Epithalamios or. 9 einer sapphischen Dichtung nachgestaltet (G. E. Rizzo: RivFilolIstrClass 26 [1898] 513/63; J. Mesk: WienStud 44 [1924/25] 160/70; J. D. Meerwaldt: Mnemos 4. Ser. 7 [1954] 19/38; C. Gallavotti: RivFilolIstrClass 93 [1965] 135/8). Überhaupt tritt H., wenngleich in der rhetorischen Literatur wohlbewandert (Isokrates: or. 33; Gorgias: or. 40, 5, vgl. Schenkl 1631f; Phrynichos d. J.: or. 74, 4, dazu B. Keil: Hermes 42 [1907] 552; Longinos: or. 1, 1), mit seiner Prosarede erklärtermaßen in Konkurrenz zur Poesie, eine vor ihm nur sporadisch nachweisbare Tendenz (Polemon, danach Philostrat) aufgreifend u. steigernd (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griech. Literatur des Altertums: Die Kultur der Gegenwart 1, $8^3$ [1912] 203). Er präsentiert sich stets als Dichter u. Sänger (bildlich als Schwan, Nachtigall, Schwalbe, Zikade) dem Publikum, dem er, direkt oder metaphorisch, die Rolle eines Chores, gar eines Gottes- oder Musengefolges zuweist (zB. or. 38. 47f. 54. 60f. 66 C.; Norden, Kunstpr.[3] 1, 429f), u. stilisiert seine Reden durch manieristische Wortwahl u. Wortstellung sowie durch raffinierte Kommatisierung zu ,Poesie in scheinbarer Prosa' (ebd.). Attizistische Enge u. häufige Wiederkehr längst vor H. abgegriffener Themen werden hinter gespreizter Variation der Formulierungen so einigermaßen verborgen; die Form beherrscht jedenfalls den Inhalt. H.' Bild von der klass. Vergangenheit, die er in der Gegenwart wiederzufinden sucht, ist im Sinne einer süßlichen Romantik verfälscht (vgl. etwa or. 39, 10/3 C.); auch Reden aus aktuellem Anlaß meiden jegliche präzise Angabe, da diese, vermeintlich banal, der angestrebten Festlichkeit des Kunstwerks konträr gewesen wäre. Als historische Quelle ist H. somit nahezu wertlos (einschränkend hierzu T. D. Barnes: ClassPhilol 82 [1987] 206/25). Ebenso wie auch andere seiner Zeitgenossen verwendet H. nicht mehr quantitierende, sondern akzentuierende Satzschlüsse (referierend Schenkl 1634; Einzelheiten bei U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Hermes 34 [1899] 215 bzw. ders., Kl. Schriften 4 [1962] 56f; D. Serruys, Les procédés toniques d'H. et les origines du cursus byzantin: Mélanges off. à L. Havet [Paris 1909] 475/99; A. W. de Groot, A hand-book of antique prose-rhythm 1 [Groningen 1919] 135; ders., La prose métrique des anciens [Paris 1926] 37/41).

*III. Religion.* Die Behauptung des Photios, H. sei Heide gewesen (bibl. cod. 165, 108b 42/109a 1), wird nicht so sehr durch die häufigen Götteranrufungen u. den reichen mythologischen Apparat in den Reden, auch nicht durch H.' gespanntes Verhältnis zu Prohairesios bestätigt als vielmehr durch seine an Julian gerichteten huldigenden Bemerkungen. Zwar ist die Kaiserrede or. 52, die er vor der Abreise nach Antiocheia verfaßte, restlos verloren, doch enthält der unterwegs in Kpel rezitierte Panegyrikos auf die Geburtsstadt des Kaisers u. den Kaiser selbst (or. 41C.) eindeutige Hinweise auf H.' Glauben: Bevor H. die Rede hielt, wurde er zum Mithras-Mysten geweiht (hypoth. or. 41 u. 41, 1) u. fühlt sich nun sogleich ,dem den Göttern lieben Kaiser durch die Götter verbunden'. Dadurch bekommen auch die an sich erstarrte Formel ,von den Göttern ausgehend beginnen' (41, 2) u. die Nennung mehrerer Gottheiten im folgenden (Apollon, Helios, Athena, Aphrodite, Herakles) geradezu religionspolitisches Gewicht. Am bedeutsamsten aber ist in der Mitte der Rede (41, 8) die Apostrophe des ,gottbeseelten' Kaisers, der ,größten u. schönsten Zierde der Stadt'; in hochpoetischer Sprache wird ihm, neben vielen anderen Wohltaten, nachgerühmt, er habe ,die Dunkelheit beseitigt, die zuvor verhinderte, die Hände der Sonne entgegenzustrecken', u. habe ,der Stadt geschenkt, ihren Blick zum Himmel zu erheben, gleichsam aus einer Art Unterwelt u. lichtlosem Dasein'. Als bes. segensreiche Taten des kaiserlichen Lichtbringers werden die (Wieder-?)Errichtung von Heiligtümern sowie die Einführung fremder u. altgriechischer Mysterien gerühmt, dazu die nach Art göttlicher Wunderheiler unglaubliche Schnelligkeit der getroffenen Gesundungsmaßnahmen. Da H. nur in dieser Huldigungsrede, sonst aber nirgends in den erhaltenen Werken auf Fragen der Religion eingeht, ist wohl trotz der Lückenhaftigkeit des Überkomme-

nen der Schluß gestattet, daß ihm mit Rücksicht auf seine Schüler, die sich aus beiden Lagern rekrutierten, im allgemeinen neutrales Verhalten näher lag als heidnisches ‚Bekennertum' oder eifernde Polemik nach Art des Kaisers.

*B. Wirkung bei den Christen. I. Basilius v. Caesarea u. Gregor v. Naz.* Zur Zeit seines größten Ansehens gegen Mitte der 50er Jahre zählten zu den Hörern des H. neben dem Prinzen Julian u. a. Basilius v. Caes. u. Gregor v. Naz. (Socr. h. e. 4, 26; Soz. h. e. 6, 17, 1 [GCS Soz. 258]), die gleichzeitig auch bei Prohairesios studierten. Da Gregors dicendi character ausdrücklich mit dem Polemons in Verbindung gebracht wird (Hieron. vir. ill. 117; Norden, Kunstpr.[3] 2, 563), hat es nicht an Versuchen gefehlt, den Einfluß des ‚Polemon-Nachfahren' H. im Werk der beiden großen Schüler aufzuspüren. Über die prinzipielle Berechtigung solcher Versuche kann kein Zweifel bestehen; doch haben sie bisher keine gesicherten Ergebnisse erbracht. Die eminente Bedeutung der sophistischen Bildungsvermittlung für beide Kirchenväter, insbesondere für die Formung ihres eigenen Stils, ist ein in der Literatur mit Recht oft herausgestellter Gedanke (neben den von G. Bardy, Art. Basilius v. Caesarea: o. Bd. 1, 1264f; B. Wyß, Art. Gregor v. Naz.: o. Bd. 12, 859/63 sowie W. D. Hauschild, Art. Basilius v. Cäsarea: TRE 5 [1980] 312f genannten Titeln vgl. Norden, Kunstpr.[3] 2, 562/70; F. Trisoglio, Reminiscenze e consonanze classiche nella XIV orazione di S. Gregorio di Naz.: AttiAcc-Torino 99 [1964/65] 129/204; M. Kertsch, Bildersprache bei Gregor v. Naz.[2] [Graz 1980]; G. L. Kustas, St. Basil and the rhetorical tradition: P. J. Fedwick [Hrsg.], Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic 1 [Toronto 1981] 221/79; G. A. Kennedy, Greek rhetoric under Christian emperors [Princeton 1983]). Doch scheitern alle weitergehenden Bemühungen daran, daß sprachlich-stilistische Elemente, etwa Wortschatz u. Figuren (wenig ergiebige Hinweise bei Campbell 70. 89. 91; vgl. Hengsberg 301), keine individuelle Herleitung erlauben u. daß inhaltliche Berührungen zwischen H. u. seinen Schülern fast immer tralatizisches Gut betreffen. Die einläßliche Musterung, die Wyß aO. 805f hinsichtlich möglicher Einflüsse auf Gregor vorgenommen hat, belegt eindrucksvoll die geradezu topische Beliebtheit solcher Einzelheiten u. relativiert die vermutete Rolle des H. zugunsten der oftmals wahrscheinlicheren Möglichkeit direkter Entlehnungen dieser Bausteine aus wesentlich älterer Literatur. Zurückhaltung empfiehlt sich auch im Falle des Basilius, zu dem eingehende Untersuchungen dieses Aspektes allerdings nicht vorliegen. Immerhin muß anerkannt werden, daß die Darstellung vom Jammer eines verarmten Familienvaters Him. or. 4, 25 auf Basilius' Gemälde von den Kehrseiten der Habsucht (in Lc. 12, 18 hom. 4 [PG 31, 268f]; vgl. Th. Wolbergs: Basilius v. Cäsarea, Mahnreden = Schriften der Kirchenväter 4 [1984] 104) eingewirkt haben könnte. Hingegen wird man aus dem Gebrauch von προδιατυπόω bei Gregor u. Basilius (~ Phot. bibl. cod. 165, 108b 42; Schenkl 1633) besser keine Verbindung zu H. herleiten, weil das Verb zumindest seit Clemens v. Alex. in christlicher Literatur eingebürgert war.



*II. Photios.* Photios' Interesse an H. ist ausschließlich sprachlich-stilistischer, also attizistischer Natur, wie meistens dort, wo er pagane Redner charakterisiert. Da ihm die Vertreter der Zweiten Sophistik durchweg bereits als Klassiker gelten u. er zudem eine persönliche Vorliebe für blumigen, süßen, lieblichen Stil hat, fällt sein Urteil (bibl. cod. 165) über H. vorwiegend positiv aus. Im einzelnen rühmt er u. a. dessen Intensivierungen demosthenischer Prägung, Figurenvielfalt, Beherrschung mehrerer Stilebenen, insbesondere aber der erhabenen, Transparenz (wenigstens für gebildete Leser), Überraschungseffekte, Hyperbata u. Tropen, historische Beispiele u. eingestreute Erzählungen, alles in allem die rednerische Kraft u. Lebhaftigkeit (vgl. Schenkl 1632f). Das ähnelt zwar tendenziell einer schon bei Eunapios erkennbaren positiven Beurteilung, könnte aber wegen des apologetischen Überschwanges letzten Endes dem engeren Schülerkreis des H. entstammen (ebd. 1633). Kritik übt Photios an der heidn. Überzeugung des H., ‚der jedoch beim Kläffen wider uns (= die Christen) die Art der hinterhältigen Hunde befolgt'; demnach dürften christenfeindliche Äußerungen des H. schwerlich allzu grell hervorgetreten sein.

J. M. Campbell, The influence of the Second Sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great, Diss. Washington (1922). – L. Castiglioni, Himeriana: Aegyptus 31 (1951) 344/50. – G. Cuffari, I riferimenti poetici di Imerio = Univ. di Palermo, Ist. di filol. gr. Quaderni

12 (Palermo 1983). – A. DIRKING, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Diss. Münster (1911). – W. HENGSBERG, De ornatu rhetorico, quem Basilius M. in diversis homiliarum generibus adhibuerit, Diss. Bonn (1957). – F. SCHEMMEL, Die Hochschule von Athen im 4. u. 5. Jh. p. Ch. n.: NJb 22 (1908) 494/513. – H. SCHENKL, Art. H. nr. 1: PW 8, 2 (1913) 1622/35; Suppl. 3 (1918) 1151f. – I. ŠEVČENKO, A shadow outline of virtue. The classical heritage of Greek Christian literature (second to seventh cent.): K. Weitzmann (Hrsg.), Age of Spirituality. A symposium (Princeton 1980) 53/73. – C. TEUBER, Quaestiones Himerianae, Diss. Breslau (1882).

*Hans Gärtner.*

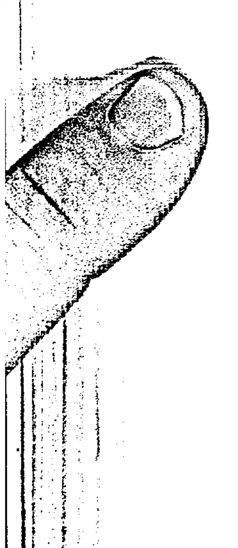
## Himmel.



*A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Allgemeines.* Sumerer u. Babylonier stellten sich die Erde als eine Scheibe vor, die auf dem Wasser ruht, unter dem sich die Unterwelt befindet (W. G. Lambert: C. Blacker/M. Loewe [Hrsg.], Weltformeln der Frühzeit [1977] 50f). Der H. wurde als feststehend u. flach (nicht gewölbt) gedacht; man nahm an, daß sich Sonne, Mond u. Sterne in bestimmten Bahnen an demselben umherbewegen. An jeder Seite des H. dachte man sich ein Tor; durch das eine komme die Sonne beim Aufgang hervor, durch das andere kehre sie beim Untergang in das Innere des H. zurück. Der Tierkreis mit den zwölf Tierkreisbildern war schon den Sumerern u. Babyloniern bekannt (P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier [1890] 9/11. 28. 59/84; Jeremias, Hdb. 133). Auch vertraten schon die Sumerer u. Babylonier die Auffassung, es bestehe eine Übereinstimmung zwischen oben u. unten, so daß dem irdischen Sein u. Geschehen ein himmlisches entspreche; indem die Sterne als H.schrift aufgefaßt wurden, entstand die Astrologie, wobei zunächst nur an einzelne Vorzeichen gedacht war (ebd. 25f. 41/3. 244/57). Bei den Babyloniern findet sich auch die Vorstellung eines himmlischen Schicksalsbuches, in dem die Geschicke Babylons aufgezeichnet sind (43; *Buch IV). Eine fragwürdige Hypothese über indoiranische Vorstellungen von den H.toren bietet J. Hertel, Die H.tore im Veda u. im Awesta (1924).

*b. Himmel als Gottheit oder Sitz derselben.* Die religiöse Bedeutung des H. scheint in vorgeschichtlicher Zeit ursprünglich nicht sehr groß gewesen zu sein; wirksame Mächte sah man vor allem in den Bereichen der Erde, des Wassers u. der Luft. Am H. wurden zunächst wohl die einzelnen H.körper, besonders Sonne, Mond u. Venusstern, als numinose Wesen aufgefaßt; erst auf einer höheren Stufe der geistigen Entwicklung dürfte der H. selbst Gegenstand religiöser Verehrung geworden sein. Bei den Sumerern galt der H.gott An (babyl. Anu) als höchster Gott; ursprünglich wohl der personifizierte H. selbst, wurde er dann als im H. thronend gedacht. Bei den Babyloniern hat er häufig das Epitheton ‚il šamê‘ (Gott des H.). Als weibliche H.herrin verehrte man Inanna (babyl. Ištar), in der eine chthonische Fruchtbarkeitsgöttin mit dem personifizierten Venusstern verschmolzen zu sein scheint. Eine andere Auffassung zeigt das babyl. Weltschöpfungsepos;

hier spaltet Marduk das chaotische Urwesen Tiāmat u. bildet aus den beiden Teilen H. u. Erde; dies ist eine Form des H.-Erde-Trennungsmythos (vgl. Staudacher 13f). Mit Recht bestreitet Staudacher 50/60, daß dieser Mythos einen Elementargedanken zum Ausdruck bringe; er dürfte vielmehr im indomediterranen Kulturkreis entstanden sein u. sich von dort aus verbreitet haben. Die Ägypter hatten einen alten H.gott, der in Heliopolis Atum hieß u. später mit dem Falkengott *Horos gleichgesetzt wurde; man dachte ihn sich dann als einen den H. bildenden Falken, dessen Augen Sonne u. Mond seien u. dessen Flügelspitzen die Grenzen der Erde berühren; vgl. H. Junker, Pyramidenzeit. Das Wesen der altägypt. Religion (1949) 15/8. Daneben findet sich der Mythos, der H. sei eine weibliche (Nut), die Erde eine männliche Gottheit (Geb); beide seien ursprünglich miteinander vereint gewesen, aber durch den Luftgott Schu voneinander getrennt worden; dies ist ebenfalls eine Form des H.-Erde-Trennungsmythos (vgl. Staudacher 11/3). Bei den alten Indogermanen war der Gott Diēus der H. als Träger des Tageslichts. Der Zusammenhang mit dem Natursubstrat war ursprünglich eng, die Gottheit wurde nicht als außerhalb ihrer Sphäre wirkend gedacht; doch gab es Ansätze zu einer Vorstellung im menschlichen Bild (Schrader/Nehring, $RL^2$ 2, 234f. 241). Nach Herodt. 1, 131, 2 bezeichneten die Perser den ganzen H.kreis als Zeus, d. h. Ahura Mazdā, in dem die altindogermanische Vorstellung vom göttlichen Taghimmel fortlebte; freilich erscheint dieser bei Zarathuštra schon so vergeistigt, daß der H. nur noch als sein Werk betrachtet wurde.



*c. Makro-Mikrokosmos-Idee.* Vielfach wird der Kosmos im Bilde eines großen Menschen gedacht u. der Mensch entsprechend als kleines Abbild des Kosmos angesehen (Makro-Mikrokosmos-Idee). Diese aus der Annahme einer Entsprechung von oben u. unten (s. o. Sp. 174) hervorgegangene Anschauung spielt bei den Indoiraniern eine große Rolle; nach Rigveda 10, 90, 14 entsteht bei der Bildung der Welt aus dem von den Göttern geopferten Urmenschen Puruscha aus dessen Haupt der H. (vgl. den germanischen Mythos vom Urriesen Ymir); auch bei den Iraniern entspricht jeder Körperteil der Allgottheit bzw. des Urmenschen einem Teil des Kosmos (C. Colpe, Die ‚H.reise der Seele' als philosophie- u. religionsgeschichtliches Problem: Festschr. J. Klein [1967] 85/104; Widengren 8/11).

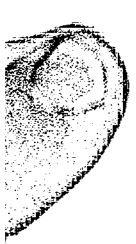
*d. Ort der Seligen.* Ursprünglich nahmen wohl die meisten Völker an, daß die Toten im *Grab, in der Nähe ihrer früheren Behausung oder sonstwie auf der Erde fortleben; nach der entwickelteren Vorstellung wohnen sie in der Unterwelt. Später verlegte man den Sitz wenigstens der bevorzugten Toten in ein überirdisches Reich, also in den H.; die Unterwelt bleibt Wohnsitz derjenigen, die nicht aufgrund hervorragender Taten oder für sie dargebrachter Opfer zum H. emporsteigen können; schließlich wird sie zu einem finsteren Strafort für die Bösewichter, also zur Hölle. Sehr verschiedene Jenseitsvorstellungen finden wir bei den Ägyptern; in den H. gelangte ursprünglich wohl nur der König, mit der Zeit auch andere Menschen; diese dürfen dort mit dem Sonnengott Rē in dessen Barke fahren. Später gewinnt die Vorstellung eines westl. Totenreiches, in dem Osiris herrscht, den Vorrang; vgl. Junker aO. 118/35. Bei den Indern gilt der H. schon in vedischer Zeit als Ort der Seligen; Rigveda 9, 113, 7/11 wünscht der Opfernde, daß er am dreifachen Gewölbe der drei H., wo Yama herrscht u. Freude wohnt, unsterblich werde; nach ebd. 10, 14, 1 führt der Weg zur himmlischen Welt über große Ströme. Vgl. H. v. Glasenapp, Die Religionen Indiens (1943) 82/5. Ähnliche Vorstellungen begegnen uns im Iran: Vīdēvdāt 19, 28/32 wird erzählt, wie die Seele (urvan) zur Brücke ‚činvato peretu' gelangt. Hier wird sie verhört; dann kommt eine von zwei *Hunden begleitete schöne Jungfrau u. führt die gute Seele über die Brücke zu dem Wall (haētu), der die Grenze der himmlischen Welt bildet. Von da gelangt sie zu Ahura Mazdā in das Paradies, das in den Gāthās ‚garō demāna' (Haus des Gesanges, nämlich des himmlischen Lobgesanges) heißt. In der späteren iranischen Eschatologie wird die Brücke als ein scharfes Schwert geschildert; die gute Seele wandert auf der breiten Seite hinüber, die böse muß über die Schneide laufen u. stürzt dabei in die Hölle; vgl. Widengren 39f. 86f. – Bei den Mandäern heißt die Lichtwelt ‚Haus des Lebens', ‚Haus der Vollendung', ‚Vaterhaus', ‚Schatzhaus'; dieses gilt als Ursprungsort u. Ziel der Seele. In diesem ‚Haus des Lebens', das von den niederen Welten durch ein Tor abgegrenzt ist, gibt es für jeden Uthra (Lichtwesen) u. somit auch für die Seele eines jeden Frommen

eine Wohnung (škina; Fischer 236/73; vgl. u. Sp. 194). Eine dem Mandäismus verwandte Form der außerchristl. *Gnosis finden wir in den Thomaspsalmen (A. Adam, Die Psalmen des Thomas [1959]). Auch hier steigen die frommen Seelen zum ‚Land des Lichts' (Ps. Thom. 2, 41 [6 Adam]), ‚Land des Friedens' (ebd. 5, 28; 7, 30 [11; 13 A.]) oder ‚Haus des Vaters' (17, 19f [24 A.]) empor, wo sich ‚Kammern' (5, 2f [9f A.]) für sie befinden (vgl. Fischer 273/5); ebenso ist im außerchristl.-gnostischen Perlenlied das ‚Vaterhaus' Ausgangs- u. Zielpunkt des Erlösers u. somit auch der Seele (ebd. 275f).

*e. Sphären.* Zwar sind die 7 antiken Planeten schon sumerisch-babylonisch (Jensen aO. [o. Sp. 174] 95/133); doch von verschiedenen H.sphären ist in den sumerisch-babyl. Quellen nichts zu finden (ebd. 11). Wenn der Tempel von Borsippa der ‚Tempel der 7 Planeten' hieß u. wahrscheinlich aus sieben verschiedenfarbigen Stockwerken erbaut war, über die sich als achtes der eigentliche Tempel erhob (vgl. Herodt. 1, 181, 3/5), so weist dies nach Jensen aO. 12. 99 auf die sieben antiken Planeten, aber nicht auf verschiedene H.sphären hin. Dagegen glaubte Jeremias, Hdb. 127. 135/7, bei den Sumerern u. Babyloniern Gliederungen des H. in drei bis zehn Sphären mit Ausnahme von sechs nachweisen zu können, was freilich hypothetisch bleibt. W. G. Lambert (Art. H.: ReallexAssyr 4 [1972/75] 411f; ders. aO. [o. Sp. 174] 61/4. 67) schließt aus religiösen Keilschrifttexten aus Assur, daß es bei den Babyloniern eine Lehre von 3 übereinander gelagerten H. gegeben habe; den oberen H. habe Anu, den mittleren hätten die übrigen himmlischen Götter, den unteren die Sterne inne; auch die Sintfluterzählung im Gilgameschepos Taf. 11, 114 (‚Sie [die Götter] entwichen hinauf bis zum H. des Anu') drücke aus, daß Anu einen besonderen H. ganz für sich allein habe. Ein kosmisches Treppenhaus ermögliche es wenigstens den Göttern, von einer Ebene zur anderen zu gelangen. Die Inder nahmen bisweilen drei H. an (Rigveda 9, 113, 9); ähnlich finden wir bei den Iraniern in alten Quellen 3 bzw. 4 H.sphären. Die Vierzahl ergibt sich, wenn die 3 Sphären als Stationen am Weg zum obersten H. aufgefaßt werden, dieser somit als noch über dem dritten H. liegend gedacht wird; analog entstehen aus sieben H.sphären vielfach acht. In der Eschatologie des Hadōcht-Nask geht die gute Seele über 3 Stufen, die hier ‚humatō' (gut gedacht), ‚hūchtō' (gut gesagt) u. ‚hvarštō' (gut getan) heißen u. gewöhnlich als die Sphären der Sterne, des Mondes u. der Sonne gedeutet werden, u. gelangt dann zu Ahura Mazdā in das Paradies, das hier somit die vierte Sphäre darstellt; ähnlich in dem altes Material benutzenden Ardāi Virāz Nāmak (vgl. Widengren 37f. 102/4). Diese altiranische Vorstellung von den 3 H.stationen findet sich nach Bousset 41f noch im Perlenlied, in dem Mesēne, Babylon u. Sarbug als die 3 Stationen der Reise nach Ägypten u. zurück erscheinen (Act. Thom. 109. 111 [AAA 2, 2, 220f. 222f]). Das Perlenlied beruht wohl auf einem verbreiteten Märchentyp, der auch der ägypt. Erzählung von der Suche des Prinzen Neneferkaptah nach dem von Thot verfaßten magischen Buch sowie dem Grimmschen Märchen vom Lebenswasser (Kinder- u. Hausmärchen nr. 97, ebenfalls mit dem Motiv des Schlafes des Königssohns) zugrunde liegt. In der parthischen Gestalt des Märchens lag die Heimat des Prinzen im Osten (d. h. in Parthien), der bei der Umformung in eine allegorische Darstellung der parthischen Gnosis zum H. wurde. Die Reise des Prinzen von seiner Heimat nach Ägypten u. zurück wurde auf diese Weise zum Abstieg des Erlösers vom H. zur Erde u. zu seiner Rückkehr von dort in den H. Die 3 Stationen der Reise beruhen ursprünglich wohl einfach auf der Neigung des Märchens zu Dreiergruppen. Ob sie bei der gnostischen Umformung als H.stationen aufgefaßt wurden, wie Bousset meint, erscheint mir unsicher; doch muß diese Erklärung als möglich betrachtet werden. – Erst in jüngeren iranischen bzw. iranisch beeinflußten Quellen findet sich die Auffassung von 7 bzw. 8 H.sphären (Bousset 29/31. 43); diese dürfte durch eine Verschmelzung der altiranischen Lehre von 3 bzw. 4 H.sphären mit der babyl. Vorstellung von den 7 planetarischen Gestirngottheiten entstanden sein (ebd. 54/8; die Acht- neben der Siebenzahl ist wie o. Sp. 177 die Vier- neben der Dreizahl zu erklären). Diese jüngere babyl.-iranische Auffassung von 7 bzw. 8 H.sphären erscheint auch bei den Mandäern. Hier muß die Seele beim Aufstieg an 8 Wachtstationen (maṭṭarātā, Sing.-rtā) vorbeigelangen, die von den 7 Planeten u. der Rūhā gebildet werden (K. Rudolph, Die Mandäer 1 [1960] 122/4); hier liegt also auch die achte Sphäre noch unter dem Ort der Seligen. Charakteristisch ist ferner die gno-

stische Dämonisierung der Sphären; über Mani s. u. Sp. 203f.

*II. Griechisch-römisch. a. Literarisch. 1. Allgemeines.* In der frühgriech. Epik fehlen Farbbezeichnungen für den H. (J. Werner: ForschFortschr 33 [1959] 311/3); wohl aber wird ihm durch die Bezeichnungen ‚eherner' (Il. 17, 425; vgl. Pind. Pyth. 10, 27) u. ‚eiserner H.' (Od. 15, 329; ebd. 17, 565) Festigkeit zugeschrieben (Werner aO. 313/6). Später untersuchte die Naturphilosophie das Problem der Dichte des H. (Sen. nat. quaest. 2, 1, 1; vgl. u. Sp. 186f). Die Wolken gelten in der Mythologie als Tore des H., mittels deren dieser von den Horen geöffnet u. verschlossen wird (Il. 5, 749/51; ebd. 8, 393/5; vgl. Nonn. Dion. 13, 22/4). Ikaromenippos wird in der satirischen Erzählung bei Lucian. Icar. 22 (1, 303 Macleod) am H.tor von Hermes empfangen u. ins Innere zu den anderen Göttern geführt. Der Neupythagoreer Numenios bezeichnete die Wendekreissternbilder des Krebses u. Steinbocks als die Tore der Sonne (Procl. in Plat. remp. 2, 129, 21/4 Kroll; Porph. antr. nymph. 21; vgl. Macrob. somn. 1, 12, 1f); Porph. antr. nymph. 28 deutet auch die Tore des H. Il. 5, 749 (s. oben) in diesem Sinne. Für Macrobius (somn. 1, 12, 1f) steigen die Seelen nach der Lehre der ‚Physiker' durch diese Sonnentore vom H. zur Erde herab u. umgekehrt, während Porphyrios berichtet (antr. nymph. 29), die ‚Theologen' (Orphiker?) betrachteten Sonne u. Mond als Tore der Seelen, die durch die Sonne auf- u. durch den Mond absteigen (umgekehrt Firm. Mat. math. 1, 5, 9). Nach Lucian. Icar. 25 hat der H. auch *Fenster, durch die Zeus die Gebete der Menschen anhört; sie sind nach O. Weinreich (Gebet u. Wunder: Genethliakon, Festschr. W. Schmid [1929] 366/70) den Audienzfenstern der ägypt. Königspaläste nachgebildet; über die himmlischen Tafeln vgl. L. Koep, Art. Buch IV: o. Bd. 2, 725/31. Die etruskischen Blitzbeobachter unterschieden 16 H.richtungen, aus denen Blitze kommen können (*Gewitter; *Haruspex). Hor. carm. 1, 3, 38 (caelum ipsum petimus stultitia) verdammt unter kynischem Einfluß das Studium der Kosmologie, Astronomie u. Astrologie; vgl. L. Delatte: AntClass 4 (1935) 309/36. Nach Strab. 7, 3, 8 sagten Kelten zu Alexander d. Gr., sie würden sich nur fürchten, wenn der H. auf sie einstürze. – Nach PsAristot. mund. 2, 391b 14/9 wird die oberste Region im Kosmos H. genannt; erfüllt mit göttlichen Körpern, die wir Gestirne nennen, vollführe dieser eine ewige Kreisbewegung (zur Vergöttlichung der Gestirne vgl. u. Sp. 180f). Nach Plot. enn. 4, 3, 17 treten die Seelen beim Abstieg in die Körperwelt vom geistigen Bereich aus in den Raum des H. ein; dieser sei das Vorzüglichste im sinnlichen Raum u. den untersten Stufen des geistigen Bereichs benachbart.



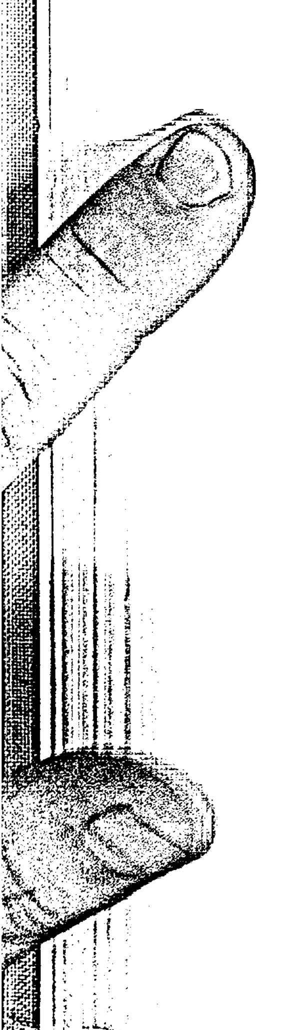
*2. Himmel als Gottheit oder Sitz derselben.* Bei den Griechen trat zu dem ererbten H.gott Zeus (= Diēus) ein zweiter, der Uranos hieß; er verkörperte die die Erde befruchtende Naturkraft u. galt daher als Gatte der Erdgöttin Gaia u. Ahnherr der meisten Götter. Der Name ist zwar ebenfalls indogermanisch (‚Regenmacher', vgl. altind. várṣati ‚es regnet'; die häufig behauptete Gleichsetzung mit dem indischen Váruna ist dagegen falsch); seinem Wesen nach aber stammt er aus dem altmediterranen Kulturkreis. Seine Entmannung durch Kronos stellt eine Form des H.-Erde-Trennungsmythos dar (s. o. Sp. 175); nahe verwandt ist der H.gott Anu des hurritisch-hethitischen Kumarbimythos (vgl. Staudacher 15f. 61/121). ‚Uraniden' werden die überirdischen Götter nicht nur mit Rücksicht auf ihren Wohnsitz im H., sondern auch auf ihre Abkunft von Uranos genannt (vgl. die Bezeichnung der Götter als θεοὶ οὐράνιοι Hymn. Hom. Cer. 55 u. ö., des Zeus als οὐράνιος θεός Herodt. 6, 56). Der bei den Römern als Gott des H. erscheinende Caelus ist kein eigentlich römischer Gott, sondern nur eine Latinisierung des griech. Uranos; er hatte in Rom keinen Kult. Über seine Darstellung in der Kunst s. u. Sp. 210. Als Sitz der Götter (ursprünglich wohl nur des Zeus) galt bei den Griechen in früherer Zeit der als Ort der Berührung von H. u. Erde gedachte Götterberg Olympos; an die Stelle dieser altertümlichen Vorstellung trat schon früh die Auffassung, daß die überirdischen Götter im H. leben, auf den dann die Bezeichnung ‚Olympos' übertragen wurde (Mackrodt: Roscher, Lex. 3, 1 [1897/1902], 847/58; Nilsson, Rel.$^3$ 1, 353f). In seiner Erklärung des Götterglaubens nimmt der Verfasser des Satyrspiels ‚Sisyphos' (nach der Überlieferung Euripides, vielfach dem Sophisten Kritias zugeschrieben) an, der Urheber desselben habe den Göttern deshalb den H. als Wohnsitz zugewiesen, weil von dort die meisten Schrecken u. der meiste Nutzen kämen (TrGF 1, 43 F 19). Der Stoiker Boëthos v. Sidon setzte im Gegensatz zur

üblichen stoischen Lehre die oberste Gottheit mit der Fixsternsphäre gleich (Diog. L. 7, 148; s. u. Sp. 184 zu Cicero). Um die Mitte des 2. Jh. vC. verband sich der astrologische Fatalismus mit dem stoischen. Im Mittel- u. Neuplatonismus werden unter dem Einfluß der Astrologie die Sterne als ,am H. wandelnde Götter' (PsPlut. fat. 9, 572 F/3 A) bezeichnet; vgl. als Zeugen des eklektischen Peripatos PsAristot. mund. 2, 391 b 14/9. Das *Fatum waltet nach mittel- u. neuplatonischer Lehre nur bedingungsweise; vielfach wird auch das stoische Dogma von der Wiederkehr der gleichen Weltperioden übernommen, das allerdings bei konsequenter Durchführung fatalistisch ist. Auch nach Corp. Herm. 8, 4 (1, 88 Nock/Festugière) sind die Gestirne ,himmlische Lebewesen'. Aber auch die Auffassung, der H. selbst sei eine Gottheit, wirkt weiter. Athen. dipnos. 13, 73, 600 AB legt unter Heranziehung von Tragikerzitaten (Eur. frg. 898 Nauck[2]; Aeschyl. frg. 44 Radt) dar, daß Regen Synusia von H. u. Erde bedeute. Corp. Herm. Ascl. 3 (2, 299 N./F.) bezeichnet den H. als ,sensibilis deus', unterscheidet ihn aber vom oberen ,deus', der ihn hervorgebracht habe. Ähnlich wird in der Janus-Aiontheologie des Augurs M. Messala Janus-Aion mit dem H. gleichgesetzt, der, unter dem transzendenten höchsten Gott stehend, die Welt kreisförmig umschließt u. ihr Auseinanderfallen verhindert (Macrob. Sat. 1, 9, 14; vgl. M. Zepf: ArchRelWiss 25 [1927] 225/8). Nach der griech. Isisaretalogie von Memphis wurde die Trennung des H. von der Erde durch Isis bewirkt (D. Müller, Ägypten u. die griech. Isisaretalogien = AbhLeipzig 1961/62, 38); diese tritt hier also an die Stelle des Schu (s. o. Sp. 175). – Über die Äußerung von Herodt. 1, 131, 2, die Perser hätten den H. mit Zeus gleichgesetzt, s. o. Sp. 175. Auch den Juden wurde die Gleichsetzung des H. mit ihrem Gott zugeschrieben (*Hekataios v. Abdera s. W. Jaeger, Diokles v. Karystos[2] [1963] 147f; Iuvenal. 6, 542/5 [falsch als Polemik gegen den kleinasiatischen Hypsistoskult gedeutet von Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 145f]; Iuvenal. 14, 96f), was daraus zu erklären ist, daß im AT oft ,H.' für den *Gottesnamen steht. In der von Kelsos (*Celsus) fingierten Rede eines Juden (Orig. c. Cels. 2, 74 [GCS Orig. 1, 195]) wird deren Gott als ,Höchster u. Himmlischer' bezeichnet; doch nach demselben Kelsos verehren die Juden den H. selbst als Gott (ebd. 5, 6 [2, 5f]); er zitiert die erwähnte Herodotstelle u. sieht in ihr einen Beweis, daß die ,Lehre vom H.' den Juden nicht allein eigentümlich sei (5, 41 [44f]). In kaiserzeitlichen Inschriften gilt der H. wegen seiner beständigen Umdrehung als Sitz des Gottes der Ewigkeit (CIL 6, 81: optumus maximus Caelus aeternus Iuppiter; 6, 83f: Caelo aeterno; 6, 406 wird Jupiter ,aeternus conservator totius poli' genannt). In diesem Allgott fließt Zeus/Jupiter mit entsprechenden orientalischen H.göttern synkretistisch zusammen (vgl. Cumont, Or. Rel.[3] 116/23, wo allerdings der syr. Baʾal šammîn einseitig hervorgehoben wird). Auch rezipierten die Römer in der Kaiserzeit die alte Stadtgöttin von Karthago, Tanit, unter dem Namen Virgo Caelestis, Venus Caelestis oder Caelestis. Ihr Kult wurde von Kaiser Septimius Severus in Rom eingebürgert (vgl. Latte, Röm. Rel. 346f).

*3. Makro-Mikrokosmos-Idee.* Die Makro-Mikrokosmos-Idee ist wohl von orphischen Kreisen aus dem iranischen Bereich übernommen worden. So setzt ein durch Porph.: Eus. praep. ev. 3, 9, 2 (SC 228, 190) u. a. überlieferter orphischer Hymnus von nicht genau bestimmbarem Alter Haupt u. Gesicht des Zeus mit dem H., seine Augen mit Sonne u. Mond in eins (Orph. frg. 168, 11/6 K.); ähnliches wird auch von Sarapis in der angeblichen Orakelantwort an König Nikokreon v. Zypern gesagt (Macrob. Sat. 1, 20, 17). Vgl. W. Kranz, Kosmos I: ArchBegriffsGesch 2, 1 (1955) 17. 25; Hommel 227/9. In der Magie wird die angerufene Gottheit gern mit der Formel ,du, dessen Haupt der H. ist' o. ä. als Allgott gekennzeichnet (PGM[2] XII 243; XIII 770f; XXI 6; vgl. Reitzenstein, Poim. 16).

*4. Ort der Seligen.* Die orphischen Seelen- u. Jenseitslehren des 6. Jh. vC., die wohl Vorstellungen des vorgriech. altmediterranen Kulturkreises weiterführen (vgl. Staudacher 119/21), aber auch von ägyptischen u. iranischen Auffassungen beeinflußt sein dürften, ließen im Gegensatz zu der ursprünglichen griech. Ansicht nach dem Tod eine Sonderung zwischen Geweihten u. Ungeweihten, Seligen u. Frevlern eintreten; demgemäß wurde die Unterwelt in zwei Bereiche zerlegt, den Tartaros als Ort der Frevler (von hier aus wohl in die Nekyia der Odyssee eingedrungen) u. das Elysium als Ort der Seligen, der auch am westl. Rand der Welt jenseits des Okeanos lokalisiert u. dann vielfach als ,Insel(n) der Seligen' bezeichnet wurde. Wahrscheinlich mit dem Hinzutreten der See-

lenwanderungslehre, das wohl schon in der vorpythagoreischen Orphik erfolgte, wurden Ursprung der Seele im H. u. Rückkehr dorthin angenommen; so wird der H. zum Ort der Seligen. Aristoph. pax 832f erwähnt einen Volksglauben, nach dem die Verstorbenen Sterne werden. Die Auffassung, daß der Geist aus dem Äther stamme u. wieder dorthin zurückkehre, begegnet bei Eur. Hel. 1013/6; supplic. 531/6 (beide Stellen früher getilgt). Platon bezeichnet Gorg. 523ab die Inseln der Seligen als Ort der Gerechten; Phaedo 113d/4c spricht er von herrlichen Wohnungen; Phaedr. 247bc; ebd. 249ab u. im Jenseitsmythos resp. 10, 614b/d wird der Ort der Seligen deutlich im H. lokalisiert; vgl. L. Malten: JbInst 28 (1913) 35/51; Dieterich, Nek. 113/36; Bousset 59f. B. Feyerabend: RhMus 127 (1984) 2/4 sieht schon bei Pindar die Inseln der Seligen in den H. emporgehoben. Bei Herakleides Pontikos frg. 96 Wehrli wird die Milchstraße als Weg der Seelen von der Erde zum Hades im H. u. umgekehrt aufgefaßt (vgl. W. Gundel, Art. Γαλαξίας: PW 7, 1 [1910] 563/6). Auch im Jenseitsmythos bei Cic. rep. 6, 13 liegt der Ort der Seligkeit im H. u. wird ebd. 6, 16 mit der Milchstraße gleichgesetzt. Nach Tusc. 1, 51 ist die Seele im Körper wie in einem fremden Haus; wenn sie ihn verlassen hat, gelangt sie in den H. als ihr eigenes Haus. Nach Sen. ad Marc. 25, 1 wandelt der verstorbene Sohn der Marcia unter den seligen Geistern in der Höhe. Bei Plut. fac. orb. lun. 28, 943C/E steigen die Seelen in den Raum zwischen Erde u. Mond empor, wo die Bösen bestraft werden, während die Gerechten allmählich bis zum Mond aufsteigen u. dort ein seliges Leben führen; die Vorstellung vom Mond-Hades findet sich auch im Timarchosmythos Plut. gen. Socr. 22, 591C, wo der Mond die Wohnung der reinen Seelen ist; sie geht vielleicht auf Poseidonios zurück (vgl. K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 782/91). Die Verlegung des Strafortes in überirdische Räume erscheint auch bei Plut. ser. num. vind. 30f, 566E/7E; sie erklärt sich daraus, daß man den gesamten Hades im H. lokalisierte (s. o. zu Herakleides Pontikos). Daß Vergil umgekehrt auch das Elysium in die Unterwelt versetzte, wurde später als Folge der poetischen Tradition erklärt (Serv. Verg. Aen. 5, 735; 6, 640; Macrob. somn. 1, 9, 8). In dem für den röm. Neuplatoniker Vettius Agorius Praetextatus von seiner Frau Paulina verfaßten Grabgedicht (Dessau nr. 1259 a tergo = CLE 111) heißt es v. 9, dem Weisen stehe die ‚porta caeli' offen; Praetextatus wird somit als im H. befindlich angesehen, was freilich auch als Ausdrucksweise für das selige Fortleben als solches, die sich nur im bildlichen Sinne räumlicher Kategorien bedient, verstanden werden kann. Nach Nonn. Dion. 13, 22/4 kann sich der Held nur durch Mühe u. Kampf den Eintritt in den Olymp verdienen.



*5. Sphären. a. Kosmologische Sphärenlehren.* Auch die altgriech. Kosmologie entwikkelte eine Theorie der H.sphären. Plat. Tim. 38c/9e nimmt deren acht an: in der erdnächsten Sphäre befindet sich der Mond; es folgen Sonne, Venus, Merkur, dann die drei übrigen Planeten; die achte Sphäre haben die Fixsterne inne. Bei der Umdrehung der Sphären entsteht die Sphärenmusik (Plat. resp. 10, 616a/7b [pythagoreisch]; vgl. auch Cic. rep. 6, 18f; *Harmonie der Sphären). Die acht Sphären finden sich auch bei PsPlat. epin. 986ab, den Stoikern (s. Zeller 3, 1, 189f u. Cic. nat. deor. 2, 49/55) u. Neuplatonikern (Macrob. somn. 1, 14, 23; Simplic. in Epict. 38 [4, 372 Schweighaeuser]). Dagegen zählt Cic. rep. 6, 17 die Erde mit u. kommt so zu neun Sphären; die Mondsphäre wird wie bei Aristoteles als Grenze zwischen dem Wandelbaren u. dem Ewigen angesehen; die Fixsternsphäre wie bei Boëthos v. Sidon (s. o. Sp. 180f) mit der höchsten Gottheit gleichgesetzt. Vgl. R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis = Schriften Königsb. Gel. Ges. 6, 3 (1929) 132f bzw. ders., Kl. Schriften (1960) 374/6. Bei Plut. quaest. conv. 9, 14, 4, 745B ist der Kosmos dreigeteilt in Fixstern-, Planeten- u. Sublunarsphäre (so vielleicht schon Xenokrates u. die mittlere Stoa, s. Bousset 64). Nonn. Dion. 3, 350; 8, 53 nennt den H. ‚siebenzonig'.

*β. Theologische Sphärenlehren.* In der Spätantike findet sich häufig die jüngere babyl.-iranische Vorstellung von sieben bzw. acht H.sphären (s. o. Sp. 178). Ein in Dura gefundenes Diagramm des H. weist acht Zonen auf (C. H. Kraeling: Excavations at Dura-Europos. Prelim. Report 5 [New Haven 1934] 94/7). Nach Corp. Herm. 1, 25f (1, 15f N./F.) steigt die Seele durch die sieben Planetensphären zum Vater in der achten Sphäre empor. In Or. Chald. frg. 164 des Places steigt der Myste beim Ritual des Seelenaufstiegs eine siebentorige Treppe empor, die nach Psell. expos. or. Chald. (PG 122, 1132B) die Planetensphären darstellt; das verwandte

,apollinische Orakel' bei Eus. praep. ev. 9, 10, 4f (GCS Eus. 8, 1, 496) schreibt die Einteilung des H. in sieben Zonen den Chaldäern u. Hebräern zu. Auch in den Mithrasmysterien gab es eine symbolische Treppe mit sieben die Planeten darstellenden Toren aus verschiedenen Metallen, an deren Spitze sich ein den höchsten H. versinnbildlichendes achtes Tor befand (Orig. c. Cels. 6, 22 [GCS Orig. 2, 92]; vgl. auch die Bezeichnung des Helios-Mithras als ,siebenstrahliger Gott' bei Iulian. Imp. or. 8 [5], 172d [2, 1, 121 Bidez]). Im Neuplatonismus wird eine Dreiteilung des Kosmos in einen materiellen, ätherischen u. feurigen Bereich (κόσμος ὑλαῖος, αἰθέριος, ἐμπύριος) angenommen u. auf die Lehre der Chaldäer zurückgeführt (Procl. theol. Plat. 4, 39 u. ö.); dieser ,mundus empyrius' gilt bei Martian. Cap. 2, 202 als Sitz der Gottheit (vgl. u. Sp. 205).

*6. Doppelter Himmel.* Im Neuplatonismus findet sich ähnlich wie bei Philon v. Alex. (s. u. Sp. 196f) der Begriff eines ,geistigen H.'. Nach Plot. enn. 6, 7, 12 gibt es ebenso wie in der Sinnenwelt auch in der Ideenwelt einen H.; bei Procl. in Plat. Tim. 5, 292E (3, 174, 20/31 Diehl) heißt dieser νοερὸς οὐρανός. Dagegen ist bei Plot. enn. 3, 2, 4 unter ἀσώματος οὐρανός die ,unkörperliche Welt' zu verstehen (s. u. Sp. 186 zu Kosmos).

*7. Blick zum Himmel.* Die alten Griechen erhoben beim *Gebet u. feierlichen Eid die Hände u. Augen zum H. als dem Sitz der Götter; auch die Opferspende war von einem Blick zum H. begleitet (*Aufwärts-abwärts). Von der hellenist. Zeit an suchte die Kunst das Ergriffensein des Menschen von der Gottheit durch den himmelwärts gewendeten Blick auszudrücken; dies gilt namentlich von Herrscherdarstellungen, in denen der sog. ,Alexanderblick' ein Symbol der besonderen göttlichen Leitung wie auch der Apotheose des Herrschers wurde (*Blickrichtung). Verbreitet ist der Gedanke, die Götter hätten den Menschen als besonderen Vorzug vor den Tieren die aufrechte Haltung (,rectus status') u. den durch diese ermöglichten Blick zum H. (,contemplatio caeli') verliehen. Er findet sich erstmals bei Xen. mem. 1, 4, 11, wo die freie Sicht noch keine höhere Bedeutung hat, sondern nur der Abwehr von Gefahren u. der Selbsterhaltung dient; zugrunde liegt die sophistische Diskussion über die Benachteiligung oder Auszeichnung des Menschen gegenüber dem Tier. Erst Platon bezieht den Blick nach oben auf die intellektuelle Schau der Ideenwelt (resp. 9, 585b/6b; Tim. 90a/d) u. leitet Crat. 396b/c οὐρανός von ὁρᾶν τὰ ἄνω ab. Ähnlich lehrt der akademische Eklektizismus (Cic. leg. 1, 26). Beliebt ist der Gedanke in der Stoa, wo der aufrechte Gang u. der Blick zum H. als Symbol für die natürliche Bestimmung des Menschen zur Gotteserkenntnis u. -verehrung gelten (Sen. ep. 92, 30; 94, 56; vgl. die stoische Stelle Cic. nat. deor. 2, 140). Auch in die Dichtung hat der Gedanke Eingang gefunden (Ovid. met. 1, 84/6). In der *Hermetik bezeichnet der Ausdruck ,suspicere caelum' (Corp. Herm. Ascl. 9. 25 [2, 307f. 329f N./F.]) die gnostische Frömmigkeit; vgl. A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2, 8/47. 118/23.

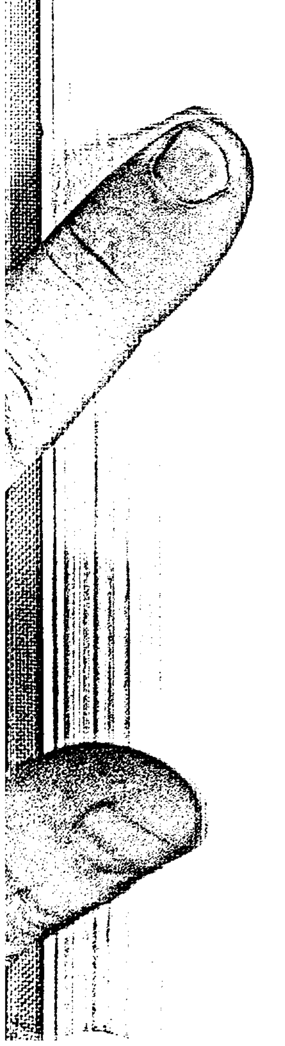
*8. Bezeichnung u. Bildersprache.* Über die Bezeichnung des H. als ,Olympos' s. o. Sp. 180. Häufig wird πόλος für ,H.' oder ,H.gewölbe' gebraucht (Hommel 240/3). In der Gründungslegende des Sarapeums wird der H. als ,ätherisches Gewölbe' bezeichnet (R. Merkelbach: ArchPapForsch 17 [1962] 109); die Vorstellung von der Festigkeit des H. ist hier also aufgegeben (vgl. o. Sp. 179); nach Cic. nat. deor. 2, 101 wird der ,altissimus ... caeli complexus' auch ,aether' genannt. Cic. rep. 6, 15 wird der H. als ,templum' bezeichnet (vgl. Enn. ann. 49 Vahlen[3]), Cic. rep. 6, 25 als ,aeterna domus', nämlich für die Seligen. Nach Diog. L. 8, 48 = Diels, Dox. 492 nr. 17 wurde in der Philosophie der H. erstmals von Pythagoras ,Kosmos' genannt; doch geht aus Plat. Tim. 28b; 40a hervor, daß nicht ,Kosmos' Bezeichnung für den H., sondern umgekehrt οὐρανός Name für das Weltall war; vgl. Aristot. metaph. 1, 5, 986b 21/4; Varro ant. rer. div. frg. 26 Cardauns; Macrob. Sat. 1, 18, 15: mundus ... vocatur caelum; somn. 1, 20, 8: caelum, quod vere mundus vocatur; 2, 11, 12 (auch Xen. mem. 1, 1, 11 spricht nicht dagegen). Varro ant. rer. div. frg. 232 Cardauns: Aug. civ. D. 7, 8 bezeugt, daß der H. bei lateinischen Dichtern als ,palatum' (vgl. die Bezeichnung der H.wölbung als ,caeli palatum' Enn. frg. inc. 16 Vahlen[3]: Cic. nat. deor. 2, 49) u. umgekehrt die Gaumenwölbung bei den Griechen als οὐρανός (scherzhaft Anth. Gr. 5, 105 vom palatum einer fellatrix) bezeichnet wurde. Von einer sich sehr glücklich fühlenden Frau heißt es Aristaenet. 1, 11 (143 Hercher), sie glaubte, mit dem Kopf bis zum H. zu reichen (vgl. Hor. carm. 1, 1, 36); dies ist

ein verbreitetes Bild für das Gefühl übermächtiger Größe (vgl. W. Bühler, Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen [1964] 20/2). Zu der damit zusammenhängenden Vorstellung von den Himmelsstürmern *Gigant. Von der Mysterienweihe heißt es, sie ‚öffne den H.'; so bildlich vom philosophischen Unterricht Kaibel nr. 882; Liban. ep. 720, 3 (10, 648 Foerster); vom Perserkönig sagt Themist. or. 13 (1, 238, 20 Downey), er habe den wirklichen H. nicht gesehen, weil er nicht eingeweiht war (Bezugnahme auf den Kuppelsaal vgl. u. Sp. 208). Bemerkenswert ist ferner, daß es kein ursprünglich lat. Wort für ‚Luft' gibt; ‚aër' ist aus dem Griechischen entlehnt, u. für ‚unter freiem H.' sagten die Römer ‚sub divo'. Da ein Donnerschlag als ein die Comitien verhinderndes Zeichen des Götterzorns galt, nahm der Ausdruck ‚de caelo servare' die Bedeutung ‚einen Beschluß der Volksversammlung verhindern' an (vgl. Latte, Röm. Rel. 201f).

*b. Vergleiche u. Darstellungen.* Ein mit Sternen bestickter Baldachin auf einem italischen Grabrelief um 30 vC. soll wohl auf die astrale Unsterblichkeit des Verstorbenen hinweisen (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 239). Vergleiche von Gewölben mit dem H. sind sowohl bei antiken als auch christlichen Autoren beliebt. Stat. silv. 4, 2 beschreibt ein kaiserliches Gastmahl im Palast auf dem Palatin, wo er wie im H. zu sein glaubte (bes. v. 10f: mediis videor discumbere in astris cum Iove); ähnlich vergleicht Martial. epigr. 7, 56 einen Palast mit dem H. Dio Cass. 53, 27, 2 sagt vom Pantheon in Rom, daß es durch seine kuppelförmige Gestalt dem H. ähnlich sei. Nach Porph. antr. nymph. 6 wurden bei den Persern zu sakralen Zwecken natürliche oder künstliche Grotten als Darstellungen des Kosmos verwendet; dies bezieht sich wohl auf die Kulträume der Mithrasmysterien (Mithräen). Nach Clem. Alex. strom. 5, 28, 6 wurden in gewissen Kulten Nachbildungen des H. einschließlich der Sterne angefertigt u. angebetet. Aus dem Orient stammt die im Sonnenkult verbreitete Darstellung des H. durch ein Gittermuster mit Sternen, wie etwa möglicherweise auf dem im 3. Jh. vom Statthalter Alexianus gestifteten Altar des Sol Elagabalus in **Augsburg (A. Radnóti: Germania 39 [1961] 410f).

*III. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament.* H., hebr. šāmayim (Parallelausdruck rāqîᶜa, ‚Feste, Firmament'); für Etymologie u. Wortstatistik vgl. die Wörterbücher.

*1. Weltbildhafte Aussagen.* Das AT kennt kein gültiges, sakralkanonisches u. kosmologisch vorgetragenes Weltbild. H. u. Erde (u. das Wasser unter der Erde; vgl. Ex. 20, 4; Ps. 115 [113B], 15/7) bilden miteinander das Weltgebäude, den Kosmos (dabei fehlt im Hebräischen des AT ein Wort, das dem griech. ‚Kosmos' entspricht). Über der flachen, vom Ozean umflossenen Erdscheibe wölbt sich der H. oder das Firmament gleich einer Schale oder Hohlkugel; über ihr ist der himmlische Ozean (Gen. 1, 7; Ps. 148, 4/6). Altorientalische Vorstellungen klingen an, werden aber nicht ausgeführt, wenn vom ‚H. der H.' geredet wird (Dtn. 10, 14; 1 Reg. 8, 27; Ps. 148, 4). Der Ausdruck kommt in Sätzen erhabenen Stils vor; er ist noch nicht restlos erklärt; vielleicht bezeichnet er den H. im absoluten Sinn. In dichterischer Rede können altertümliche, mythologische Elemente anklingen: der H. hat *Fenster (Gen. 7, 11; 2 Reg. 7, 2), durch die das Regenwasser zum Segen oder die Sintflut zum *Fluch herabströmen können (Ps. 33 [32], 7; Job 38, 37; 36, 27; Jes. 55, 10). Der H. ruht auf Säulen (Job 26, 11) oder auf Grundfesten (2 Sam. 22, 8). Der H. ist eine ausgebreitete Buchrolle (Jes. 34, 4). Er kann zerreißen (Jes. 63, 19). Wird das Universum mit einem *Haus verglichen, ist der H. sein Söller (Ps. 104 [103], 3). Auch der Luftraum über der Erde kann als H. bezeichnet werden (Gen. 1, 26; 6, 7 u. ö.). Über dem Firmament befinden sich Kammern von Schnee, *Hagel, Winden (Job 37, 9; 38, 22; Jer. 49, 36; Ps. 135 [134], 7) u. Feuer (Gen. 19, 24 u. ö.). Das Manna kommt vom H. her, es ist das ‚H.brot' (Ex. 16, 4 u. ö.; Ps. 78 [77], 24; 105 [104], 40). Bei horizontaler Blickrichtung redet man von den vier Enden des H. (Jer. 49, 36; Sach. 2, 10; Dan. 7, 2). Der H. ist zu hoch, als daß der Mensch ihn ersteigen könnte (Dtn. 30, 12; Prov. 30, 4). Der frevlerische Versuch, einen Turm zu bauen, dessen Spitze in den H. reicht, wird vereitelt u. bestraft (Gen. 11, 4f). Im Traum schaut Jakob eine Leiter (Treppe), die in den H. reicht (Gen. 28, 12). Der H. ist Inbegriff der Dauer (Dtn. 11, 21; Ps. 89 [88], 30). Doch redet prophetische Predigt vom Gericht über den H. (Amos 8, 9; Jer. 4, 23/6 u. ö.). Gottes Gericht ist eine allgemeine Katastrophe, die auch den H. ergreift. Jes. 65, 17; 66, 22 ist von der Erschaffung eines neuen H. die Rede. – Das ‚Heer des H.' sind die

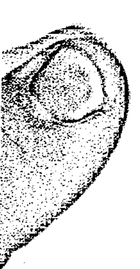


Gestirne (Gen. 2, 1; Dtn. 4, 19) oder überirdische Geistwesen (1 Reg. 22, 19; Job 1, 6f); es hat einen Anführer (Jos. 5, 14); es hat feurige Rosse u. Wagen (2 Reg. 2, 11; 6, 17). Kultische Verehrung des H. (unter assyrischem Einfluß) weckte den prophetischen Protest (2 Reg. 17, 16; 21, 3). Dtn. 4, 19 ist die Verehrung des H. den Weltvölkern gestattet. – Die Gestirne am H. sind weder Götter noch deren Erscheinungsformen oder Gefährt, sondern ‚Lampen', die zur Kalenderrechnung dienen (Gen. 1, 14/8): Altorientalisches wird hier radikal entmythologisiert. Astrologische Gedanken erscheinen nur am Rande (Dtn. 18, 9f; Jes. 47, 13; Jer. 10, 2). – Die ganze zukünftige Heilsordnung ist im H. präfiguriert u. schon vorhanden, so daß sie dem irdischen Geschehen vorausläuft (Sach. 1, 8f; 2, 6); der ‚Menschensohn' ist im H. schon da (Dan. 7, 13). Eine Buchrolle ist im H. präexistent (Hes. 3, 9f).

*2. Jahwe als Schöpfer u. Herr des Himmels.* Jahwe hat H. u. Erde geschaffen (Gen. 1, 1; Jes. 42, 5; Ps. 33 [32], 6 u. ö.). Das Firmament lobt, wie die ganze Schöpfung, Jahwe. Nach älterer israelitischer Auffassung wohnt Jahwe auf dem Sinai (Iudc. 5, 4f; Dtn. 33, 2) oder auf dem Zion (Amos 1, 2; Jes. 8, 18). Da aber das religiöse Interesse nicht an Jahwes Wohnstatt haftet, können ganz verschiedenartige Auffassungen u. Aussagen dicht nebeneinander stehen: Jahwe wohnt im Dunkel des Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem (1 Reg. 8, 13); alle H. können ihn nicht fassen (1 Reg. 8, 27). Aus der kanaanäischen Religion (Baalskult) wurde die wichtige Aussage übernommen, daß Jahwe der H.gott u. -könig sei; dieser Titel wurde ganz besonders populär (vgl. Gen. 11, 5; 24, 3; Ps. 29 [28], 10). Als H.könig hat Jahwe seinen Palast über dem himmlischen Ozean errichtet (Ps. 104 [103], 3). Analog dem ugaritischen El thront Jahwe im H., umgeben von himmlischen Wesen (1 Reg. 22, 19; Jes. 6, 3f; Job 1, 6f; Ps. 82 [81], 1; Dan. 7, 9f); aus den Göttern des kanaanäischen Pantheons sind die himmlischen Diener Jahwes geworden. Jahwe allein ist Gott im H. oben u. auf Erden unten (Dtn. 4, 39; 10, 14). Von seiner Wohnstatt im H. ist Jahwe auf den Sinai herabgefahren (Ex. 19, 18; 24, 9f). Nach der Theologie des Deuteronomiums wohnt Jahwe im H., von dem her er auch redet (Dtn. 4, 36; 12, 5 u. ö.). Nach dieser Theologie wohnt nur der Name (hebr.: šem) Jahwes im Tempel zu Jerusalem. Noch durchdachter ist die Aussage, daß alle H. Jahwe nicht fassen können (1 Reg. 8, 27; Ps. 113 [112], 5f): Jahwe ist seiner Schöpfung schlechtweg überlegen. Auch Jahwes ewig dauerndes Wort hat seinen Ort im H. (Ps. 89 [88], 3; 119 [118], 89). Der Fromme bittet, daß Jahwe den H. zerreiße u. herabfahre (Jes. 63, 19). Im Gebet u. beim Schwur erhebt man die Hände (*Hand II) zum H. (Ex. 9, 29; Dtn. 26, 15; 32, 40; 1 Reg. 8, 30). Jahwe kann seine Auserwählten in den H. entrücken (Gen. 5, 24; 2 Reg. 2, 11), als Ausnahme, da der H. im AT sonst nicht Aufenthaltsort der Seligen ist. In nachexilischer Zeit wird Jahwe gern als ‚Gott des H.' bezeichnet (Ps. 136 [135], 26; Jon. 1, 9 u. ö.). – In der LXX begegnet 51mal der Plural οὐρανοί als Übersetzungsplural des hebr. ‚šāmayim' u. in plerophorischer Weise, in späteren Schriften auch als Hinweis darauf, daß die altoriental. Vorstellung von mehreren H. stärker einwirkte (2 Macc. 15, 23; 3 Macc. 2, 2; Sap. 9, 10; Tob. 8, 5 u. ö.). – Da sich im Judentum immer stärker die Tendenz durchsetzte, die Nennung des Jahwenamens zu vermeiden, suchte man dafür Ersatzworte; eines davon war H.

*b. Judentum. 1. Weltbildhafte Aussagen.* Die jüd. Diaspora in Babylonien kam während Jhh. in engen Kontakt mit ihrer Umgebung. Kosmologische Vorstellungen aus dieser Umwelt werden nun in reicherem Maße übernommen u. bilden einen Teil der Belehrungen u. Offenbarungen in pseudepigraphen u. rabbinischen Schriften: die Geheimnisse im Raum gehören zur Botschaft dieser Schriften wie die Geheimnisse der Zeit u. des Geschichtsablaufs. Der jüd. Rabbi ist nicht nur Kenner u. Lehrer der Thora (Weisung, Gesetz), sondern auch Träger u. Tradent von kosmologischem Geheimwissen. Den ganzen diesbzgl. Spekulationen gegenüber werden aber bestimmte Reserven angebracht (vgl. Ḥagigah 2, 1; Tos. Ḥagigah 2, 1/5 [233f Zukkermandel]). Die literarisch wohl älteste Stelle, die von einer Mehrzahl von H. redet, ist Test. XII Levi 2, 6/3, 10 (29/35 Charles); der ursprüngliche Text redet von drei H.; durch redaktionelle Bearbeitung wurde später die Zahl auf sieben erweitert. Drei H. kennt auch Hen. aeth. 1, 4; 71, 1. 5. Von fünf H. redet Apc. Bar. gr. u. Hen. slav.; Apc. Abr. u. die rabbin. Tradition reden fast durchweg von sieben H. (in späteren Schriften sind Einflüsse der Kabbala anzunehmen, wenn von zehn H. die Rede ist, so in Hen. slav. 21f; Num. R.

14; Sohar). Nach Hen. hebr. 48, 1 (A) befinden sich über dem siebten H. noch einmal 955 H., die Gott allein vorbehalten sind. Andere jüdische Schriften erwähnen nur einen einzigen H. (Hen. aeth., 4 Esr., Apc. Bar. syr.). Die rabbin. Tradition (bḤagigah 12b) nennt die Namen der einzelnen Ḥ.: 1) wîlôn (= velum), 2) rāqî ʿa (rᵉqî ʿā) (= Feste, Firmament), 3) šᵉḥaqîm (= Zerreibung, Federwolke, H.), 4) zᵉbûl (= Wohnung; vgl. 1 Reg. 8, 13; Jes. 63, 15), 5) māʿôn (= Wohnung; vgl. Dtn. 26, 15), 6) mākôn (= Stätte; vgl. 1 Reg. 8, 38), 7) ᶜᵃrābôt (= Steppe, auf den H. gedeutet nach Ps. 68 [67], 5; Dtn. 33, 26). Vom H. Wilon heißt es, daß er am Morgen kommt u. die Sterne verdeckt, u. daß er am Abend verschwindet, so daß die Sterne aufleuchten, die in den Raqiʿa eingelassen sind. Diese Anschauung ist nicht berücksichtigt bei rabbinischen Angaben, die davon reden, daß die Entfernung von der Erde zum H., u. dann von einem H. zum andern, einen Weg von 500 Jahren betrage u. daß die Dicke jedes H.gewölbes ebenso groß sei (vgl. bḤagigah 12b). Somit dauert eine Reise von der Erde bis in den siebten H. 7000 Jahre. Das ist dieselbe Zahl, die in der jüd. u. christl. Spekulation als Dauer der Welt von der Schöpfung bis zum Anbruch des neuen Aeons erscheint. Die Dimensionen der Welt in Raum u. Zeit sind gleich. Andere Traditionen geben für die Dikke des H.gewölbes eine Reise von 50 Jahren an (jBerakot 2c). – In Hen. aeth. 72/82 stehen die ausführlichsten Angaben über den gestirnten H.; sie sind das Wissenschaftlichste u. Genaueste, was sich in der ganzen jüd. Tradition darüber findet. Aber auch diese Belehrungen werden als Offenbarungen von Geheimnissen ausgegeben, die auf den Erzengel Uriel zurückgeführt werden, der sie dem Vf. auf einer H.reise kundtat; es geht dem Vf. wohl darum, der Kalenderrechnung nach dem Sonnenjahr zum Durchbruch zu verhelfen gegenüber der sonst im Judentum üblichen Rechnung nach einem gemischten Mond/Sonnenkalender (vgl. auch Jub. 6, 30/8; Hen. slav. 13). Es ist die Gemeinschaft von Qumran (Essener), die sich in dieser Hinsicht vom übrigen Judentum unterscheidet u. sehr entschieden distanziert. Durch die H.tore gehen nicht nur die Gestirne ein u. aus, sondern aus ihnen kommen Tau, Regen usw. Die Gestirne sind wie eine Armee gegliedert u. Engeln unterstellt. Hier mischen sich wissenschaftliche Erkenntnisse, Mythologie u. Phantasie zu einem wunderlichen Ganzen. Kosmologie u. Paränese verbinden sich in Hen. aeth. 41. Nach Hen. slav. 11 befinden sich die Gestirne am vierten H.: Die Sonne wird bei ihrem Lauf von Tausenden von Sternen begleitet, von Myriaden von Engeln u. von den mythischen Wesen Phönix u. Chalkedrius. Nach der griech. Baruchapokalypse befinden sich die Gestirne am dritten H.: Die Sonne fährt auf einem vierrädrigen Wagen, unter dem Feuer lodert; im Wagen sitzt ein Mann, der eine Feuerkrone trägt; vor der Sonne her läuft der Vogel Phönix, der der Erde das Licht spendet, aber zugleich auch die verderblichen Sonnenstrahlen abhält (Apc. Bar. gr. 6, 2/12. 14). Daneben steht die Ansicht, daß das Licht aus dem H. auf die Erde fällt (ebd. 6, 13). Die jüd. Tradition sagt nicht nur, daß Engel über die Gestirne gesetzt sind, sondern geradezu, daß Sonne u. Mond lebendige, persönliche Wesen sind (Lev. R. 31 u. ö.). Griechische Theorien von der sich drehenden Fixsternsphäre erscheinen bSanhedrin 39a; bBaba Batra 74a. An Altägyptisches erinnert die Ansicht, daß die Winde das H.gewölbe ausspannen (Hen. aeth. 18, 3f), oder daß sie die ganze Schöpfung tragen (bḤagigah 12ab). Spätere Schriften halten diese kosmologischen Vorstellungen fest u. gestalten sie näher aus; dabei läßt sich deutlich die Tendenz feststellen, den ganzen Kosmos, H., Erde u. Unterwelt, nach der Zahl sieben durchzukomponieren, also nicht nur von sieben H. zu reden, sondern auch von sieben Erden usw. (Frg. zu Gan Eden [2, 52f; 3, 194/8 Jellinek]; Midr. Tadsche [3, 164/93 Jell.]; Midr. Konen [2, 23/39 Jell.], vor allem in der reichen Hekhalot-Literatur, die hier auch nicht in Umrissen dargestellt werden kann.) Nach alttestamentlichem Vorbild ist auch nach jüdischen Quellen das Ende der gegenwärtigen Welt u. der Anfang der neuen Schöpfung des Reiches Gottes von kosmischen Zeichen u. Erschütterungen begleitet: Sonne, Mond u. Sterne verändern sich, fallen vom H., der H. selbst stürzt ein u. auf die Erde usw. (Ass. Moysis 10; Hen. aeth. 80. 83, 3f; 4 Esr. 3 (5), 4; Orac. Sib. 3, 796/806).



2. *Himmel als Wohnstatt Gottes.* Das Wichtigste, dem Apokalyptiker u. Rabbinen auf ihren H.reisen begegnen, ist Gott u. seine Herrlichkeit: Gott wohnt im H. Wo mehrere H. angenommen werden, ist die Meinung die, daß Gott im obersten, höchsten H. thront. Bedeutungsvoll ist insbesondere Got-

tes Thron, von dem zahlreiche Beschreibungen gegeben werden. Die Rabbinen haben einen besonderen Terminus für die Spekulation über Gottes Thron: Ma'asse Merkaba = Werk des Wagens, im Anschluß an die Thronwagenvision Hes. 1f; dabei spielen aber auch Stellen wie Jes. 6; Ex. 24, 9/11; 1 Reg. 22, 19; Dan. 7, 9f hinein. Die älteste nachkanonische Beschreibung vom Thron Gottes findet sich in Hen. aeth. 14, 19/23; weitere Beschreibungen Apc. Abr. 17f; bḤagigah 13a; bPesaḥim 94ab (vgl. im NT Apc. 4f). Die Bilderreden Hen. aeth. 37/72 bieten ausführliche Spekulationen über den ,Menschensohn', sein Dasein im H. u. sein zukünftiges Wirken. – Reich ausgeführte Spekulationen über Gottes Thron bieten spätere Midraschim, die oben erwähnte Hekhalot-Literatur, der Midr. Konen, der in seiner mythisch-mystischen Kosmologie von weiteren 18000 Welten spricht, die um Gottes Thron kreisen. Verbreitet ist in der jüd. Tradition die Vorstellung von einem Vorhang vor Gottes Thron, wohl in Analogie zu den Vorhängen vor den Thronen sasanidischer u. byzantinischer Herrscher, der Gott auch vor den Blicken der Himmlischen verbirgt (Targ. Job 26, 9; bḤagigah 12b; 13b; Sif. Lev. 1, 1 u. ö.). Besondere Engel können beauftragt sein, die ,Geheimnisse hinter dem Vorhang' kundzutun. Vom Throne Gottes aus geht der Feuerstrom (vgl. Dan. 7, 10), der die Phantasie lebhaft beschäftigte: Aus ihm werden die Engel geschaffen (bzw. in ihm erneuern sie sich) u. kehren in ihn zurück; er fließt in den Gehinnon u. ist dort Strafmittel für die Sünder (bḤagigah 13b; Gen. R. 78; Hen. hebr. 33, 4f; 36). – Nach ebd. 18, 3f ist der siebte H. seinerseits in sieben Hallen unterteilt; am Eingang einer jeden steht ein hoher Engelfürst; in der innersten Halle ist die Wohnung Gottes zu denken. – Reich entfaltet sind in der jüd. Tradition die Spekulationen über die *Engel, ihre Rangstufen u. Klassen. Hier sei nur speziell hervorgehoben die Vorstellung von einem himmlischen Gerichtshof. Schon im AT (vgl. 1 Reg. 22, 19/22) ist die Vorstellung bezeugt, daß Jahwe von einem Rat himmlischer Wesen umgeben ist (vgl. auch Ps. 82 [81]; Dan. 7, 10). Im rabbin. Judentum wird geredet von einem himmlischen Synedrion (Gerichtshof) in Analogie zum irdischen Gerichtshof Israels: der Parallelismus von H. u. Erde setzt sich auch hier durch. Eine andere Bezeichnung dafür ist ,oberes Gericht' bzw. ,obere Familie' (Ex. R. 30; bMakkot 23b; jBikkurim 64c; Hen. hebr. 27, 2; 28, 9 u. ö.: die Völkerengel bilden den himmlischen Gerichtshof).

*3. Der himmlische Kult.* Dazu gehört einmal der Lobgesang der Engel. Nach der Lehre von der Entsprechung von H. u. Erde gibt es im H. einen Tempel (genau gegenüber dem Tempel von Jerusalem) u. einen himmlischen Altar, u. zwar im H. Zebul, wo Michael oder Metatron als *Hoherpriester amtet (bḤagigah 12b; Gen. R. 55. 68). Alle Kultgeräte auf Erden sind denen im H. nachgebildet; alttestamentlicher Grund dafür ist Ex. 25, 9. 40; 26, 30. Die Gebete der Frommen u. Gerechten werden im H. dargebracht (Tob. 12, 15; Apc. Bar. gr. 11/6; vgl. im NT Apc. 5, 8). (Erz-)Engel leisten im H. Fürbitte für die Frommen auf Erden (Test. XII Levi 5, 6; Test. XII Dan 6, 2; Hen. aeth. 40, 6. 9), oder die verstorbenen Gerechten (ebd. 39, 5; 47, 1f), vor allem die Erzväter (Hen. hebr. 44, 7/10).

*4. Der Himmel als Ort der Seligkeit.* Als sich im Judentum die griech. Lehre von der Unsterblichkeit der Seele durchsetzte, kam auch die Anschauung auf, daß der Ort der Gerechten (Seelen) nach dem Tode im H. zu suchen sei, u. zwar vor allem im himmlischen Paradies. Nach Hen. slav. 8, 1/8 befindet es sich im dritten H. (vgl. Apc. Moysis 37; im NT 2 Cor. 12, 2/4). Nach Apc. Bar. gr. 10 befinden sich die Gerechten im vierten H. Nach anderen Traditionen liegt das himmlische Paradies im siebten H. (bḤagigah 12b), in dem dann wieder verschiedene Abteilungen unterschieden werden (ebd. 14b) oder Wohnungen (Midr. Ps. 11, 6; Hen. aeth. 39, 4 u. ö.; Hen. slav. 61, 2; vgl. im NT Joh. 14, 2f). In spezieller Ausprägung erscheint die Anschauung von der himmlischen Seligkeit der Gerechten in der rabbin. Lehre von der himmlischen Akademie: Wie es auf Erden das Lehr- u. Versammlungshaus der Gelehrten gibt, so auch im H. In ihm beschäftigen sich die Gelehrten mit der Thora (bBaba Meṣi'a 85b; Hen. hebr. 18, 15). Die Seelen der Rabbinen können aber schon zu Lebzeiten in die himmlische Akademie aufsteigen (bTa'anit 21b).

*5. Das himmlische Jerusalem.* Ganz altorientalischen Anschauungen entspricht es, wenn in der jüd. Tradition von einem himmlischen Jerusalem geredet wird (auch ,oberes Jerusalem' genannt) (Targ. Ps. 122, 3; bTa'anit 5a). Es befindet sich im vierten H. (bḤagigah 12b). Es ist eine präexistente Größe

(Apc. Bar. syr. 4, 2f; 4 Esr. 7, 26; 8, 52). Gelegentlich heißt es, daß das himmlische Jerusalem in der Heilszeit auf die Erde kommen werde (4 Esr. 7, 26; 10, 53f; 13, 25 u. ö.). Diese letztere Erwartung fehlt in der rabbin. Tradition.

*6. Die himmlischen Schatzkammern.* Im siebten H. befinden sich die Seelen aller Menschen, die Gott bei der Schöpfung geschaffen hat (Präexistenz). Dort befinden sich auch Gerechtigkeit, Heil, die Schätze des Lebens, des Friedens u. des Segens (bḤagigah 12b); demnach ist, wohl unter dem Einfluß stoischer Philosophie, alles Wirkliche stofflich-konkreter Art; vgl. im NT Col. 2, 3: die Schätze der Weisheit u. Erkenntnis sind in Christus verborgen. Anderseits sind auch die Werke der Menschen im Guten wie im Bösen bei Gott als Schatz aufbewahrt; der Mensch erhält sie im letzten Gericht wieder (Tob. 4, 7/11; Hen. aeth. 38, 2; 4 Esr. 7, 77; 8, 33; Apc. Bar. syr. 14, 12 u. ö.). – Nach rabbinischer Lehre gibt es im dritten H. Mühlen, die das Manna für die Gerechten mahlen (bḤagigah 12b).

*7. Die himmlischen Bücher u. Tafeln.* Altbabylonisch, aber auch griechisch (vgl. Eur. Melanipp. sap. frg. 7 v. Arnim = frg. 506 N.[2]) ist die Anschauung, daß alles göttliche Wissen über den Lauf der Welt u. die Taten der Menschen im H. auf Tafeln aufgeschrieben sei. Nach Ex. 32, 32f hat Jahwe ein Buch, in dem alle Menschen aufgeschrieben sind; wird jemandes Name in diesem Buch gestrichen, stirbt er (vgl. Ps. 69 [68], 29; Mal. 3, 16). Die Sünder sind bei Gott aufgeschrieben (Jes. 65, 6), alle Tage des Menschen in einem Buche (Ps. 139 [138], 16). Bücher werden beim Gericht aufgeschlagen (Dan. 7, 10; 4 Esr. 6, 20 u. ö.). Von himmlischen Tafeln reden Jub. 19, 9; 30, 19f. 23; Hen. aeth. 104, 1; Hen. slav. 19, 5; 'Abot 2, 1; 3, 16 u. ö. Statt des babyl. Schreibergottes Nabu erscheint in der rabbin. Tradition Henoch bzw. Metatron als Schreiber, der die Verdienste, Schulden u. Sünden aufzeichnet, die beim Gericht, wenn die Bücher geöffnet u. verlesen werden, an den Tag kommen (Hen. aeth. 63, 9; 98, 7f; Hen. slav. 50, 1; Apc. Bar. syr. 24, 1 u. ö.). Vor allem stammt nach jüdischer Lehre die Thora aus dem H., von wo sie Mose geholt hat (Targ. Ps. 68, 19; Midr. Ps. 68 u. ö.). Mit der Vorstellung von den himmlischen Büchern u. Tafeln verbindet sich der Gedanke des göttlichen Vorauswissens u. der Prädestination:



Der Lauf der Welt, alle Menschen u. ihre Taten sind seit der Schöpfung in himmlische Bücher oder Tafeln geschrieben (Gen. R. 24; bBaba Meṣi'a 85b u. ö.). Auch neue theologische Lehren u. Einsichten werden als Offenbarungen aus himmlischen Büchern u. Tafeln ausgegeben (Hen. aeth. 103, 1; 108; Hen. slav. 22, 12/23). Der ganze göttliche Weltenplan ist in Büchern oder Tafeln aufgezeichnet (Dan. 10, 21; Hen. aeth. 91, 93; Jub. 1, 4f; 23, 9/32; 32, 28/34; Test XII Levi 5, 3f). Im Rabbinat wird dann der göttliche Weltenplan mit der Thora identifiziert (vgl. Apc. 5, 1/8 das Buch mit den sieben Siegeln als Buch des göttlichen Weltenplanes). Neben diese Anschauung tritt die andere, nach der die ganze Zukunft der Welt im H. schon vorhanden ist u. dort geschaut werden kann (Hen. aeth. 52, 2f; 53/7; Apc. Abr. 21f; Gen. R. 12; Koep aO. [o. Sp. 179] 726f). Nach Hen. hebr. 45 ist alles zukünftige Geschehen auf dem Vorhang vor Gottes Thron aufgezeichnet.

*8. Der Himmel als Strafort.* Die Orte für Lohn u. Strafe befinden sich im Jenseits, u. da man den H. als Jenseits kat'exochen betrachtete, versetzte man, analog zu späteren griechischen Vorstellungen vom Hades, neben dem Paradies auch die Hölle in den H. Nach Hen. slav. 10, 1/5; Apc. Bar. gr. 3/9 befindet sich die Hölle im dritten H.; nach Test. Isaak 6f ist sie ‚im H.' (vgl. Midr. Ps. 90). Nach Hen. slav. 7, 1/3 ist der zweite H. ein Strafort.

*9. Der Satan im Himmel.* Im Anschluß an alttestamentliche Vorstellungen (vgl. Job 1f) ist in jüdischen Schriften auch der Satan (Teufel) eine Gestalt im H., bzw. hat er von Fall zu Fall Zutritt zum H. Im Unterschied zum AT ist er aber zu einer aktiven, bösen Gestalt geworden: zum Verführer zum Bösen u. Ankläger der Menschen, vor allem Israels, vor Gott u. dem himmlischen Gerichtshof; dabei fungiert Michael als Verteidiger (Hen. aeth. 40, 7; bBaba Batra 15b; Ex. R. 18; Hen. hebr. 26, 11).

*c. Philon v. Alex.* Bei ihm verbinden sich alttestamentliche u. griechische Gedanken. Er unterscheidet den geistigen H. (οὐρανὸς νοητός), den körperlosen, in der Idee vorhandenen H. der gedanklichen Vorstellung, vom wahrnehmbaren H. (οὐρανὸς αἰσθητός), der nicht vergöttlicht werden darf. Der sichtbare H. u. die irdischen Dinge hängen vom geistigen H. ab. Der unkörperliche H. ist das Urbild des sichtbaren, u. er wurde vom Schöpfer

auch zuerst erschaffen (decal. 102; spec. leg. 1, 302). Der H. verwirklicht die Einheit des ganzen Kosmos. Der himmlische Mensch ist Abbild Gottes. In dem Maße, als jeder Mensch Teil an ihm ist, ist er auch Bewohner des Himmels. So kann Philon auch von himmlischer u. irdischer Tugend sprechen.

*B. Christlich. I. Neues Testament. a. Weltbildhafte Vorstellungen.* Die Linien des AT werden im ganzen beibehalten. Die Joh.-Apc. macht die meisten Aussagen über himmlische Wesen u. Dinge, nicht um kosmologische Belehrungen zu bieten, sondern aus theologischem u. soteriologischem Interesse. Es wird im NT, mit Ausnahme von 2 Cor. 12, 2/4 (drei H.), nicht von mehreren H. geredet, sondern nur von einem. Im Joh.-Ev. kommt das Wort οὐρανός, H., nur im Singular vor, ein Hinweis darauf, daß hier weder jüdische noch gnostische H.spekulationen vorkommen. Alttestamentlich ist die Wendung ,H. u. Erde' als Bezeichnung für das Weltall (Mt. 5, 18 u. ö.). Wird das Meer hinzugenommen, entsteht eine dreigliedrige Formel (Act. 4, 24; Apc. 14, 7 u. ö.). Auch der Luftraum ist H. (Mt. 6, 26; Act. 10, 12). Am H. als Firmament sind Sterne befestigt, die bei den kosmischen Erschütterungen anläßlich der Parusie auf die Erde fallen (Mc. 13, 35; Apc. 6, 13); dort sieht man auch Zeichen (Apc. 12, 12). Jesus lehnt es ab, am H. ein Schauwunder zu tun (Mc. 8, 11f), im Gegensatz zum ,Tier' (Apc. 13, 13). Der H. ist ,oben', darum erhebt man Hände u. Augen zu ihm (Mc. 6, 41; Joh. 17, 1; Apc. 10, 5 u. ö.; *Hand II).

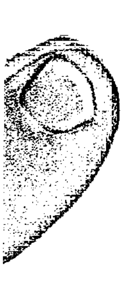
*b. Gott u. der Himmel.* Wie nach alttestamentlicher Botschaft hat Gott H. u. Erde geschaffen (Act. 4, 24; 14, 15; Apc. 10, 6 u. ö.). Er wird sie neu schaffen (2 Petr. 3, 13; Apc. 21, 1). Der gegenwärtige H. vergeht (Mc. 13, 31; Hebr. 12, 26 u. ö.). Gott ist Herr über H. u. Erde (Mt. 11, 25; Act. 7, 49; 17, 24). Gott wohnt im H., er ist Gott des H. (Apc. 11, 13; 16, 11). Der H. ist Gottes Thron (Mt. 5, 34), oder Gottes Thron ist im H. (Act. 7, 49; Apc. 4f). Von daher u. jüdischer Redeweise entsprechend kann H. als Ersatzwort für Gott gebraucht werden. Vor allem ist das bei Matthäus der Fall in dem Ausdruck ,Reich der H.' (Mt. 3, 2; 4, 17 u. ö.). Mit diesem Ausdruck ist also nicht die jenseitige Gotteswelt gemeint, sondern die Gottesherrschaft, die zukünftige, neue Schöpfung der Erlösung u. des Heils. Es wird durch die Wortwahl betont, daß das Heil vom H. her kommt. Gott als der Vater ist der ,Vater im H.'. (Mt. 5, 16; 6, 1. 9; 12, 50 u. ö.). Seine Offenbarung erfolgt vom H. her (Mc. 1, 10f; Mt. 11, 27; Joh. 12, 28; Apc. 10, 4; 11, 12 u. ö.), ebenso sein Zorn (Lc. 17, 29 als Gerichtsfeuer; Rom. 1, 18; Apc. 20, 9). Vom H. her gibt Gott Regen u. fruchtbare Zeiten (Act. 14, 17); bei Regenlosigkeit ist der H. verschlossen (Lc. 4, 25; Jac. 5, 17f).

*c. Jesus Christus u. der Himmel.* Aussagen über den H. werden auf Jesus Christus bezogen: Bei seiner Taufe öffnen sich die H. (Mt. 3, 16f); über ihm ist der H. offen; er selbst ist die Tür des H. (Joh. 1, 51; vgl. Gen. 28, 12). Gottes Wille soll auf Erden so getan werden, wie im H. (Mt. 6, 10). Kraft der Vollmacht, die Jesus verleiht, hat das Handeln der Jünger auch im H. Gültigkeit (Mt. 16, 19; 18, 19). Jesus wird zur Rechten Gottes sitzen u. mit den Wolken des H. kommen (Mc. 14, 62 par.). Bei der Parusie erscheint das Zeichen des Menschensohnes am H. (Mt. 24, 30). Der Menschensohn wird seine Auserwählten sammeln von einem Ende des H. zum andern (Mc. 13, 27). Nach neutestamentlicher Botschaft ist Jesus Christus zu Gottes Thron erhöht worden; auf diese Erhöhung wurde Ps. 110 (109), 1f bezogen (Rom. 8, 34; Eph. 1, 20/3; Phil. 2, 5/11; Apc. 5 u. ö.). Es fehlt im NT eine mit der Erhöhung Jesu zusammenhängende Beschreibung des Aufstiegs Jesu in den (bzw. in die) H. oder eine Beschreibung des oder der H. Neben der Auferstehung hat die H.fahrt Jesu keine selbständige Bedeutung (vgl. Act. 1, 9/11), u. sie dient zu keinerlei kosmologischen Belehrungen. Der Auferstandene hat alle Macht im H. u. auf Erden (Mt. 28, 18). Ihm huldigen alle Himmlischen u. Irdischen (Phil. 2, 10). Er gießt den Hl. Geist vom H. her aus u. gibt Zeichen u. Wunder am H. (Act. 2, 17f. 32/6). Bis zur Parusie ist Christus im H. (Act. 3, 21). Der aus dem H. gekommene Christus ist das wahre Brot aus dem H. (Joh. 6, 31f. 38. 41f. 50f). Die jüd. Lehre vom himmlischen Kult ist grundlegend für die Lehre von Jesus als dem himmlischen Hohenpriester (Hebr. 4, 14/10, 18). Der himmlische Tempel wird oft in der Joh.-Apokalypse erwähnt (3, 12; 7, 15; 11, 15 u. ö.). Neben ihm steht der himmlische Altar (ebd. 6, 9; 9, 13; 15, 7; 8, 2/5). Als wahrer Hoherpriester ist Christus ins himmlische Heiligtum eingegangen (Hebr. 8, 5; 9, 23f). Er hat die H. durchschritten u. ist höher als sie erhoben, indem er zum Throne Gottes selbst gelangte (ebd. 4, 14; 7, 26), wo er den wahren

Dienst darbrachte (8, 1f). Nach diesen kosmologischen Anschauungen des Hebräerbriefes ist Gott nicht einfach als ‚im H.' befindlich gedacht, nicht innerhalb der Schöpfung, sondern er ist über ihr, d. h. jenseits aller H. Aber auch hier wird Gottes Erhabenheit im Anschluß an das Heilswerk Christi mit Hilfe von Raumkategorien ausgedrückt.

*d. Die Heilsgüter im Himmel.* Die Namen der Jünger sind im H. geschrieben, d. h. ihr Bürgerrecht im Reiche Gottes ist gewiß (Lc. 10, 20). Aber auch der Lohn (Mt. 5, 12), der Schatz (Mt. 6, 20) u. ihr Erbe (1 Petr. 1, 4) sind im H. Die Christen haben ein Haus (2 Cor. 5, 1f), ein Bürgerrecht oder eine Heimatstadt im H. (Phil. 3, 20): Das himmlische Jerusalem ist die wahre Heimat der Christen (Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22; Apc. 3, 12; 21, 2. 10); es ist schon jetzt vorhanden u. wird im Reiche Gottes auf die Erde herabkommen. Apc. 21f steht die einzige Beschreibung des himmlischen Jerusalem im jüd.-christl. Bereich (abgesehen von zwei in Qumran gefundenen Textbruchstücken 2 QJN; 5 QJN). Nach 2 Cor. 5, 1/4 ist der neue (Auferstehungs-) Leib schon jetzt im H. vorhanden.

*e. Himmlische Mächte.* Im H. gibt es *Engel als Diener u. Boten Gottes (Mt. 18, 10; Eph. 3, 15; Apc. 12, 7 u. ö.). Der Satan wird aus dem H. gestürzt, u. er kann darum die Gemeinde nicht mehr verklagen (Lc. 10, 18; Joh. 12, 31; Apc. 12, 12); darüber freuen sich die Märtyrer im H. (Apc. 18, 20; 11, 12; 7, 14). Wird im NT von bösen Mächten im H. geredet, dann ist mit H. vor allem der Luftraum oder das Firmament gemeint (Act. 7, 42; Eph. 2, 2; 3, 10; 6, 12). H.wesen, wohl Gestirne als Engelmächte, haben körperliche Gestalt (1 Cor. 15, 40). Der Kolosserbrief betont besonders, daß auch die himmlischen Mächte ‚in Christus' geschaffen sind (Col. 1, 15/23; 2, 20). Der erhöhte Christus ist derselbe, der alle H.sphären durchbrochen hat u. auf die Erde herabgestiegen ist; damit ist die durch die bösen Mächte verursachte Isolierung der Menschen von Gott beseitigt (Eph. 1, 10; 4, 9f). Eph. 1, 23; 4, 10 wird die atl. Aussage, daß Jahwe H. u. Erde erfüllt, auf Christus übertragen. Alles Geschaffene hat in Christus seinen Zielpunkt, ist dem Erlöser u. der Erlösung zugeordnet. Schöpfung u. Erlösung können nicht in gnostischer Weise auseinandergerissen werden; das All wird von Christus her verstanden (Joh. 1, 1/3; Col. 1, 16f. 20).



*II. Patristische Zeit. a. Literarisch.* Die ‚Dionysiaka' des Nonnos werden wegen ihres mythologischen Inhalts o. Sp. 184 behandelt, obwohl Nonnos Christ war.

*1. Allgemeines.* *Hermias erklärt in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Elementenlehre, er könne mit dem Geist zum himmlischen Äther emporsteigen (irris. 9). Lact. inst. 3, 24, 5 mißbilligt, daß die alten Philosophen aus der Bewegung der Sterne auf die Umdrehung des H. geschlossen haben; opif. 17, 6 weist Spekulationen über die stoffliche Substanz des H. als unlösbar zurück (vgl. o. Sp. 179). In koptischen Zaubertexten wird der H. als Gewölbe aufgefaßt (Kropp, Zaubert. 3 nr. 76). Nach PsClem. Rom. recogn. 9, 3, 1 (GCS PsClem. 2, 258) schuf Gott die Welt als ein durch das Firmament in einen oberen Teil als Wohnung der Engel u. einen unteren als solche der Menschen geteiltes Haus. Ähnlich ist die Vorstellung des Kosmas Indikopleustes, die gut aus den den Hs. beigegebenen Miniaturen SC 141, 186 (Erde als Berg) u. ebd. 197, 151 (Welt als rechteckiger Kasten mit gewölbtem Deckel über der das Firmament darstellenden oberen Ebene) ersichtlich ist; vgl. J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus (1899) 60f; (*Haus III). Über Tore des H. s. u. Sp. 201f. 207. 209; vgl. o. Sp. 174. 179. 184. 191. Über H.fenster s. H. J. Horn, Art. Fenster: o. Bd. 7, 741f. Gelegentlich findet sich die Vorstellung, daß der H. sich öffnen könne: Nach Herm. vis. 1, 1, 4 öffnet er sich zu Beginn der Erscheinung u. schließt sich nach Beendigung derselben wieder (ebd. 1, 2, 1); Did. 16, 6 öffnet er sich beim Weltende. Über das ‚Buch des Lebens' im H. s. u. Sp. 202f; vgl. o. Sp. 174. 188f. 195f; *Buch IV; J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme (Tournai 1958) 151/64.

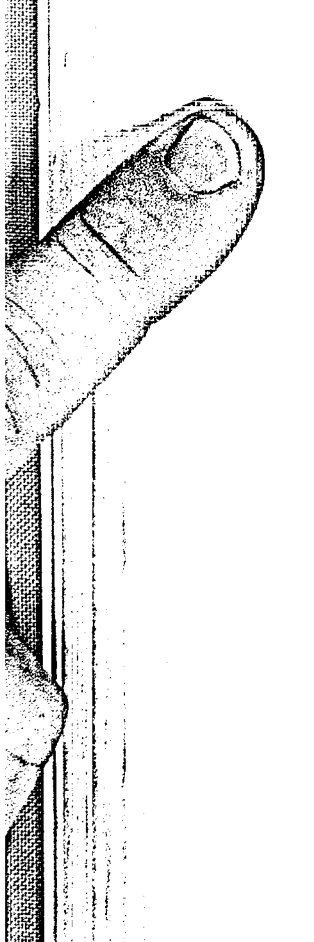
*2. Himmel als Werk u. Sitz der Gottheit u. als Sitz von Geistern.* 1 Clem. 61, 2 wird Gott mit ‚himmlischer Herr, König der Äonen' angeredet. Ep. ad Diogn. 10, 2 wird die Gottesherrschaft als ἡ ἐν οὐρανῷ βασιλεία bezeichnet (vgl. Mart. Polyc. 22, 3, wo die Königsherrschaft Christi ἡ οὐράνιος βασιλεία αὐτοῦ genannt wird). Gott waltet nach Ep. ad Diogn. 10, 7 im H.; Mart. Polyc. 14, 3 heißt Jesus ἐπουράνιος ἀρχιερεύς. Aristid. apol. 4, 2 wendet sich gegen die den alten Naturphilosophen zugeschriebene Lehre, der H. sei Gott; vielmehr sei er ein Werk Gottes, denn er bewege sich mit Notwendigkeit u. bestehe aus vielen Teilen, weshalb er auch Kosmos

genannt werde (zur Gleichsetzung von H. u. Kosmos s. o. Sp. 186); vgl. Athenag. leg. 12; Tert. nat. 2, 5, 5; Geffcken, Apol. $53_1$. In einer koptisch-gnostischen Kosmogonie wird in Anknüpfung an Gen. 1, 6/10 erzählt, Jaldabaoth habe sich aus der Materie einen Wohnort u. einen Fußschemel geschaffen, die er H. u. Erde nannte (H.-M. Schenke: TheolLitZ 84 [1959] 249). Doch erscheint in der christl. Gnosis der H. auch als Hypostase; nach Orac. Sib. 7, 71/3 hat Uranos drei Burgen errichtet; bei den Valentinianern bildet Uranos oder Hyperion mit Gē eine Syzygie (Epiph. haer. 31, 3, 6 [GCS Epiph. 1, 387]). Gegenüber Kelsos (s. o. Sp. 181 f) stellt Origenes fest, daß die Juden nicht den H., sondern nur Gott als dessen Schöpfer verehren (c. Cels. 5, 6 [GCS Orig. 2, 5f]). In Kaiser Konstantins Brief an die katholischen Bischöfe heißt es: Deus ... in caeli specula residens (CSEL 26, 208, 28f); nach dem Hymnus Method. conv. 292, 123/6 (SC 95, 320) ist der H. der Wohnsitz Gottes, durch dessen ,Pforten des Lebens' die Seligen aufgenommen werden. – Ignatios versteht unter τὰ ἐπουράνια himmlische Geister (Smyrn. 6, 1; Trall. 5, 1f); ihr Wesen ist das Streiten (Ign. Eph. 13, 2). Nach Polyc. Smyrn. ep. 2, 1 wurden alle Epurania Christus unterworfen. Nach Ep. ad Diogn. 7, 2 gibt es Geister, die mit der Verwaltung im H. betraut sind. Durch einen am H. erstrahlenden Stern wurde die Geburt Christi den Äonen offenbart (Ign. Eph. 19, 2 [mit Bezug auf Mt. 2, 1/12]).

*3. Ort der Seligen.* H. u. Hölle sind in der *Apokalyptik gern behandelte Themata. Auch in der christl. Gnosis ist viel vom H. als Ziel der Seele die Rede; so heißt der H. bzw. das selige Leben im H. Paradies (Od. Sal. 11, 16 [1, 111 Lattke] u. ö.; vgl. Fischer 276f), ,ewiges Leben', ,Ruhe' (Act. Thom. 122 [AAA 2, 2, 232] u. ö.), Ev. Thom. 50 [$1^5$, 102] Hennecke/Schneem.] u. ö.; ,Reich des H.' (ebd. 22 [$1^5$, 112]), ,Reich des Vaters' (97f [$1^5$, 107]), ,Ruhe' (vgl. Fischer 278/81), in anderen christlich-gnostischen Schriften ,(Ort der) Ruhe'; dieser Ort ist zugleich Ausgangspunkt der Seele (ebd. 281/3). Gewisse Gnostiker lehrten eine Übersteigung der H. gleich nach dem Tode (Iren. haer. 5, 31, 1 [SC 153, 388]). Nach dem Apologeten Athenag. leg. 31, 4 werden die Christen als himmlische Geister leben; sie sind schon auf Erden Bürger im H. (Ep. ad Diogn. 5, 9); dort werden sie Unvergänglichkeit erlangen (ebd. 6, 8). Nach 2 Clem. 20, 5 hat Gott uns durch Christus das himmlische Leben offenbart. Der H. ist Ort der Erquickung für die guten Seelen (Novatian.: Cypr. ep. 30, 7), Lohn für dieselben (Prud. perist. 10, 531/5). Orig. c. Cels. 6, 20 (GCS Orig. 2, 90f) hofft, nach dem irdischen Leben zu den himmlischen Höhen zu gelangen, dort Quellen des Wassers des ewigen Lebens zu erlangen (vgl. Joh. 4, 14) u., nicht wieder durch die Umdrehung des H. fortgerissen, immer in der Betrachtung des Wesens Gottes zu verharren (vgl. Plat. Phaedr. 247bc; o. Sp. 183). Lact. inst. 6, 3, 9/4, 1 tadelt, daß die Dichter auch den Ort der Seligen in die Unterwelt verlegen (vgl. Servius u. Macrobius o. Sp. 183f).

*4. Sphären.* Vielfach findet sich noch die alte Vorstellung von den drei bzw. vier Himmelssphären (s. o. Sp. 177/9). In einer als ,Tradition der Presbyter' bezeichneten Lehre werden drei verschiedene Bereiche angenommen, in denen die Frommen je nach Würdigkeit wohnen werden: der H., das Paradies u. die Stadt Gottes (Iren. haer. 5, 36, 1 [SC 153, 456]). Diese Vorstellung (mit dem Ausdruck ,Stadt Christi') liegt auch der an 2 Cor. 12, 2/4 (s. oben Sp. 197) anknüpfenden, aus verschiedenen Quellen zusammengesetzten u. zahlreiche innere Widersprüche aufweisenden Visio Pauli (= Apc. Paul. [$2^3$, 536/67, bes. 537 Hennecke/Schneem.]) zugrunde, die auch zweimal ein Himmelstor erwähnt. Auch die christl.-gnostische Pistis Sophia unterscheidet drei Erbteile der Seligen im Lichtreich (99 [GCS Kopt.-Gnost. Schr. $1^3$, 158]); vgl. Clem. Alex. strom. 6, 114, 2f, wo sich Gott im dritten Bereich befindet. Die Gnostiker nach Hippol. ref. 5, 8, 31 (vgl. 5, 9, 22) nehmen drei ,Tore' an, wobei das Paradies im dritten (nicht über dem dritten) H. liegt. Or. Sibyll. 7, 71/3 (s. o. Sp. 201) ist wohl ebenfalls als Hinweis auf die drei H. zu deuten. Die Vorstellung von vier H. vertraten nach Tert. adv. Val. 20; Clem. Alex. exc. Theodt. 51, 1 (SC 23, 164) die Valentinianer, die das Paradies über den dritten H. in einen vierten Bereich verlegten (vgl. o. Sp. 194; andere Überlieferungen über dieselben s. u. Sp. 203). Die jüngere Vorstellung von den sieben H. (s. o. Sp. 178) treffen wir in Asc. Jes. 7/10 ($2^3$, 461/8 Hennecke/Schneem.); im siebten H. regiert Gott selbst; hier befinden sich auch die Bücher, in denen die Taten der Kinder Israels eingeschrieben sind. Sieben H.sphären finden wir auch bei Iren. demonstr. apost. 9 (PO 12,

666f. 761), in christlichen Zaubertexten (PGM² nr. 10, 15/20 [2, 218 P.] mit Angaben über die materielle Substanz der einzelnen Kreise; ebd. 13, 8f [221]) u. in den christl.-gnostischen Quaest. Barthol. 4, 30 (1⁵, 433 Hennecke/ Schneem.). Nach Iren. haer. 1, 5, 2 (SC 264, 78/80) nahmen gewisse Valentinianer sieben H. an, verlegten aber das Paradies in den vierten H.; hier liegt wohl eine eigentümliche Verschmelzung der Lehren von den vier u. den sieben H.sphären vor. Dagegen lehren nach Clem. Alex. exc. Theodt. 63, 1; 80, 1 (SC 23, 184/6. 202); Epiph. haer. 31, 4, 2 (GCS Epiph. 1, 388) die Valentinianer, der Ort der Seligen u. der Gottheit befinde sich in der über den sieben Himmelssphären liegenden ,Achtheit' (ὀγδοάς; andere Überlieferungen über dieselbe s. o. Sp. 202). Das ophitische Diagramm bei Orig. c. Cels. 6, 30f (GCS Orig. 2, 99f) stellt die sieben Planetengeister u. die über ihnen befindliche Achtheit dar. Nach den Barbelognostikern befindet sich die Barbelo im achten H. (Epiph. haer. 25, 2, 2; 26, 10, 1/4). Auch in der christl.-gnostischen ,Geschichte Josephs des Zimmermanns' (22, 1 [TU 56, 18]) liegt der Ort der Seligen über den Sphären der sieben Äonen. Clem. Alex. strom. 4, 159, 2 nennt den der Ideenwelt benachbarten Fixsternhimmel im Unterschied zu den sieben Planetensphären ,Achtheit'; vgl. ebd. 5, 106, 3 (zu Plat. resp. 10, 616b s. o. Sp. 184); Clem. Alex. strom. 6, 108, 1 (,Achtheit' als Bereich reinen Schauens); ebd. 7, 57, 5 (als Wohnsitz Gottes). Einige Gnostiker nahmen nach Iren. haer. 1, 17, 1 (SC 264, 266/70) zehn Himmelssphären an, außer den acht noch zwei für Sonne u. Mond, die eigentlich schon in den acht enthalten sind. Die (von der o. Sp. 202 genannten Visio Pauli zu unterscheidende) koptisch-gnostische Paulusapokalypse berichtet von einer Himmelsreise durch zehn H., von denen der vierte ein Strafort ist (6 [NHC V 17, 19/24, 9]); eine solche Verlegung des Straforts in überirdische Bereiche findet sich auch in griechischen u. jüdischen Quellen (s. o. Sp. 183. 196). Mani lehrte nach Theodor bar Kōnī lib. schol. 11, 59 (CSCO 432/Syr. 188, 235), die ,Mutter des Lebens' habe aus den Häuten der Archonten elf H. gemacht; A. Adam, Texte zum Manichäismus² (1969) $19_{39}$ verbessert dies nach Aug. c. Faust. 32, 19 u. Hegem. act. Archel. 8, 1 (GCS Hegem. 11) in zehn H. In koptischen Zaubertexten findet sich gelegentlich die Vorstellung von 14 Firmamenten (Kropp, Zaubert. 3 nr. 77), hier wird also die Siebenzahl verdoppelt. Ohne Angabe der Gesamtzahl wird erwähnt: erster H. Apc. Esr. gr. (24 Tischendorf); dritter H. Ev. Barn. 228a Ragg (mittelalterlich; vgl. Bardenhewer 1², 115); fünfter H. Ep. apostol. 13 (1⁵, 212 Hennecke/Schneem.). Nach 2 Clem. 16, 3 werden beim Weltende einige von den H. zerschmelzen; auch hier wird also eine Mehrheit von H. angenommen. Nach Orig. c. Cels. 6, 21 (GCS Orig. 2, 91) ist die Lehre von den sieben H. nicht in den *Heiligen Schriften begründet; diese sprächen nur von Himmeln im Plural, sei es im Hinblick auf die Planetensphären oder zur Andeutung eines noch größeren Geheimnisses. Auch die spätere offizielle Theologie ist an der Zahl der Sphären, die in den Apokryphen u. bei den Gnostikern eine so große Rolle spielt, uninteressiert; so beruft sich Joh. Damasc. fid. orth. 20 (PTS 12, 53) für die Annahme von drei H. auf 2 Cor. 12, 2/4, läßt aber auch die Bezeichnung der sieben Planetenkreise als sieben H. gelten. Vgl. Bousset 9f. 17/20. 44f. 58. 79. 81; Daniélou aO. (o. Sp. 200) 132/8.



*5. Doppelter Himmel.* PsIustin. coh. Graec. 30 (2, 102 Otto) scheidet ähnlich wie Philon v. Alex. (s. o. Sp. 196f) das Firmament von dem ,geistigen H.' (οὐρανὸς νοητός), der nach seiner Auffassung mit dem Ausdruck ,der H. des H.' Ps. 113, 24 LXX (hebr. 115, 16 mit anderer Konstruktion) bezeichnet ist; auch Aug. conf. 12, 2, 2 knüpft mit seiner Lehre vom unsichtbaren H. an diese Psalmenstelle an u. nennt ihn ,caelum intellectuale' (ebd. 12, 13, 16; vgl. die Neuplatoniker o. Sp. 185) u. betrachtet ihn als Ort der Seligen (vgl. J. Pépin: ArchLatMA 23 [1953] 185/274). Nach Theophilos v. Ant. ist der H. Gen. 1, 1 der unsichtbare H. im Unterschied zum sichtbaren, dem Firmament (ad Autol. 2, 13; vgl. Gen. 1, 6/8); ähnlich lehrt Origenes (in Gen. hom. 1, 1f [SC 7bis, 24/8]), nach dem die beiden H. Bilder für den geistigen u. den äußeren Menschen sind; dagegen unterscheidet Ambrosius zwischen Gen. 1, 1 u. 1, 6/8 in der Weise, daß dort allgemein von der Erschaffung des H., hier von der besonderen Gestaltung desselben die Rede sei (hex. 2, 3, 8). Clemens v. Alex. (strom. 5, 94, 1f) lehrt, Gott habe bei der Weltschöpfung den festen, wahrnehmbaren H. hervorgebracht, von dem im platonischen Sinne die geistige Welt der Ideen unterschieden wird. Nach Eus. laud. Const. 14, 12 (GCS Eus. 1, 244) gelangen die

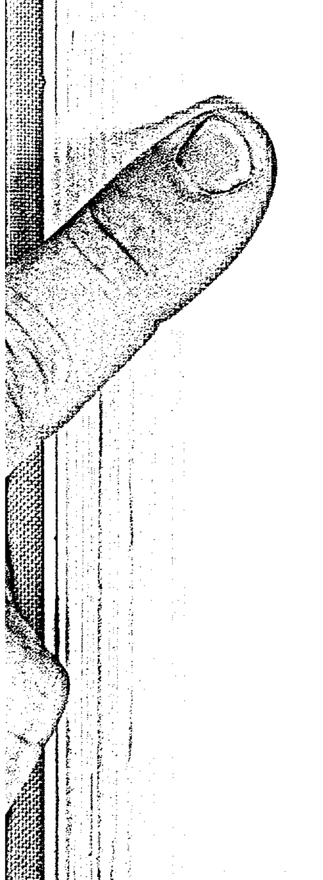
Seligen an den ‚überhimmlischen Ort‘, d. h. in die über dem Firmament liegende geistige Welt (praep. ev. 11, 6, 19 [SC 292, 80]). In Ephräms Schule wird zwischen dem oberen Lichthimmel u. dem unteren Firmament von dichter, wäßriger Beschaffenheit unterschieden (Caverna thes. 1, 8f [942f Rießler]). Augustinus berichtet von Porphyrios, er habe von den Chaldäern die Unterscheidung zwischen einem Luftraum (aëria loca) als Sitz der Dämonen u. einem Äther- oder Feuerraum (aetheria vel empyria scil. loca) als Sitz der Engel übernommen, u. lehnt sie ab (civ. D. 10, 9. 27 [CCL 47, 282. 301f]); vgl. die chaldäisch-neuplatonische Lehre vom ‚mundus empyrius‘ o. Sp. 185, die durch Martian. Cap. 2, 202 nachgewirkt u. zur Ausbildung der mittelalterlichen Lehre vom Empyreum geführt hat (vgl. G. Maurach, Coelum empyreum [1968]). Greg. M. in ev. hom. 29, 5f [PL 76, 1216B/7C) unterscheidet zwischen dem ‚caelum aëreum‘, durch das Elias in eine verborgene Gegend der Erde entrückt worden, u. dem ‚caelum aethereum‘, in das Christus aufgefahren sei.

*6. Blick zum Himmel.* Der übliche Gebetsgestus der Christen war ein mit Erheben der Hände verbundenes Aufblicken zum H.; so wird von Polykarp berichtet, daß er beim Gebet den Blick zum H. gewendet habe (Mart. Polyc. 14, 1); Orig. c. Cels. 7, 44 (GCS Orig. 2, 195f) deutet diesen Gebetsgestus geistig als Erhebung des Denkens zum überhimmlischen Ort (*Aufwärts – abwärts). Kaiser Konstantin ließ seit 324 Münzen schlagen, auf denen er mit ‚Alexanderblick‘ zum H. schaut (*Blickrichtung). Der antike Gedanke, Gott habe dem Menschen als Vorzug vor den Tieren den aufrechten Gang verliehen, damit er zum H. emporblicken u. Kenntnis von ihm erlangen könne, wird von den Christen übernommen (Ep. ad Diogn. 10, 2; Lact. div. inst. 7, 5, 6; Aug. civ. D. 22, 24 [CCL 48, 849f]). Euseb heißt Platons Ableitung des Wortes οὐρανός vom Sehen nach oben gut (praep. ev. 11, 6, 19 [SC 292, 80]; vgl. o. Sp. 185). Lact. div. inst. 2, 1, 15 zitiert anerkennend Ovid. met. 1, 84/6; Wlosok aO. (o. Sp. 186) 195f.

*7. Bezeichnung u. Bildersprache.* Als ‚*Brautgemach‘ (Jesu) wird der H. Act. Anthus. 6 (H. Usener: AnalBoll 12 [1893] 18) in einer Anspielung auf die Parabel Mt. 25, 1/13 bezeichnet (vgl. Firm. Mat. err. 19, 7: thalamus caeli); Act. Anthus. 7 (aO. 19) heißt er, mit Bezugnahme auf Ps. 20 (19), 3, wo aber der Tempelberg gemeint ist, ‚Wohnsitz‘ (Gottes). ‚Ardua atria‘ u. ‚celsa‘ wird er Prud. perist. 8, 9f genannt. Beliebt ist die Bezeichnung des H. als Stadt oder Burg; nach Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 75 (PG 37, 686A) gelangen die guten Seelen in die hl. Stadt; Elias wurde nach Ambr. tit. 18, 2 (PL Suppl. 1, 588) ‚in aetheriam ... aulam‘ entrückt; bei Lact. inst. 6, 4, 1 heißt er ‚arx mundi‘ (vgl. Prud. perist. 10, 535: arx regia; Sedul. op. pasch. 1, 1 [CSEL 10, 177, 8f]: aetheriae arces; Beda hymn. 14, 48 [CCL 122, 441]: arx polorum), bei PsCypr. ep. 4 (CSEL 3, 3, 278, 10) ‚palatia caeli‘, Damas. epigr. 11, 11 (109 Ferrua) u. ö. ‚regia caeli‘; ebd. 25, 5; 43, 5 (154. 185F.) ‚regna piorum‘. Die Seligkeit im H. heißt SupplEpigrGr 6 nr. 17, 9f ‚himmlischer Ruhm‘, ILCV 3385f ‚dei gloria‘ (vgl. R. Egger: BonnJbb 154 [1954] 157). ‚Aether‘ heißt er ILCV 1053, 14, ‚aetheria domus‘ Damas. epigr. 43, 5 (185F.), bzw. im Plural ebd. 25, 5 (154F.), ‚aetheria lux‘ ILCV 3446, 8. Wer selig stirbt, ‚decedit ad astra‘ (ebd. 967, 42. 46), ein Seliger befindet sich ‚in astris‘ (190, 6 u. ö) u. ‚videt sidera caeli‘ (1062b, 16). Der Selige im H. ‚fruitur aeterna luce‘ (1579). Er befindet sich in der ‚paterna patria‘ im Gegensatz zur ‚hostilis patria‘ der Erdenwelt (PsCypr. ep. 4 [CSEL 3, 3, 277, 4]); er lebt ‚inter sanctos‘ (ILCV 2231 u. ö.). Den Kybelemysten wirft Prud. perist. 10, 1065 vor, daß bei ihnen die Grausamkeit der Verwundungen ‚caelum meretur‘. Auf die biblische Bezeichnung ‚sinus Abrahae‘ spielt Sedul. carm. pasch. 2, 294/9 (CSEL 10, 63f) an (*Abrahams Schoß). Aber auch der antike Name ‚Elysium‘ findet sich öfter in christlichen Inschriften (ILCV 1694a, 1 u. ö.). Desgleichen lebt ‚Olympus‘ weiter; Gott heißt ebd. 1512, 5 ‚summi rector Olympi‘; nach Anon. Ravenn. 1, 1 hat der Schöpfer große Leuchten ‚ad ornamentum Olympi‘ gemacht; Beda hymn. 6, 10. 18 (CCL 122, 420f) spricht von ‚ianuae‘ bzw. ‚portae Olympi‘ (zu den H.toren s. o. Sp. 200). Das lat. Wort ‚firmamentum‘ (Befestigungsmittel, Stütze, von firmus, firmare) bezeichnet in der lat. Bibel u. bei christlichen Autoren als Wiedergabe von gr. στερέωμα, hebr. rāqîʿa den über der Erde befestigten H. (vgl. G. D. Sixdenier: ArchLatMA 19 [1948] 17/22). Eine allegorische Deutung der H. in Ps. 19 (18), 2 auf Christus, die ersten Menschen, die Heiligen des AT u. die Apostel gibt Clem. Alex. ecl. 52, 1. Der Ausdruck ‚sich bis zum H. recken‘, ‚am H. emporsteigen‘ (s. o.

Sp. 186f) wird in antihäretischer Polemik bei PsEphr. Syr. test. 523f. 528 (CSCO 335/Syr. 149, 69f) unter Hinweis auf den Turmbau von Babel (s. o. Sp. 188) gebraucht. Ebenso findet sich das Bild vom Öffnen des H. (s. o. Sp. 187) bei Joh. Chrys. in Eph. hom. 8 (PG 62, 62), wonach sich für den Gefängniswärter von Act. 16, 27/34 durch das Öffnen der Gefängnistüren der H. geöffnet hat. Als Sinnbild des Strahlenden erscheint der H. Firm. Mat. err. 25, 4. Der Psalter wird Cassiod. inst. 1, 4, 3 (21, 14f Mynors) als bestirnte Himmelskugel bezeichnet.

*b. Darstellungen. 1. Als Palast oder Stadt.* Während der H. auf dem Bassussarkophag (s. u. Sp. 210) noch nicht inhaltlich christlich bestimmt, sondern allgemein antik personifiziert ist, erscheint seit Ende des 4. Jh. der H. in der christl. Kunst häufig in Anknüpfung an die Schilderung der Johannesapokalypse als Palast oder Stadt, in welche die Seligen aufgenommen werden u. in der Christus als Basileus herrscht (vgl. J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 20); besonders in den sog. Stadttorsarkophagen stellen die bezinnten Tore im Hintergrund das himmlische Jerusalem dar (E. Weigand, Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen: ByzZs 41 [1941] 108f). Bisweilen verwendet die christl. Malerei einen geöffneten H., der eine Darstellung Christi allein oder mit Engeln ermöglicht (A. Grabar, Christian iconography [Princeton 1968] Abb. 143. 145; ders.: CahArch 30 [1982] 5/24; s. auch u. Sp. 209).



*2. Himmel als Zelt.* Der H. erscheint bisweilen unter dem Bild eines Zeltes. So hat nach Theophil. Ant. ad Autol. 1, 7 Gott allein den H. ‚ausgespannt' (vgl. o. Sp. 192). In koptischen Zaubertexten erscheint der H. als ‚Zelt des Vaters' (Kropp, Zaubert. 3 nr. 48f). Paul. Silent. descr. Soph. 489/91 vergleicht die Kuppel der Hagia Sophia in Kpel mit dem H. In einem syr. Hymnus auf die Kathedrale von Edessa wird deren mit Mosaiken aus Gold verziertes Kuppelgewölbe mit dem mit glänzenden Sternen geschmückten H. verglichen (5f [K.E. McVey: DumbOPap 37 (1983) 92; dt. Übers. H. Goussen: Muséon 38 (1925) 120]; vgl. McVey aO. 91/121 mit Lit.). Angesichts der Verbreitung dieses Gewölbe-H.-Vergleichs muß die These, die einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Nomadenzelten, östlichen Tempelbaldachinen u. christlichen Kirchenkuppeln behauptet (so E. B. Smith, Architectural symbolism of imperial Rome and the middle ages [Princeton 1956] 118/20; dazu G. B. Ladner: Traditio 16 [1960] 425/30; ferner L. Hautecœur, Mystique et architecture [Paris 1954] 69/75) als verfehlt bezeichnet werden. Richtig ist jedoch, daß die Kuppeln altchristlicher Martyrien oft blau u. mit Sternen verziert sind u. so den H. konkret darstellen (A. Grabar, Martyrium 2 [Paris 1946] 110/4). In den Apsiden altchristlicher Kirchen findet sich öfter das Bild der Hand Gottes in einem Segment, das wohl den H. darstellen soll (L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 442). Auch sonst wird Gott in paganer u. frühchristl. Kunst öfter in Form einer aus den Wolken auftauchenden Hand oder einer Büste über den Wolken dargestellt (vgl. B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 173f; J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 39. 212f). Das gefächerte Segment in der Apsis von Alt-St.-Peter in Rom wird von W. N. Schumacher: RömQS 54 (1959) 198 als Zelttuch, das zugleich Thronbaldachin für Christus ist u. den H. darstellt, gedeutet. Die Vorstellung vom Baldachin als Abbild des H. spielte auch in der Herrschersymbolik eine Rolle. Über dem pers. Königsthron befand sich ein den H. darstellender goldener Baldachin, unter den sich Alexander d. Gr. nach Plut. vit. Alex. 37, 3 setzte. Auch die Kuppeln in den Thronsälen der Perserkönige stellten den H. dar (vgl. o. Sp. 187); das golddurchwirkte Dach mit kostbaren Stickereien, welches das Prunkzelt Alexanders nach Ael. var. hist. 9, 3 hatte, ahmte wohl diese Kuppelsäle nach. Der arsakidische Gerichtshof in Babylon war eine Halle mit in der Kuppel gemalten Sternengöttern (Philostr. vit. Apoll. 1, 25). Die Kuppel im sasanidischen Thronsaal zeigte das Bild des im H. thronenden Perserkönigs, umgeben von Sonne, Mond u. Sternen (Georg. Cedren. [11. Jh.] hist. 412 [PG 121, 789B]; vgl. auch H. P. L'Orange, Studies on the iconography of the cosmic kingship in the ancient world [Oslo 1953] 74f). Diesen *Herrscherkult verdammt Petr. Chrys. serm. 120, 2 (CCL 24A, 720f). Gleichwohl wurde er auch bei christlichen Herrschern geübt. Eus. laud. Const. 1, 1 (GCS Eus. 1, 195) vergleicht Kaiser Konstantin in seinem Thronsaal mit dem auf dem H.gewölbe thronenden Gott; nach seinem Tod wurde Konstantin auf einem Bild auf dem H.gewölbe ruhend dargestellt (vit.

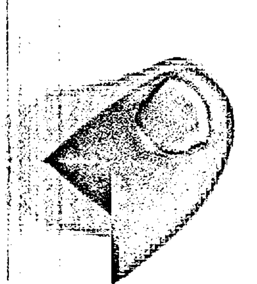
Const. 4, 69, 2). Der Coripp. Iust. 3, 191/230 geschilderte Thronbaldachin des oström. Kaisers stellt den sich über diesem wölbenden H. dar; vgl. Eisler 2, 319/632.

*3. Tempel u. Kirchen als Himmelssymbol.* Bei den Babyloniern wurden die Tempel gemäß der Vorstellung von der Oben-unten-Entsprechung (s. o. Sp. 174) als Abbilder der himmlischen Wohnsitze der Götter aufgefaßt (Jeremias, Hdb. 114/6); ob die sumerisch-babyl. Stufentürme als Weltsymbole aufzufassen sind (ebd. 32f), ist allerdings fraglich. Lambert aO. (o. Sp. 174) 66 lehnt die Auffassung, die Babylonier hätten sich das Universum als einen stufenförmigen Turm vorgestellt, ab. Zu dem Problem, inwieweit die alten Israeliten den Tempel als Wohnsitz Jahwes ansahen, s. o. Sp. 189; die Auffassung, daß der Tempel als Abbild eines himmlischen Heiligtums zu betrachten sei, tritt erst im nachbiblischen Judentum deutlich hervor (s. o. Sp. 194; vgl. Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem 1 [Leiden 1970] 657/62). Der Giebel des hellenist. Artemisions von Ephesus wies drei Türen auf, in deren mittlerer Artemis erschien; hier sollten offenbar die Himmelstore (s. o. Sp. 200) dargestellt werden (P. Hommel: IstMitt 7 [1957] 29/55); bei römischen Tempeln wird das bisweilen mit Sternen geschmückte Giebelfeld oft als H. dargestellt, in dem verschiedene Gottheiten erscheinen (ebd. 11/29). In der christl. Kirche versinnbildlicht das Gewölbe der Apsis den H., zu dem sich das Gebet richtet (K. Lehmann: ArtBull 27 [1945] 1/27; unrichtig Peterson, Frühkirche 12, der die christl. Apsis aus der jüd. Gebetsnische ableitet); aus der Apsismalerei des 4. u. 5. Jh. ist zu ersehen, daß man sich zT. den H. als ,basilica caelestis' vorstellte, in der Christus dem Apostelkollegium wie ein Bischof seiner Klerikerversammlung vorsitzt (Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei [1960] 9; vgl. o. Sp. 194). Auch finden sich in der christl. Kunst Darstellungen des H. auf Decken u. Bodenmosaiken, die in manchen Beziehungen auf hellenistisch-römische Deckenverzierungen zurückgeführt werden können (Lehmann aO.). Auch in die Philosophie ist, vielleicht unter stoischem Einfluß, die Spekulation über das Verhältnis zwischen Tempel u. H. eingedrungen; nach Philo spec. leg. 1, 66 stellt die ganze Welt das Heiligtum Gottes dar, worin der H., ihr heiligster Teil, den Tempel bildet; nach dem Neuplatoniker Sallustios ahmen die Tempel den H., die Altäre die Erde nach (de diis 15 [28 Nock]).

*4. Himmel als Gewand.* Die Orphiker betrachten nach Porph. antr. nymph. 14 = Orph. frg. 192 Kern den H. als eine verhüllende Decke der himmlischen Götter. Caelus (s. o. Sp. 180) erscheint auf Kunstdenkmälern, zB. dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta, als ein mit dem Oberkörper aus den Wolken herausragender bärtiger Mann mit bogenförmig über dem Kopf ausgebreitetem Gewand (Roscher, Lex. 1, 1, 884f). Auch Dionysos wird auf römischen Sarkophagreliefs der Kaiserzeit mit einem sich hinter seinem Haupt blähenden H.mantel dargestellt, wodurch er als Kosmokrator gekennzeichnet werden soll (F. Matz, Der Gott auf dem Elefantenwagen = AbhMainz 1952 nr. 10, 725/9). Doch auch die Europa auf dem Stier wird auf Münzen u. Bronzestatuetten der hellenist. u. spätantiken Zeit mit einem halbkreisförmigen Schleier über ihrem Kopf abgebildet (J. Babelon: RevArch 6, 20 [1942/43] 125/40). Auf palmyrenischen Tesserae u. Münzen wird der H. als kreisförmiges Band mit Schleife, als geschwungener Schleier oder als gekrümmte Linie dargestellt (R. du Mesnil du Buisson, Les tessères et les monnaies de Palmyre [Paris 1962] 65/76). Wahrscheinlich haben sich diese auf der Vorstellung vom H.mantel der Gottheit beruhenden Symbole des H. in hellenist. Zeit herausgebildet u. über die antike Welt verbreitet (vgl. Matz aO.). Der H. als Halbfigur mit einem sich über dem Haupt blähenden Schleier wie Caelus, bisweilen auch als Schleier allein, gehört auch zu den von Christen aus der antiken Tradition übernommenen Personifikationen; er findet sich häufig auf Sarkophagen mit über ihm thronenden Christus, zB. auf dem Bassussarkophag Mitte 4. Jh. (Kaufmann, Arch. 276; F. Gerke, Der Sarkophag des Iunius Bassus [1936] 25/7; Garrucci, Stor. 5, 44 Taf. 323, 1; s. o. Sp. 207). In diesem Sinne vergleicht Eus. laud. Const. 6, 6 (GCS Eus. 1, 207f) den H. mit einem großen Gewand. Auch in dem von Joh. v. Gaza beschriebenen Weltgemälde wird Uranos wie der röm. Caelus, allerdings ohne Schleier über dem Kopf, dargestellt (G. Krahmer, De tabula mundi ab Ioanne Gazaeo descripta, Diss. Halle [1920] 7f). Die Vorstellung vom H.mantel wirkte auch auf die Herrschersymbolik ein; mittelalterliche Herrscher trugen bisweilen Mäntel, die mit Sternen oder Sternbildern verziert waren u. sich so deutlich als

Abbilder des H.mantels darstellten (P. E. Schramm/F. Mütherich, Denkmale der dt. Könige u. Kaiser 1 [1962] 46. 297. 348). Vgl. Eisler 1, 49/112.

H. BIETENHARD, Art. H.: TheolBegrLexNT 1 (1967) 686/96; Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum = WissUntersNT (1951). – F. BOLL, Sphaera. Neue griech. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder (1903); ders./C. BEZOLD, Sternglaube u. Sterndeutung. Die Geschichte u. das Wesen der Astrologie[3] (1926). – W. BOUSSET, Die H.reise der Seele = Libelli 71 (1960); ursprüngl.: ArchRelWiss 4 (1901) 136/9. 229/73. – C. COLPE, Art. Manichäismus: RGG[3] 4 (1960) 717. – F. CUMONT, L'autel Palmyrien du Musée du Capitole: Syria 60 (1928) 109; Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der röm. Kaiserzeit[3] (1923). – A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie[3] (1923). – B. EGO, Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer u. irdischer Welt im rabbin. Judentum = WissUntersNT 34 (1989; während des Drucks erschienen). – R. EISLER, Weltenmantel u. H.zelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes 1/2 (1910). – A. ERMAN, Die Religion der Ägypter (1934). – G. FISCHER, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh. 14, 2f (1975). – U. FRÜCHTEL, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo v. Alex. = ArbLitGeschHellenistJud 2 (Leiden 1968). – B. GOLDMAN, The sacred portal. A primary symbol in ancient Judaic art (Detroit 1966). – M. HENGEL, Judentum u. Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. vC.[2] = WissUntersNT 10 (1973). – H. HOMMEL, Mikrokosmos: ders., Symbola 1 = Collectanea 5 (1976) 226/55. – M. R. JAMES, The apocryphal NT (Oxford 1924). – H. JONAS, Gnosis u. spätantiker Geist 1. Die mythologische Gnosis[3] = ForschRelLitATNT 51 (1964); 2, 1. Von der Mythologie zur gnostischen Philosophie = ebd. 63 (1954). – C. G. JUNG, Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (1951) 178. – F. H. KETTLER, Art. Origenes: RGG[3] 4 (1960) 1697. – J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos = BeitrPhilosTheolMA 12, 2/4 (1914). – M. LIDZBARSKI, Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer (1925); Das Johannesbuch der Mandäer (1915). – E. W. MÖLLER, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes (1860). – S. MORENZ, Art. H.: RGG[3] 3 (1959) 328/33. – E. PETERSON, Die geschichtliche Bedeutung der jüd. Gebetsrichtung (1947); Frühkirche, Judentum u. Gnosis. Studien u. Untersuchungen (1959). – G. v. RAD/H. TRAUB, Art. οὐρανός κτλ: ThWbNT 5 (1954) 496/543. – P. SCHÄFER, Synopse zur Hekhalot-Literatur (1981). – U. SCHOENBORN, Art. οὐρανός: ExegetWbNT 2 (1981) 1328/38. – E. B. SMITH, Architectural symbolism of imperial Rome and the middle ages (Princeton 1956). – J. A. SOGGIN, Art. šamajim: ThHdWbAT 2 (1976) 965/70. – W. STAUDACHER, Die Trennung von H. u. Erde (1942). – E. TISSERANT, Ascension d'Isaïe, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave (Paris 1909). – G. WIDENGREN, Die Religionen Irans (1965). – W. WOLSKA, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès (Paris 1962).



*Adolf Lumpe (AI/II.BII)/ Hans Bietenhard (AIII.BI).*

## Himmelfahrt.



Um das Verhältnis zur *Höllenfahrt u. den Unterschied zur *Jenseitsreise deutlicher hervortreten zu lassen, wird die H. eingehend unter dem (aus praktischen Gründen so gebildeten) Stichwort *Jenseitsfahrt dargestellt u. an dieser Stelle nur Grundsätzliches vorgetragen.

*A. Zur Terminologie. I. Romanische u. germanische Wissenschaftswörter. a. Anabasis u. Ascensio.* Diejenigen Sprachen, die die lat. Wörter ascensio, ascensus u. zugehörige Verben weiterführen, brauchen auf Dimension, Ziel u. Subjekt des so bezeichneten Vorgangs keine Rücksicht zu nehmen, da die-

se Größen stets syntaktisch getrennt mitgenannt werden. Darin schimmert der Sprachgebrauch der Vulgata durch, in der ascendere etc. für griech. ἀναβαίνω u. für hebr. ʿālāh steht (J. Schneider: ThWbNT 1 [1933] 516/21). Bei diesen Wörtern liegen die Verhältnisse ähnlich, vor allem steht das Ziel der Reise immer im Objekt u. ist nie mit dem Grundwort zu einem Determinativkompositum verbunden. Mit einem solchen aber haben es die meisten germanischen Sprachen zu tun. Sie haben dafür eine Tiefenstruktur aufzufinden u. paraphrastisch auszudrücken, um es der Eindeutigkeit der romanischen Konstruktion gleichzutun. Die Übernahme eines Fremdworts ,Ascensus', ,Anhodos' oder gar ,Anabasis' würde hier nichts nützen.

*b. Reise u. Fahrt. 1. Grundsätzliches.* Wie viele germanische Sprachen hat auch das Deutsche für menschliche Fortbewegungsarten verschiedene Wörter, die entweder den Vorgang als solchen oder aber seine Intention betonen. Für jene dient vornehmlich das Wort ,Reise', für diese das Wort ,Fahrt' (daneben ,Zug'). Zwar gleichen sich beide Wörter zuweilen einander an: einerseits ,die Reise (u. nicht: die Fahrt) nach ...', andererseits ,auf Fahrt (u. nicht: auf Reisen) gehen', doch werden herkömmlich zwei Gruppen von Charakteristika zusammengefaßt, die einen erheblichen Bedeutungsunterschied zwischen Reise u. Fahrt ergeben, weil sie zahlreicher sind als die Merkmale, die beide gemeinsam haben. Das Herkommen läßt sich durch definitorische Festsetzungen verstärken u. präzisieren. Charakteristika der Reise seien dann: Keine Ausrichtung auf nur ein bestimmtes Ziel; Berührung mehrerer gleich wichtiger Orte u. Rückkehr zum Ausgangsort gehören dazu; eine Folge von Ereignissen wird für das Ganze der Reise wichtig; Unbekanntes kann entdeckt werden; Unerwartetes kann eintreten; die Reise gewinnt etwas ihr Eigentümliches, das in Wechselwirkung mit dem Wesen des Reisenden steht; das Besondere einer Reise läßt sich schließlich durch den Namen des Reisenden (wie Marco Polo oder Kapitän Cook) besser bezeichnen als durch die Orte, an denen sie vorbei oder zu denen sie hinführt. Charakteristika der Fahrt (oder des Zuges) seien dann: Alle Bedeutung liegt auf einem Ziel (vgl. dagegen Kreuzfahrt); die Fahrt als solche ist uninteressant u. nur deshalb wichtig, weil einzig dadurch, daß sie unternommen wird, das Ziel erreicht werden kann; eine Rückkehr muß nicht sein, sie liegt jedenfalls außerhalb des Erzählrahmens; am Zielort wartet etwas, das den Sinn der Fahrt enthüllt, u. der Fahrende ordnet sich dem unter; das Wesentliche der Fahrt läßt sich schließlich durch ihren intendierten Sinn (zB. Kriegs- u. Eroberungsfahrt, Kauffahrt) besser bezeichnen als durch Charakteristik dessen, der sie unternimmt (den Kreuzfahrern geht es um die Befreiung der Kreuzesstätte aus den Händen der Ungläubigen, nicht um die Erlebnisse auf dem Kreuzzug, der eben keine Reise ist).

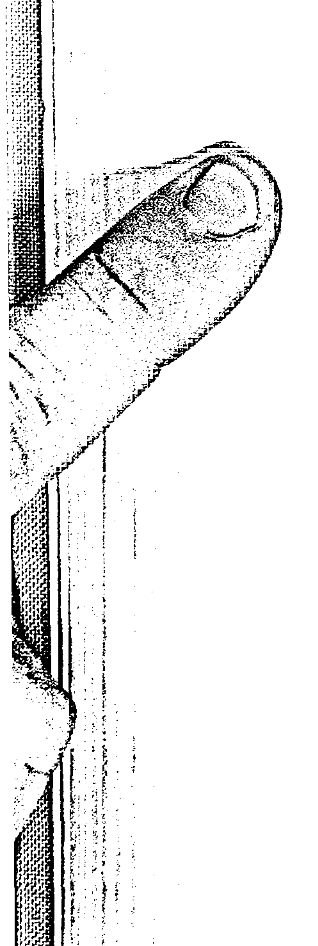
*2. Anwendung auf Sage u. Mythologie.* Die Reisen des Odysseus sind als Irrfahrten des ,Helden', der sie unternimmt, definiert; die Fahrt nach (oder ,der Zug gen') Troja, um es zu erobern, die Fahrt (der Zug) der Argonauten nach Kolchis, um das Goldene Vlies zu holen, hingegen sind von Zielort u. Absicht bestimmt. – Die Seelenreise ist durch mannigfache Geschicke der Seele gekennzeichnet, die sie unterwegs ereilen u. durch die sie sich ändert. Hingegen will die Auffahrt des Herakles zur Höhe des Olymp nichts über das sagen, was dem Herakles auf der Fahrt widerfährt, sondern etwas über die Unsterblichkeit der Olympischen Götter, die nun auch ihn am Ziel erwartet. Nur was dergestalt mit Fahrt, nicht was mit Reise zu tun hat, wird im Art. *Jenseitsfahrt berücksichtigt.

*II. Jenseits u. Himmel. a. Die Richtung der Fahrt. 1. Grundsätzliches.* Wenn das Ziel der Fahrt eindeutig über der Erde lokalisiert der *Himmel ist, dann ist auch die Richtung der Fahrt eindeutig: fort von der Erde nach oben. Die Fahrt von der Erde weg bewegt sich aber nicht immer in diese Richtung, sondern muß häufig unter Absehen von euklidischer Dreidimensionalität verstanden werden. Chiffren dafür sind etwa ,himmelwärts', was bis hin zum Zusammenstoß von Himmel u. Erde am Horizont zielen kann, oder das Wolkenreich oder die solare, lunare oder eine andere astrale Sphäre, deren keine sich ausschließlich senkrecht über der Erde befindet. Die folgenden beiden Beispiele u. Textbefunde nötigen dazu, daß man sich bei der H. auf die Fahrt aufwärts in den oben gelegenen Himmel beschränkt u. das Übrige anders einordnet. Einiges, was H. ist, wurde aufgrund des hier erörterten Problems schon als besonderer Fall von *Entrückung (G. Strecker: o. Bd. 5, 461/76) dargestellt, worauf dann jeweils nur verwiesen zu werden braucht.

*2. Ein jüd. Problemfall.* In der jüd. Hekhaloth-Literatur ist der Rabbi, der sich durch die himmlischen Hallen zur Schau des göttlichen Thronwagens begibt, ein zur Merkabah Herabsteigender (Stellen bei P. Schäfer, Konkordanz zur Hekhalot-Literatur 1 [1986] 315f s. v. jrd).

*3. Ein gnostischer Problemfall.* In koptisch-gnostischen Texten gibt es für ‚aufwärts‘ u. ‚abwärts‘ (W. Grundmann: o. Bd. 1, 954/7) dasselbe Wort ehrai (so sahidisch); es ist zwar ein Homonym, in dem zwei verschiedene altägypt. Wörter zusammenkommen (beide Etymologien bei W. Westendorf, Kopt. HdWb. [1965/77] 386), doch hatten die Schreiber diese nicht mehr im Kopf, u. manche Stellen ergeben mit der einen wie der anderen Übersetzung einen Sinn; je nachdem variieren dann zentrale Aspekte im Weltbild beträchtlich.

*b. Anwendung auf die Kosmologie. 1. Grundsätzliches.* Nur ein dreistöckiges Weltbild erlaubt klare Unterscheidungen zwischen *Himmel u. *Unterwelt, oben u. unten, aufwärts u. abwärts. Solche Weltbilder sind im allgemeinen später, rationalisierter, konstruierter als die archaischen. Wie diese den Raum aufgefaßt haben, wissen wir nur von ferne; das archaische Weltbild wäre wahrscheinlich, von der Moderne aus betrachtet, zwischen Leibniz' Idee des Raumes als einer bloßen Ordnung von Lagebeziehungen u. Newtons Absolutem Raum (u. Absoluter Bewegung) anzusetzen (M. Jammer, Das Problem des Raumes [1960] 102/37). Doch auch ohne daß man eine historische Raumtheorie schon hat, legen Textanalysen für weite vom RAC zu erfassende Bereiche einen Verzicht auf schematische Unterscheidung von Himmel u. Unterwelt etc. nahe. Deshalb ist es geraten, alles was im oben definierten Sinne nicht eindeutig ‚H.‘ ist (u. ebenso nicht Höllenfahrt, für die entsprechende Überlegungen gelten), unter *Jenseitsreise darzustellen.



*2. Ein ägypt. Problemfall.* In Ägypten zB., aus dem sich der hellenist. Welt so viel mitgeteilt hat, verzweigt sich die ‚Literaturgattung der 'Bücher', welche die nächtliche Sonnenfahrt ... beschreiben, ... mit Beginn der Ramessidenzeit ... in zwei Äste: die Unterweltsbücher, die diese Fahrt in den Tiefen der Erde lokalisieren u. die chthonischen Götter Tatenen, Geb u. Aker hervorheben, u. die Himmelsbücher, welche die Sonnenfahrt durch den Leib der Himmelsgöttin Nut beschreiben. Zwischen beiden Gruppen gibt es viele Beziehungen u. Überschneidungen, sind doch beide Sphären schon für den Ägypter nur verschiedene Aspekte des gleichen Jenseitsraumes ... Jede intensive Beschäftigung mit den Unterweltsbüchern muß die Aussagen u. Darstellungen der Himmelsbücher mit heranziehen‘ (E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher [1972] 24).

*3. Ein griech.-hellenist. Problemfall.* In Plutarchs Schrift über das Gesicht in der Mondscheibe (fac. ob. lun. 920 A/45 D) wird neben anderem erörtert, daß u. warum man sich über Oben u. Unten von der Erde aus nicht orientieren könne. Das Problem hängt unter anderem mit den Fragen zusammen, ob ein schwerer Körper wie der Mond frei im Luftraum schweben könne u. ob sich die Erde im Mittelpunkt des Kosmos befinde. Im Zusammenhang damit kommt es zu Verschiebungen wie der, daß eine Region, die man sich gemeinhin als zur Unterwelt gehörig vorstellt (das Elysische Feld), auf der dem Himmel zugewendeten Seite des Mondes lokalisiert wird, während die ‚Gegenerde‘ (ἀντίχθων) auf seiner erdzugesandten Seite liege.

*B. Die sog. Himmelsreise. I. Eigenart.* Was herkömmlich, wenn auch meist nicht bewußt, von der H. als Himmelsreise unterschieden wird, ist ein Spezialfall der *Jenseitsreise.

*a. Räume u. Zeiten.* Es werden nämlich Räume durchmessen, für die charakteristisch ist, daß sich Oben u. Unten nicht eindimensional unterscheiden lassen. Aus den unter A II genannten Gründen ist eher anzunehmen, daß hinter einer möglichen Differenzierung solcher Art eine archaische Jenseitsvorstellung steht, die beides umschloß. Die Bewegung, die durch das Jenseits unternommen wird, ist im Sinne des unter A I b Gesagten eine Reise. Die Heimat, von der die Reise weg- u. in die sie zurückführt, ist entweder der Leib eines Trägers im Diesseits oder ein Raum im Jenseits. Im ersten Falle ist die Zeit der Reise durch das Jenseits die *Ekstase (F. Pfister: o. Bd. 4, 944/87), die während des Erdenlebens des Menschen stattfindet; im zweiten Falle sind es bestimmte Stunden oder Tage vor seiner Geburt u. nach seinem Tode. Der menschliche Tod ist in diesem Falle keine wesentliche Zäsur, sondern eine Passage, die nicht kritischer zu sein braucht als

die anderen von der Seele durchzustehenden Passagen (anders unter C I).

*b. Subjekt.* Die Jenseitsreise wird ursprünglich, wie in den griech. Unterwelt- u. den jüd. Hekhaloth-Reisen, von einer Person unternommen, die nur durch ihren Namen näher definiert ist. Später, u. häufiger, ist das Subjekt die (mit wechselnden Wörtern bezeichnete) ‚Seele'. Das Material, das eine Verbindung gerade von Seelenvorstellungen mit einem solchen Jenseitsbild bezeugt, wird der Art. *Jenseitsreise bieten.

*II. Hintergrund.* Als Grund für diese Verhältnisse kann ein schamanistisches Weltbild erwogen werden (vgl. K. Meuli, Scythica: ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 817/79); dies muß nicht bedeuten, daß in jedem Fall ein solches vorgegeben war. Bei der Himmelfahrt hingegen ist nicht einmal die Frage nach einem schamanistischen Hintergrund sinnvoll.

*III. Abgrenzung.* Der postmortale Teil einer Seelenreise kann einer H. der Seele nach dem Tode gleichkommen, wenn ersterer aus einer (meist gnostischen) Seelenab- u. Aufstiegstheorie gelöst wird, oder wenn in der Erwartung oder Lehre von der H. der Seele schon der Keim einer solchen Theorie liegt. Auch die Ekstaseerfahrung kann, als Vorwegnahme oder Einübung, mit dem postmortalen Seelenaufstieg, u. zwar wieder sowohl als Rückkehr von der erdwärts gerichteten Jenseitsreise wie als H., in Verbindung gebracht werden. (Wieder-)Aufstiege von Göttern können eine gewisse Konformität mit allen genannten Seelenbewegungen u. ihren Deutungen aufweisen.

*C. Die eigentliche Himmelfahrt. I. Grundsätzliches.* Die H. wird von einem Wesen unternommen, das noch nicht im Himmel gewesen ist, das also nicht etwa dorthin zurückkehrt. Sie darf nicht Göttern zugeschrieben werden, die für eine gewisse Zeit auf die Erde oder, in spirituellen Systemen wie den gnostischen, in eine niedere Sphäre hinabgestiegen sind u. nun wieder hinaufsteigen. Bei der Seele ist von H. nur zu reden, wenn die Definition oder Benennung des Toten zu entsprechenden Begriffen geführt hat u. diese demgemäß auf eine irdische, menschliche oder geschöpfliche Heimat wie des Menschen, so auch seiner Seele weisen (anders unter B I). Die H. erfolgt nach dem Tode, der eine wesentliche Zäsur für ihr Subjekt darstellt. Sofern es einen Führer auf seiner Fahrt hat, ist das Betreffende bereits unter *Geleit (O. Nussbaum: o. Bd. 9, 939/61 u. 1006/23) dargestellt. Ihren Sinn gibt der H. die Bedeutung des Zielortes. Es kann Hybris sein, gen Himmel zu fahren. H. kann aber auch der sinnfälligste Ausdruck von Erhöhung sein, die zB. zur Herrschaft berechtigt. Andererseits gibt es Erhöhungen solcher Art (zB. in einem sozialen System oder auf einen Thron), die keine H. sind. Entsprechend kann hier auf einiges unter *Erhöhung (G. Bertram: o. Bd. 6, 22/43) verwiesen werden.

*II. Subjekt. a. Allgemeines.* Gen Himmel fährt ein mythologischer oder menschlicher *Heros (W. Speyer: o. Bd. 14, 861/77) bzw. ein Mensch, der durch Tod u. H. zum Heros, Halbgott oder Gott wird. An seine Stelle kann ein Begriff treten, der das Selbst des Menschen bzw. ihn als Selbst oder Seele bezeichnet.

*b. Mythologische Gestalten.* In Babylonien bezeugen die Mythen von Etana (Pritchard, T. 114/8) u. von Adapa (ebd. 101/3), in Griechenland Erzählungen von *Herakles (A. Malherbe: o. Bd. 14, 559/83), von Kastor u. Polydeukes (W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1126/33) u. von *Ganymed (J. Engemann: o. Bd. 8, 1037/44) H., in denen dem Geschick ihrer Helden ein jeweils besonderer Sinn gegeben wird.

*c. Menschliche Personen.* In Griechenland werden zB. Parmenides u. Empedokles, in Israel u. im Judentum *Elias (K. Wessel: o. Bd. 4, 1143/8), *Henoch (der aber nach manchen Traditionen auch wieder zurückkehrt, also eine Himmels- bzw. Jenseitsreise unternimmt; K. Berger: o. Bd. 14, 505/24), Mose, Jesaja, Levi, **Baruch (W. Speyer: JbAC 17 [1974] 177/90), Pinehas, Adam, Zephanja durch H. zu Kündern überirdischer Geheimnisse gemacht.

*d. Kaiser.* Auf der Grenze zur Vergottung stehen Romulus u. *Alexander d. Gr. (H. E. Stier: o. Bd. 1, 269). Für hellenistische Herrscher, Julius Caesar, die heidn. Kaiser *Augustus (F. Muller: o. Bd. 1, 996f), Antoninus Pius u. Faustina, Julian u. für einige christl. Kaiser seit *Constantin d. Gr. (J. Vogt: o. Bd. 3, 370f) dienen H. als deutlichster Ausdruck ihrer Apotheose (L. Koep/A. Hermann, Art. Consecratio II: o. Bd. 3, 284/94; L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 423/5).

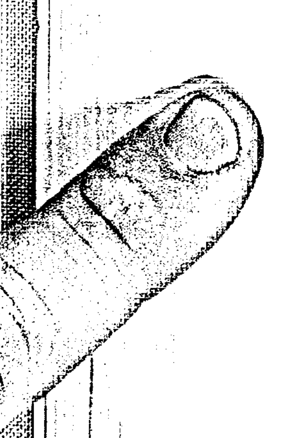
*D. Die Himmelfahrt Christi. I. Die lukanischen Traditionen.* Das Lukasevangelium (24, 36/53) u. die Apostelgeschichte (1, 1/12)

nehmen Vorstellungselemente aus der Erhöhung von Personen (s. C II c) auf u. geben ihnen einen besonderen christologischen Sinn.

*II. Nichtlukanische Traditionen.* Einige Paulusbriefe, der 1. Petrusbrief, der Hebräerbrief, die drei anderen Evangelien sowie einige Apologeten setzen für die H. Christi verschiedene theologische Entwicklungen voraus. Wo zB. wie im Christusenkomion des Philipperbriefes (2, 6/11) oder in der Christologie des Johannesevangeliums (vor allem 3, 13 u. 6, 33. 38. 41f. 50f. 58 in Verbindung mit 6, 62) von Entäußerung u. Erhöhung, von Abstieg u. Aufstieg Christi (des Menschensohns, des himmlichen Brotes) die Rede ist, liegt eine H. Jesu im eigentlichen Sinn (d. h. als H. einer menschlichen Person) nicht mehr vor, weil sie Teil der Erdenreise eines himmlischen Wesens geworden ist. Das führt teils zu einer Präexistenztheologie, teils zu einer heilsgeschichtlichen Perspektive, teils zu einem bestimmten Herrschaftsverständnis u. kann wechselnd mit dem Martyrium u. der Auferstehung Jesu oder mit dem Pfingstereignis in Verbindung gebracht werden. Die Überlieferung von der H. Christi gewinnt hier eine im Verhältnis zu den anderen Aussagen dienende Funktion. Bei den Kirchenvätern hingegen kann sie eigens thematisiert u. gegen die unter C genannten H. apologetisch abgegrenzt werden.

Eine Bibliographie zum ganzen Thema, zT. auch über die Himmelsreise, ist enthalten in G. LOHFINK, Die H. Jesu (1971). Zu ergänzen ist sie durch A. F. SEGAL, Heavenly ascent in hellenistic Judaism, early Christianity and their environment: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1333/94 u. dort angegebene Lit.

*Carsten Colpe.*



**Himmelsblick** s. Aufwärts-Abwärts: o. Bd. 1, 954/7; Blickrichtung: o. Bd. 2, 429/33; Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117; Gebet I: o. Bd. 8, 1167. 1216. 1230f; Gebet II: o. Bd. 9, 1/36.

**Himmelsbrief** s. Brief: o. Bd. 2, 564/85; Buch IV: ebd. 725/31; Sonntag.

**Himmelsbürger** s. Gottesstaat: o. Bd. 12, 58/81.

**Himmelskönigin.**



*A. Nichtchristlich. I. Allgemeine Definition.* Das kultisch-religiöse Appellativ ‚Königin des Himmels' eignet primär der ‚Großen Göttin' Vorderasiens in ihren diversen regionalen Erscheinungen u. Benennungen (W. Helck, Betrachtungen zur großen Göttin u. den ihr verbundenen Gottheiten [1971] 269); dabei ist der astrale Charakter dieser weiblichen Gottheit ursprünglich dominierend; man hat demzufolge die Attribute Sonne, Halbmond, Venusstern der auf zwei Löwen stehenden Göttin eines Siegelzylinders von Susa (um 2400 vC.) als Ausweis für ihren Rang als H. angesehen (R. du Mesnil du Buisson, Le drame des dieux étoiles du matin et du soir dans l'ancien Orient: Persica 3 [1967/68] 10 Abb. 1. 12).

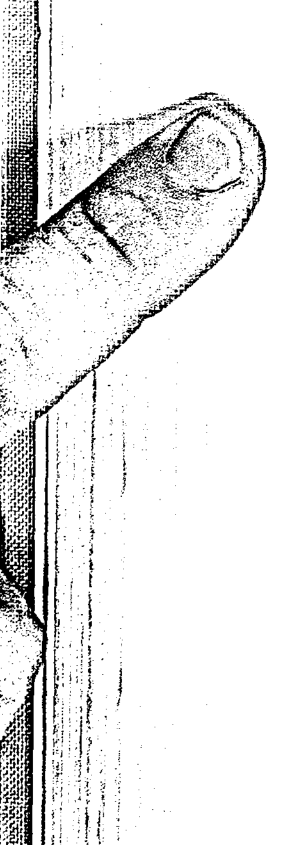
*II. Einzelgestalten a. Inanna.* Die sumerische Inanna (NIN.AN.NA, ‚Herrin [Königin] des Himmels'; D. O. Edzard, Art. Inanna: H. W. Haussig [Hrsg.], Wb. der Mythologie 1 [1965] 81; J. van Dijk, Sumer. Religion: HdbRelGesch 1 [1971] 476; W. G. Lambert, The hymn to the queen of Nippur: Zikir Šumim, Festschr. F. R. Kraus [Leiden 1982] 198f [Z. 55]) wird im Hymnus des Iddin-Dagan von Isin als H. ($^{D}$GAŠAN.AN.NA = bēlit šamê) apostrophiert, wobei zugleich ihre siderische Funktion (NIN.SI.AN.NA) hervortritt (A. Falkenstein/W. v. Soden, Sumer. u. akkad. Hymnen u. Gebete [1953] 90/9; D. Reisman, Iddin-Dagan's sacred marriage hymn: JournCuneifStud 25 [1973] 185/202; T. Jacobsen, The treasures of darkness [New Haven 1976] 138f). Als Enkelin bzw. Tochter des Himmelsgottes An (Wilcke 80; H. Wohlstein, The sky-god An- Anu [Jericho, N.Y. 1976] 62) führt sie diesen Titel (A. Deimel, Pantheon

Babylonicum [1914] 85; K. Tallqvist, Akkad. Götterepitheta [1948] 310) ebenso wie ihre dämonische Hypostase Lilitu (C. J. Gadd, Epic of Gilgamesh tablet XII: RevAssyr 30 [1933] 130; W. Fauth, Lilitu u. die Eulen von Pylos: Serta Indogermanica, Festschr. G. Neumann [Innsbruck 1982] 56; vgl. C. Colpe, Art. Geister: o. Bd. 9, 565f). In Susa heißt sie NIN. URU.AN.NA, ,Herrin der Himmelsstadt' (M. J. Stève, Textes elamites de Tchogha Zanbil: IranAnt 2 [1962] 61); sie fährt auf einem ,Himmelsschiff' (MA.AN.NA; G. Farber-Flügge, Der Mythos ,Inanna u. Enki' unter bes. Berücksichtigung der Liste der me [1973] 26f. 32f u. ö. 236 [Ind.]; H. Sauren, Götter am Eingang zum Totenreich: B. Alster [Hrsg.], Death in Mesopotamia [Copenhagen 1980] 93); als ,Morgenstern' (MUL $U_4$.ZAL.LE) erhält sie in der sumerischen Inkantation von Nippur den Anruf ,Meine Königin' (NIN.MU; ders., Early patterns in Mesopotamian literature: Kramer Anniversary Volume = AltOrAT 25 [1976] 14/7). Der Hymnus NIN.ME.ŠAR.RA der Enḫeduanna bezeichnet die ,Inanna von Himmel u. Erde' (AN.KI.A $^{D}$INANNA) als ,Hierodule des Himmels' (NUGIG.AN.NA; W. Fauth, Ištar als Löwengöttin u. die löwenköpfige Lamaštu: WeltOr 12 [1981] 32) u. preist sie als ,Großkönigin der Himmelsgründe u. des Zenith' (AN.ÚR AN.PA NIN.GAL; W. W. Hallo/J. J. A. van Dijk, The exaltation of Inanna [New Haven 1968] 14f [Z. 3. 12.]. 28f [Z. 112]. 86f; vgl. insgesamt Wegner 1/6).

*b. Ištar.* Die babyl. Ištar ist als akkad. Äquivalent der Inanna ,Königin des Himmels u. der Sterne' (šarrat šamāmi u. kakkabē), ,Herrin des Himmels u. der Erde' (bēlat šamē u. erṣeti; Tallquist aO. 239. 333; vgl. D. W. Young, With snakes and dates: UgaritForsch 9 [1971] 306 u. Anm. 124 [ugarit. blt šmm wthm]), dabei gleich jener eine Personifikation des Planeten Venus als Morgen- u. Abendstern (J. J. M. Roberts, The earliest semitic pantheon [Baltimore 1972] 39) u. als solche von ,schrecklichem Lichtglanz' (mélam/melammu) umgeben (W. Ph. H. Römer, Numinose Lichterscheinungen im alten Mesopotamien: JbAnthrRelGesch 1 [1973] 69. 72). Demgemäß erhält sie als Ištar-Ša(w)uška des hurrisch-hethitischen Bereichs im Hinblick auf ihre uranische Relation ($^{D}$IŠTAR AN-i, ,Ištar-Šawuška im Himmel'; Keilschrifturkunden aus Boghazköi 27 [1930] nr. 1 Vs. 1, 59) die Appellation ,Königin des Himmels' ($^{D}$SAL.LUGAL *ŠA-ME-E*) in den papilili-Ritualen (ebd. 39 [1963] nr. 70 Vs. 1, 8) u. in der Schwurgötterliste des Vertrages zwischen Šuppiluliuma v. Ḫatti u. Ḫuqqanas v. Ḫayasa (J. Friedrich, Staatsverträge des Ḫatti-Reiches 2 [1930] 112f; Wegner 32. 34), obwohl dieses Epitheton (bēlat bzw. šarrat šamē) dort an sich von Heb/pat (E. Laroche, Hebat et leur cour: JournCuneifStud 2 [1948] 121/4; W. Fauth, Art. Hipta: KlPauly 2 [1967] 1180), der Hauptgöttin des hurrischen Pantheons (V. Haas, Substratgottheiten des westhurr. Pantheons: RevHittAsian 36 [1978] 65f) beansprucht wird (Keilschrurk. Boghazköi 6 [1922] nr. 45 Vs. 1, 41: $^{D}$Hépat SAL.LUGAL *ŠA ŠA-ME-E*; R. Lebrun, Hymnes et prières hittites [Louvain 1980] 39. 342), die als ,thronende Herrin in den Himmeln' (naḫ-ḫap al-la-ni e-še-na-ša: KeilschrUrk. Boghazköi 45 [1975] nr. 21 [Vs.] 5; V. Haas/H. J. Thiel, Die Beschwörungsrituale der Allaithurah[h]i u. verwandte Texte [1978] 257f) dem Wettergott als ,König im Himmel' ($^{D}$U-ni ne-pi-ši LUGAL-i: Keilschrifttexte aus Boghazköi 12 [1963] nr. 834 Vs. 2, 23) verbunden ist (Wegner 28. 64).

*c. Anat.* Die Texte von Ugarit geben der kanaanäischen Anat das Attribut bʿlt šmm rmm, ,Herrin des hohen Himmels' (RS 24. 250, 7; Ch. Virolleaud, Nouveaux textes mythologiques et liturgiques: Ugaritica 5 [1968] 551/3; M. Dietrich/O. Loretz, Baal rpu in KTU 1. 108, 1. 113 u. nach 1. 17 VI 25–33: UgaritForsch 12 [1980] 174. 176), wobei darauf hinzuweisen ist, daß sie in der ugaritischen Mythologie verschiedentlich geflügelt vorgestellt wird (J. C. de Moor, Studies in the new alphabetic texts from Ras Shamra I: ebd. 1 [1969] 175. 177; S. B. Parker, The feast of Rāpiu: ebd. 2 [1970] 245; vgl. Fauth, Lilitu aO. 56f). Der bei Sanchunjathon-Philon v. Byblos bezeugte Name Šamemrumos (šmm rmm) für den ,höchsten Himmel' (Ὑψουράνιος; J. Ebach, Weltentstehung u. Kulturentwicklung bei Philon v. Byblos [1979] 149/54; A. I. Baumgarten, The Phoenician history of Philo of Byblos [Leiden 1981] 160) dürfte den semitischen *Baal als Parhedros der H. Anat meinen (R. du Mesnil du Buisson, L'ancien dieu tyrien Ouso: MélBeyrouth 41 [1965] 8; W. Fauth, Art. Baal: KlPauly 1 [1964] 794; vgl. das nordsyr. Götterpaar von Tell Mardikh III B [um 1700 vC.]; P. Matthiae, Ebla, an empire rediscovered [London 1977] 138 Abb. 32). Da zudem die Stele von Beth Šan

(A. Rowe, The topography and history of Beth Shan [Philadelphia 1930] 22/5 Taf. 50, 2) die Antit (= Anat) als ,Königin des Himmels u. Herrin aller Götter' (ʿntjt nbt pt ḥnwt ntrw nbw) qualifiziert (J. Gray, Canaanite religion and OT study in the light of new alphabetic texts from Ras Shamra: Ugaritica 7 [1978] 88), hat man ihr die ursprüngliche Identität mit der H. (malkat haššamajim) des AT zugesprochen (G. Widengren, Sakrales Königtum im AT u. im Judentum [1955] 12), zumal die Bezeichnung H. (mlkt šmjn) in den jüd.-aram. Papyrusurkunden Ägyptens offenbar auf Anat als Konsortin des Jahwe-Jaho (Anat-Jaho) geht (P. Grelot, Documents araméens d'Égypte [Paris 1972] 10 nr. 10. 351). Andererseits führen in Ägypten sowohl Anat als auch Aštart (Qudšu) den Titel ,Herrin des Himmels' (nbt pt; R. Stadelmann, Syrisch-paläst. Gottheiten in Ägypten [Leiden 1967] 93. 95. 108. 116. 121; J. Leclant, Art. Anat: LexÄgypt 1 [1975] 254. 501); für Aštart bestätigen dies u. a. die Beischriften der Qudšu-Stelen (J. Leibovitch, Kent et Qadech: Syria 38 [1961] 24/8; W. Fauth, Aphrodite Parakyptusa [1967] 72), ein ägypt. Text aus der Zeit des Merenptaḥ (13. Jh. vC.; W. Hermann, Aštart: MittInstOrForsch 15 [1969] 51) u. eine Steinschale aus Memphis (,Aštart, Herrin des Himmels' [nbt pt], ,Qudšu, Herrin der Sterne des Himmels' [nbt sbʾw nw pt]; B. Redford, New light on the Asiatic campaigning of Ḥoremheb: BullAmSchOrRes 211 [1973] 37. 43. 46). Wenn unter den Gottheiten des aram. Briefes von Hermopolis/Tuna el-Gebel (E. Bresciani/M. Kamil, Le lettere aramaiche di Hermopoli: MemAccLinc [ser. VIII] 12, 5 [1966] 357/428) auch die H. im Zusammenhang mit ihrem Tempel in Syene (bjt mlk šmjn) genannt wird (J. T. Milik, Les papyrus araméens d'Hermopolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse: Biblica 48 [1967] 560/4. 583; du Mesnil du Buisson 117/21. 126f; H. J. Drijvers, Cults and beliefs at Edessa [Leiden 1980] 54f), so kann demnach damit sowohl Anat als auch Aštart gemeint sein, die übrigens in der ägypt. Spätzeit nicht selten zwillinghaft verbunden erscheinen (J. Leclant, Astarté à cheval: Syria 37 [1960] 1/7; Stadelmann aO. 108f).



*d. Die phönizische Aštart.* Die H. (malkat haššamajim) des AT, der die Israeliten zum Verdruß des Propheten räuchern, Trankopfer bringen u. Kuchen backen (Jer. 7, 18; 44, 17f; G. Fohrer, Geschichte der israelit. Religion [1969] 168; vgl. J. Reider, A new Ishtar epithet in the Bible: JournNearEastStud 8 [1949] 166f; W. E. Rast, Cakes for the Queen of Heaven: Scripture in history and theology. Essays J. C. Rylaarsdam [Pittsburgh 1977] 167/80; Weinfeld 149/52), ist gegenüber der o. Sp. 222f zitierten Auffassung doch wohl identisch mit der noch eindeutig astral festgelegten (Sternengewand: R. D. Barnett, A winged goddess of wine on an electrum plaque: AnatolStud 30 [1980] 169/76 Taf. VIII), der babyl. Ištar unmittelbar verwandten phönizischen Aštart von Sidon (Gese 191. 198. 220; vgl. L. I. J. Stadelmann, The Hebrew conception of the world [Rome 1970] 84f; H. H. Schmid, Altoriental. Welt in der atl. Theologie [1974] 44; vgl. Th. Klauser, Art. Astarte: o. Bd. 1, 806/10; U. Winter, Frau u. Göttin [1983] 561/76). Die siderische Disposition der phönizischen H. (Fauth, Aphrodite Parakyptusa aO. 44) erhellt aus der punischen Inschrift vom Eryx (G. Amadasi, Le iscrizione fenicie e puniche delle colonie in occidente [Roma 1967] 53/5. 158/69) u. der punisch-etruskischen Bilingue von Pyrgi (A. J. Pfiffig, Uni-Hera-Astarte [1965] 9. 21f. 47f), wo jeweils mit Bezug auf das Heiligtum der Aštart die Formulierungen ,Tempel der Sterne' (bt kkbm) bzw. ,wie diese Sterne hier' (km hkkbm) vorkommen (A. van den Branden, L'inscription punique d'Eryx, CIS 135: OrLovPer 12 [1981] 152/5; G. Garbini, Considerazioni sull'iscrizione punica di Pyrgi: OrAnt 4 [1965] 46/50; S. Ferron, La dédicace à Astarté du roi de Caere, Tibérie Velianas: Muséon 81 [1968] 523/35; zum Verhältnis der Astarte-Venus Erycina u. der Uni-Aštart von Pyrgi vgl. S. Moscati, Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina: OrAnt 7 [1968] 91/4; C. Grottanelli, Santuari e divinità delle colonie d'Occidente: La religione fenicia, Atti del Colloquio Roma 1979 [Roma 1981] 121).

*e. Aphrodite Urania – Venus Caelestis.* Herodt. 1, 105 u. Paus. 1, 14, 7 heißt die H. Aštart von Askalon ʼΑφροδίτη Οὐρανίη (J. Teixidor, The pagan god [Princeton 1977] 36f; vgl. E. Peruzzi, Sulla prostituzione sacra nella Italia antica: Scritti G. Bonfante 2 [Brescia 1976] 674f. 684/6); das lat. Äquivalent ist Venus Caelestis (Dölger 92/7; vgl. G. H. Halsberghe, The cult of Sol Invictus [Leiden 1972] 91/3; G. Hölbl, Andere ägypt. Gottheiten: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Die oriental. Religionen im Römerreich [Leiden 1981] 183), die bei Apul. met, 11, 2 als Regina caeli hymnisch

gepriesen wird (J. Gwyn Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-Book [Leiden 1975] 114/6); nach F. E. Hoevels (Wer ist die Regina Caeli des Apuleius?: Hermes 102 [1974] 346/52) dürfte stärker als die ägypt. Isis die phönizisch-punische Tanit-Astarte-Caelestis (F. O. Hvidberg-Hansen, La déesse TNT 1 [Copenhague 1979] 120/6; S. Moscati, Un bilancio per TNT: OrAnt 20 [1981] 107/17) an dieser synkretistischen Gestalt (Venus Caelestis: CIL VI, 36793; K. Latte, Röm. Rel. [1960] 346; Iuno Caelestis: R. Bloch [Hrsg.], Religion romaine et religion punique à l'époque d'Hannibal: Mél. J. Heurgon 1 [Rome 1976] 34. 38; L. Foucher, Les Phéniciens à Carthage ou la geste d'Élissa: Présence de Virgil = Caesarodunum 13bis [1978] 14f) beteiligt sein (Dölger 98. 100/6; vgl. M. F. Squarciapino, I culti orientali ad Ostia [Leiden 1962] 65f; P. J. Ferron, Le caractère solaire du dieu de Carthage: Africa 1 [1966] 50f; R. A. Oden Jr., Studies in Lucian's De Dea Syria [Missoula 1977] 144f; M. E. Aubet, Algunos aspectos sobre iconografía púnica. Las representaciones aladas de Tanit: Homenaje a García Bellido 1 [Madrid 1976/77] 61/82; S. Moscati, Tanit in Fenicia: RivStudFen 7 [1979] 143f). Die uranische Aphrodite als Nachfolgerin der H. Ištar-Astarte im mediterranen Raum, nach orphischer Tradition (frg. 127. 183 Kern) wie jene Tochter des Himmelsgottes (J. E. Dugand, Aphrodite-Astarté: Hommages à P. Fargues [Paris 1974] 97), war auf Kypros (A. Dupont-Sommer, La déesse Astarte, la Chypriote: CRAcInscr 1979, 686/96) mit dem prähellenischen Titel ,Herrin' (ϝάνασσα) im Höhenkult verehrte Schützerin der Seefahrt (W. Fauth, Art. Aphrodite: KlPauly 1 [1964] 428; ders., Aphrodite Parakyptusa aO. 39/42; W. Helck, Ein Indiz früher Handelsfahrten syr. Kaufleute: UgaritForsch 2 [1970] 36).

*f. Allāt-Al-'Uzzā.* Bei den nordarab. Stämmen entspricht der Venus Caelestis die Allāt (Herodt. 3, 8; R. Dussaud, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam [Paris 1955] 46); sie wurde auch Aštart genannt, als ,meine Herrin' (bltj = Balti) angerufen u. gelegentlich dem Venusstern assoziiert (H. Ingholt/H. Seyrig, Recueil des tessères de Palmyre [Paris 1955] 19 nr. 124. 128f. 216/9; J. Teixidor, The pantheon of Palmyra [1979] 56/8; vgl. W. Fauth, Art. Simia: PW Suppl. 14 [1974] 694). Balti ist jedoch auch das Appellativ der zuweilen mit Allāt konfundierten arab. Venussterngöttin al-'Uzzā (Wellhausen 40/4; G. Dalman, Petra u. seine Felsheiligtümer [1908] 51f; A. G. Lundin, Die arab. Göttinnen Rudā u. al-'Uzza: Festschr. M. Höfner [1981] 211/5), die daher bei Isaak v. Ant. Kawkabtā (,Sternin') heißt (hom. 11, 346 [1, 220 Bickell] u. ö.; J. Ryckmans, Les religions arabes préislamiques [Louvain 1951] 15) u. mit der biblischen H. bei Jeremias (Isaac Ant. hom. 12 [1, 247 B.]) wie mit der Aphrodite Urania (Bar Bahlul lex. [R. Payne Smith, Thesaurus Syr. 1 (Oxonii 1879) 326]) geglichen wird (vgl. P. de Lagarde, Ges. Abhandlungen [1866] 14/6; T. Fahd, Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire [Paris 1968] 168/76; M. Höfner, Art. Al-'Uzzā: Haussig aO. [o. Sp. 220] 1, 475f; Drijvers, Cults aO. 152. 161. 185; ders., Die Dea Syria u. andere syr. Gottheiten: Vermaseren aO. 247).

*B. Christlich. I. Spuren der heidn. Himmelskönigin im Marienkult.* Wenn Epiphanios berichtet, die arab. Kollyridianer hätten der Jungfrau Maria nach heidn. Brauch Kuchen (κολλυρίδες) geopfert (haer. 78, 23, 10f; 79, 1, 1/7 [GCS Epiph. 3, 474/6]; G. M. Alberelli, L'eresia dei collyridiani e il culto paleocristiano di Maria: Marianum 3 [1941] 187/91; vgl. Gordillo 260), so bildet den religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser synkretistischen Gepflogenheiten nicht zuletzt der arab.-kanaanäische Kult der H. (F. J. Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer: ACh 1 [1929] 107/12. 126. 130/5), wie schon Epiphanios selbst erkannt hat (haer. 79, 8 [483]; Rösch 278f; Dölger aO. 109; vgl. Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1079f). Eine derartige häretische ,Verchristlichung' der H. stellt insofern keinen Einzelfall dar, als die Aphrodite von Paphos in einigen Gegenden der Insel Kypros bis in die moderne Zeit unter der Bezeichnung Panaghia Aphroditessa für die Gottesmutter Maria schattenhaft fortlebt (Ch. Seltman, The twelve Olympians and their guests [London 1956] 99; H. Herter, Die Ursprünge des Aphroditekultes: Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne [Paris 1960] 62 bzw. ders., Kl. Schriften [1975] 29) u. insofern als unter den im Nordafrika des 4./5. Jh. auftretenden *Caelicolae ein karthagischer Nebenzweig jüdische, christliche u. heidnische Elemente in der Verehrung der (Tanit) Caelestis miteinander vermischte (Filastr. haer. 15 [CSEL 38, 7f]; P. Monceaux, Lex colonies juives dans l'empire

romain: RevÉtJuiv 44 [1902] 9. 24; G. Charles-Picard, Les religions de l'Afrique antique [Paris 1954] 117f), weswegen Hoevels aO. $351_{33}$ die Herleitung des Marienepithets Regina Coeli aus dem Bereich des Tanit-Kults erwägt (vgl. Dölger 95 [Inschr. von El Margeb/Leptis Magna: Caelestis sanctissima, propitiam te habemus]; Cecchelli 151/3). Wie der vom Konzil zu Ephesos vJ. 431 offiziell anerkannte Titulus Mariae θεοτόκος (,Gottesgebärerin'; G. Giamberardini, Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli Egiziani: EphemMariol 23 [1973] 214/7) durch das ägypt. Appellativ mw.t ntr (,Gottesmutter') für die Isis mit dem Horusknaben vorgeformt war (Th. Klauser, Rom u. der Kult der Gottesmutter Maria: JbAC 15 [1972] 120) u. der wesensmäßigen Affinität beider Gestalten (Giamberardini 1, 252/85; 3, 358f) korrespondierte (L. Alfaric, Les origines du culte de Marie [Paris 1954] 30f. 34/7), so mögen die bei Hieronymus zusammengestellten antiken Deutungen des Namens Ma/irjam (Maria) einerseits als domina, andererseits als illuminatrix, smyrna maris oder stella maris (nom. hebr.: CCL 72, 137; Delius nr. 33; Rösch 280f; Steigerwald 20f; vgl. O. Bardenhewer, Der Name Maria: BiblStud 1, 1 [1895] 50/78) ihren Anhalt an gewissen Zügen u. Attributen gefunden haben, die der christl. Madonna mit der heidn., als Gestirn, Baumgöttin u. Meerherrscherin profilierten ,Herrin' u. H. gemeinsam waren (F. Heiler, Die Hauptmotive des Madonnenkults: ZThK 28 [1920] 431/5), unbeschadet des von katholischer Seite zugleich mit der Anerkennung äußerer Übernahmen u. Ähnlichkeiten betonten fundamentalen Unterschieds der religiösen Konzeption (K. Pruemm, Der christl. Glaube u. die altheidn. Welt 1 [1935] 321/8; J. Daniélou, Le culte marial et le paganisme: du Manoir 1, 168/81; vgl. Alfaric aO. 39). Im übrigen spricht F. Heiler von einer ,Identität der Leitideen u. Kongruenz der Symbolik zwischen christl. Madonnenkult u. vorchristl. Muttergottheitkult' u. verweist dabei auf die Taube der Ištar wie auf den Sternenmantel der Aphrodite Urania als H. (Die Madonna als religiöses Symbol: EranosJb 2 [1934] 270f; vgl. Rösch 298f).

*II. Maria in der Rolle der Himmelskönigin. a. Die apokalyptische Frau.* Die mit der Sonne bekleidete, auf dem Mond stehende, mit einem Kranz (στέφανος) von zwölf Sternen bekrönte ,Frau' (γυνή = domina; Giamberardini aO. 211) der Johannes-Apokalypse (Apc. 12, 1; H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZThK 59 [1935] 349. 361. 398f) wird seit den patristischen Interpretationen des Quodvultdeus (serm. de symb. 3, 1, 4/6 [CCL 60, 349]; E. M. Llopart, María y la iglesia en los padres preefésinos: Maria-Ecclesia Regina et Mirabilis [Montserrat 1956] 48/51) u. des Methodios (conv. 8, 6f, 186/90 [SC 95, 214/8]; H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung [Zürich 1957] 208f) nicht nur als Ekklesia, sondern auch als die Ekklesia in sich fassende H. Maria angesehen (vgl. zu dieser Personalunion Ephr. Syr. hymn. de fid. 81, 4 [CSCO 155/Syr. 74, 212]; R. Murray, Symbols of church and kingdom [Cambridge 1975] 144/50; A. Müller, Ecclesia-Maria [1951] 103/80; Llopart aO. 31/43). Diese Deutung blieb gültig für die mittelalterl. Hymnik (H. Dreves, Analecta hymnica Medii Aevi 17 [1898] 25; Cecchelli 17f), Liturgie (R. Spiazzi, L'eucaristia e Maria, fundamento e corona dell'ordine soprannaturale: Maria 8, 49; Oppenheim 261) u. Exegese (Bereng. expos. in Apc. 12 [PL 17, 958/60]; P. Parente, Cooperazione di Maria nella SS. eucaristia, sacramento dell'unità della Chiesa: Maria 8, 32f); sie beeinflußte auch die bildliche Darstellung (L. Burger, Die H. der Apokalypse in der Kunst des MA [1937]). Andererseits hat F. Boll bei dieser Figur nicht nur an die H. Iuno mit einem Kranz von zwölf flammenden Juwelen auf dem Haupt bei Martian. Cap. 1, 75 erinnert, sondern auch die Gleichung mit der zodiakalen Παρθένος (Virgo Caelestis) u. der Isis als γυνὴ παιδίον βαστάζουσα diskutiert (Aus der Offenbarung Johannis [1914] 99/124).

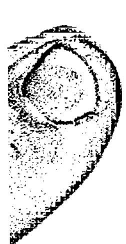
*b. Maria als himmlische Königinmutter.* Die in dem von der kath. Kirche offiziell akzeptierten Appellativ Regina Coeli (Pius XII, Enzyklika ,Ad Caeli Reginam': ActApostSed 46, 2 [1954] 625/40; vgl. H. du Manoir, La royauté du Marie. État de la question après l'encyclique ,Ad Caeli Reginam': Maria 5, 1/37) ausgedrückte uranische Majestät Marias (H. Anglés, Marie dans le chant liturgique et dans la poésie chantée du Moyen Âge: ebd. 15, 333) qualifiziert sich im Unterschied zu der vorderasiatischen H. durch die Rolle der ,Mutter des Königs' (βασιλέως μήτηρ: Chrysipp. Hieros. enc. in Mar. 2 [PO 19, 339]; Steigerwald 24), d. h. des Pantokrator Christus, des himmlischen Herrn über die gesamte Welt (Greg. Naz. carm. 1, 1, 18, 58 [PG 37, 485]; Modest. dorm. 5 [PG 86, 3289f]; Roschi-

ni 608. 610; Girbau 111). Die Phänomenologie dieser Rolle dürfte zT. den regalen Habitus des byz. Kaisertums spiegeln (PsVen. Fort. laud. Mar. 259/344 [MG AA 4, 1, 377/80]; S. Blomgren, Studia Fortunatiana 2 [Uppsala 1934] 84/106; Steigerwald 38/49; vgl. A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Paris 1936] 196/200; V. Grumel, Mélanges d'art d'archéologie byzantine: ÉchOr 36 [1937] 213), zT. ist sie aus der Position der Königinmutter in den Frühreichen des Vorderen Orients ableitbar (H. Cazelles, La mère du Roi-Messie dans l'AT: Maria 5, 40/55), für Israel u. Juda reflektiert vom AT (1 Reg. 14, 21; Jer. 13, 18; G. Molin, Die Stellung der Gebira im Staate Juda: TheolZs 10 [1954] 161/75), soteriologisch aufgehöht in der Jesaia-Prophetie (7, 14; J. Coppens, La mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétéro-testamentaire: EphTheolLov 31 [1955] 13f; E. Hammershaimb, The Immanuel-sign: StudTheol 3 [1951] 124/6). Daher greift das Lob der christl. H. Maria zu allen Zeiten auf Ps. 45, 10: ,Die Königin steht zu deiner Rechten in goldverbrämtem Gewand', zurück, um den sekundären Rang der Gottesmutter gegenüber ihrem Sohn zu verdeutlichen (Gordillo 212 nr. 224; Oppenheim 265; S. Euringer, Die Marienharfe, 'Argānona Weddāsē: OrChrist 27 [1930] 209; A. Robert, La sainte vierge dans l'AT: du Manoir 1, 31/9). Weil Maria den himmlischen König aller Könige geboren hat, ist sie Königin des Himmels (regina coelorum: PsAug. [Ambr. Autp. (8. Jh.); vgl. PLSuppl. 2, 855f] serm. 208, 2 [PL 39, 2130]; H. Rahner, Die Marienkunde in der lat. Patristik: P. Sträter [Hrsg.], Maria in der Offenbarung [1947] 176. 180f; Frénaud 67; Oppenheim 264), damit auch der Engel (Joh. Damasc. hom. 6, 6 [PG 96, 669]; C. Chevalier, La mariologie de s. Jean Damasc. [Roma 1936] 127; A. de Villemonte, Maria y los angelos: Maria 6, 414f. 432f; Rademacher 20f) wie überhaupt des ganzen Universums (W. Delius, Texte zur Mariologie u. Marienverehrung der mittelalterl. Kirche [1961] nr. 38; Roschini 611/3; Oppenheim 264; Spiazzi aO. 48f), in diesem Sinne auch Mutter der Sonne (S. Euringer, Die Marienharfe: OrChrist 26 [1929] 262) u. des wahren Lichtes (H. Denzinger, Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum 2 [1864] 499f; Giamberardini 3, 71f. 79).

c. *Maria Imperatrix caelestis.* Die spätantike u. mittelalterl. Ikonologie der thronenden H. Maria (Rademacher 22/33) enthält seit dem 5. Jh. nC. charakteristische Züge der byz. Kaiserin (βασίλισσα; M. Lawrence, Maria Regina: ArtBull 7 [1924/25] 150/61; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei [1960] 55/68), so auf einer Münze der Licinia Eudoxia, Gattin Valentinians III (Cecchelli 83f), auf den Mosaiken des Triumphbogens von S. Maria Maggiore in Rom (P. Goubert, L'arc éphésien de Sainte Marie Majeure et les évangiles apocryphes: Mélanges E. Tisserant 2 = StudTest 232 [Città del Vat. 1964] 198) u. der byz. Kapelle S. Maria Antiqua (W. de Grüneisen, Sainte Marie Antique [Roma 1911] 136/9 Abb. 105; Cecchelli 54f), von S. Apollinare Nuovo in Ravenna (C. O. Nordström, Ravennastudien [1953] 79 Taf. 17), auf einem Goldmedaillon aus Zypern (M. C. Ross, Catalogue of the Byz. and early mediaeval antiquities in the Dumbarton Oaks Collection 2 [Washington 1965] nr. 36 Taf. 28) u. den enkaustischen Ikonen aus dem Katharinenkloster vom Sinai (W. Felicetti-Liebenfels, Geschichte der byz. Ikonenmalerei [1956] 26 Taf. 32A). Die Hoheitstitel der byz. u. lat. Liturgie Κυρία, Δέσποινα, Ἄνασσα, Βασίλισσα, Βασιλὶς Μήτηρ (J. Nasrallah, Marie dans la sainte e divine liturgie byzantine [Paris 1955] 105; C. A. Trypanis, An anonymous early Byz. kontakion on the virgin Mary: BiblZs 58 [1965] 330; Barré 133/62; Frénaud 64. 67; Girbau 113) bzw. domina, dominatrix, imperatrix et regina (H. Barré, La royauté de Marie au 12e s. en occident: Maria 5, 94; Frénaud 78. 88) bestätigen diese typologische Tendenz (Steigerwald 19/38), wobei die Steigerung zur Weltenherrscherin (Παντάνασσα, Δέσποινα τοῦ κόσμου, totius mundi domina; Barré aO. 95; Frénaud 65; Girbau 110. 112; Steigerwald 48) in Beziehung steht zu der Intensität u. dem Umfang des in der Liturgie sich niederschlagenden nachephesinischen Kults der Theotokos u. der Erhabenheit der H. Maria als einer in sakraler Majestät thronend dargestellten κυρία ἀγγέλων (F. Heiler, Die Gottesmutter im Glauben u. Beten der Jhh.: Hochkirche 13 [1931] 188f).

d. *Inthronisation Marias als Himmelskönigin.* Maria ist keine Göttin, sondern die erst durch gloriose *Entrückung in den Himmel (ἀνάληψις, assumptio) von ihrem göttlichen, auf dem Sternenthron sitzenden Sohn zur Regina coeli erhöhte menschliche Mutter Christi (M. Jugie, La mort et l'assomption de la sainte vierge [Città del Vat. 1944] 592; A. Raes,

Aux origines de la fête de l'assomption en Orient: OrChristPer 12 [1946] 262/74; Giamberardini 1, 54f; Klauser, Rom aO. 122). Sie wird bei ihrem Eintritt in die caelestische Sphäre mit Jubelruf u. festlicher Musik zum himmlischen Tabernakel geleitet (A. Grohmann, Äthiop. Marienhymnen [1919] 106/9. 258f. 263f; Gordillo 215 nr. 228), von den angelischen Wächtern begrüßt (W. E. Crum, Theological texts from Coptic papyri [Oxford 1912] nr. 5) u. vom Christus Pantokrator zur Mitregentin im Himmel ernannt (Ev. Barth. frg. 2 [PO 2, 192]; A. van Lantschoot, L'assomption de la sainte vierge chez les coptes: Gregorianum 27 [1946] 497f; Giamberardini 2, 171. 184f). Als solche fährt sie mit ihm auf dem Lichtwagen der Kerubim (F. Robinson, Coptic apocryphal gospels [Cambridge 1896] 120f; Jugie aO. 135f), hat den Platz zur Rechten des Sohnes (Gordillo 245 nr. 252) u. wird demgemäß mit Ps. 45, 10 hymnisch verherrlicht (Synaxar. Aeth. 22. VIII. [PO 9, 336]; Barré 313/9; Jugie aO. 133; Gordillo 210 nr. 222; Roschini 60f), ist somit über alle Engel u. Erzengel, über Himmel u. Erde gesetzt (Ph. Hindo, L'assomption dans l'église syrienne: ders., Disciplina Antiochena antica. Siri 4 = Sacr. Congr. per la Chiesa Orient. Codific. can. orient. fonti 2, 28 [Città del Vat. 1943] 427/9. 436. 443; Gordillo 202 nr. 213; L. Hammersberger, Die Mariologie der Ephraemischen Schriften [1938] 74; Grohmann aO. 156f; P. Donceur, La vierge Marie et la liturgie des anges: Th. Bogler [Hrsg.], Maria in Liturgie u. Lehrwort [1954] 101/9; [Ps]Athan. hom. adv. Arium [ed. L. Th. Lefort: Muséon 71 (1958) 216 (Clavis PG 2187)]; Giamberardini 1, 149).



*e. Uranisch-siderische Prädikate Marias.* Unter Berücksichtigung der vorhergehenden Punkte sind die stellaren u. luminosen Prädikate zu bewerten, die Maria der siderisch-uranischen Natur der heidn. H. anzunähern scheinen: In der kopt. Liturgie wird sie u. a. als ‚Morgenstern' bezeichnet (G. Giamberardini, L'immacolata concezione di Maria nella Chiesa egiziana [Roma 1953] 47/51; ders. 2, 160); ähnlich nennt sie das äthiop. Weddāsē Māryām (‚Lobpreis Marias') ‚Reiner Stern, geschmückt mit aller Schönheit des Ruhms' (Meʿerāf: PO 34, 78; G. Nollet, Le culte de Marie en Éthiopie: du Manoir 1, 370); der byz. Hymnos Akathistos preist sie als ‚Stern, die Sonne ankündigend' (ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον: PG 92, 1337; G. G. Meersseman, Der Hymnos Akathistos im Abendland 1 [Freiburg i. Ü. 1958] 104, 17. 105, 17; 2 [1960] 371f s. v. stella; S. Salaville, Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave: Du Manoir 1, 261). ‚Lichtbringerin' (φωτοφόρος) u. ‚Unauslöschliche Lampe' (λαμπὰς ἄσβεστος) heißt sie bei Cyrill v. Alex. (hom. 11 [PG 77, 1032]; vgl. Trypanis aO. 331), ‚Mutter des Lichts, Stern des Lebens, Perle, strahlender als die Sonne' (μήτηρ φωτὸς ἀστὴρ ζωῆς ... μαργαρίτης τοῦ ἡλίου λαμπρότερος) bei Hesych. Hieros. serm. 4 (PG 93, 1461; K. Jüssen, Die Mariologie des Hesychios v. Jerus.: Theologie in Geschichte u. Gegenwart, Festschr. M. Schmaus [1957] 653), ‚Himmel, Thron, Herrin, Erleuchtete, Lichtwolke' (οὐρανὸς ... καί θρόνος κυρία ... φωτιζομένη ... φωτεινὴ νεφέλη) bei PsEpiph. hom. 5 (PG 43, 488. 492; I. Ortiz de Urbina, Lo sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale: OrChristPer 6 [1940] 69/71), während ein griech. PsEphraem sie apostrophiert: ὑψηλοτέρα οὐρανῶν, ὑπερκαθαρωτέρα ἡλιακῶν μαρμαρυγῶν, ἀκτίνων, λαμπηδόνων (or. ad sanct. dei matr.: Assemani G 3, 545E; Delius nr. 18c). Die Licht- u. Gestirnhaftigkeit der Regina Coeli sublimiert sich schließlich in Dantes Divina Commedia zu ihrer großartigen Epiphanie in der von engelhaften Lichtpotenzen gebildeten himmlischen Rose (parad. 31, 100/2. 115/35; H. Schnackenburg, Maria in Dantes Göttlicher Komödie [1956] 53/67; S. M. Ragazzini, La Madonna nella ‚Divina Commedia': Maria 15, 285. 290).

H. Barré, La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles: RechScRel 29 (1939) 129/62. 303/34. – C. Cecchelli, Mater Christi 1. Il ‚Logos' e Maria (Roma 1946). – W. Delius, Texte zur Geschichte der Marienverehrung u. Marienverkündigung in der Alten Kirche = KlT 178 (1956). – F. J. Dölger, Die Himmelskönigin von Karthago: ACh 1 (1929) 92/106. – H. Du Manoir (Hrsg.), Maria. Études sur la sainte vierge 1 (Paris 1949); 5 (ebd. 1958). – R. Du Mesnil du Buisson, Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain (Leiden 1970). – G. Frénaud, La royauté de Marie dans la liturgie: Maria 5, 59/92. – H. Gese, Die Religionen Altsyriens: ders./M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer (1970) 7/232. – G. Giamberardini, Il culto mariano in Egitto 1² (Jerusalem 1975); 2 (1974); 3 (1978). – B. M. Girbau, La realeza de Maria: Maria Ecclesia Regina et Mirabilis (Montserrat 1956) 105/25. – M. Gordillo, Mariologia orientalis (Rome 1954). – Maria et Ecclesia, Acta Congressus Intern. Mariologici-Mariani, in civitate Lourdes a. 1958 celebra-

ti 5/6 (Romae 1959); 8 (ebd. 1960); 15 (ebd. 1960). – P. Oppenheim, Maria in der lat. Liturgie: P. Sträter (Hrsg.), Maria in der Offenbarung (1947) 260/7. – I. Ortiz de Urbina, Dignitas regia Mariae apud primaevos Syros: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Urbe Roma a. 1954 celebrati 12 (Romae 1956) 1/11. – F. Rademacher, Die Regina angelorum in der Kunst des frühen MA (1972). – G. Rösch, Astarte-Maria: TheolStudKrit 61 (1888) 265/99. – G. M. Roschini, Royauté de Marie: Du Manoir 1, 603/18. – A. Rusch, The queenship of Mary in the early assumption literature: Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Urbe Roma a. 1950 celebrati 3 (Romae 1952) 111/21. – F. de Sola, La realeza de Maria en los Padres orientales: Estudios Marianos 17 (1956) 59/73. – G. Steigerwald, Das Königtum Marias in der Literatur der ersten sechs Jhh.: Marianum 37 (1975) 1/52. – I. Wegner, Gestalt u. Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien (1981). – M. Weinfeld, The worship of Molech and the queen of heaven and its background: UgaritForsch 4 (1972) 149/52. – J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] (1897). – C. Wilcke, Art. Inanna: ReallexAss 5 (1976/80) 74/87.

*Wolfgang Fauth.*

**Himmelspforte** s. Himmel: o. Sp. 173/212.

**Himmelsreise** s. Jenseitsreise.

**Himmelsrichtung** (kultische).



*Allgemeines.* Seit ältester Zeit spielten die vier H. (Norden [N], Osten [O], Süden [S], Westen [W]) eine wichtige Rolle bei der Schaffung eines Koordinatensystems, das dem Menschen ermöglicht, seine Lage im Raum objektivierend zu beschreiben, d. h. sich relativ zu anderen Gegenständen zurechtzufinden. Sie sind abgeleitet von der Bewegung der Sonne. Deren Auf- u. Untergang bilden zwei relativ stabile, einander gegenüberstehende Fixpunkte der Raumorientierung: die Achse O–W wurde daher ihre wichtigste Grundlage. Ergänzend kamen N u. S hinzu, die Besonderheiten der himmlischen Sonnenbahn widerspiegelten u. einerseits Kälte u. Dunkelheit (N), andererseits Wärme u. Licht (S) verkörperten (Nissen, Templum 11; Frothingham 56; Tallqvist 129. 157; Velten 447; Brown). Je nach Volk u. Zeit hatten die vier H. unterschiedliche Bedeutungen. Offensichtlich war der O für die gesamte Orientierung des Menschen die wichtigste H.: ex oriente lux. Deshalb erhält sie bei den meisten Kulturen des Altertums neben der Orientierung im alltäglichen u. geographischen Raum besonders im Kult Bedeutung. Unser Wort ‚Orientierung' bedeutet letztlich ‚Ausrichtung auf den O' (Ostung). Auch der S besaß große Bedeutung u. war sogar bei einigen Völkern die wichtigste H. Seltener waren der N u. der W Hauptrichtungen; denn diese galten vielen Völkern als ‚schlechte' oder ‚dunkle' H. – Die große Bedeutung der Ausrichtung nach H. im Altertum ist daraus ersichtlich, daß die makrokosmischen Strukturen auf die mikrokosmischen der alltäglichen Umgebung des Menschen übertragen, ja zum wesentlichen Orientierungsmittel des sakralen u. nichtsakralen Lebens wurden. Städte, Tempel u. Wohnstätten wurden den auf die Erde projizierten kosmischen Erscheinungen entsprechend gegründet u. erbaut. Praktiken von Kult u. Brauchtum erwuchsen aus der Wirkung heiliger Handlungen auf kosmische Prozesse (Nissen, Templum 2f; Rühle 778; Maurmann 9). Dem entspricht die Bedeutung der verschiedenen H. auf unterschiedlichen Lebensgebieten: a) im profanen Bereich: 1) im alltäglichen Leben, 2) geo-kartographische Deutung räumlicher

Verhältnisse, 3) Ausrichtung beim Bau von Wohnstätten, bei Städteplanung u. Feldvermessung; b) im sakralen Bereich: 1) die räumliche Ausrichtung von Kultbauten u. -plätzen, 2) die Ausrichtung bei *Gebeten u. anderen sakralen Handlungen wie Prozessionen, Opfergängen, Wahrsagungen, Taufen usw. u. auch magischen Riten (V. Stegemann, Art. H.: Bächtold-St. 4 [1931/32] 27/34; Atkinson 75. 85f. 88), 3) die Ausrichtung bei der *Bestattung. Die Ausrichtungsprinzipien beim weltlichen u. sakralen Vorgang müssen nicht unbedingt übereinstimmen, besonders dann nicht, wenn neue Kultpraktiken der Bevölkerung aufgezwungen oder auf andere Weise rezipiert wurden. Aber gewöhnlich entstammen die weltliche u. sakrale Ausrichtung ein u. derselben Quelle u. folgen dem gleichen Schema, was wiederum die tiefe u. breite Sakralisierung aller Lebensgebiete bei den Völkern des Altertums bezeugt (vgl. die Planung einer Stadt u. ihre Gründung bei Etruskern u. Römern, die diese Aktionen eindeutig den sakralen Akten zuzählen; s. u. Sp. 263). Hier interessiert vor allem die sakrale Ausrichtung, u. hierbei ist anzumerken, daß die Richtung des Tempels u. die Richtung religiöser Zeremonien, etwa der Bestattung, eng miteinander verbunden sind; so steht die Ausrichtung des Priesters beim Gebet in direkter Beziehung zur Achse des Tempels u. Altars. — In der Forschung wird die Frage, welche H. bei welchen Kulturen u. Völkern die wichtigsten waren, widersprüchlich beantwortet. So war zB. für die Babylonier nach einer Theorie S Haupt-H., nach einer anderen N, nach der dritten SO, nach der vierten NW oder NO. Die Ägypter sollten sich nach S (bzw. O oder W) orientieren; die Israeliten nach N oder O; die Perser nach S oder O; die Inder nach N oder O; die Griechen nach N oder O oder S; die Etrusker nach W oder S; die Römer nach O oder S usw. Die Unterschiede bei der Bewertung der Kultrichtung verschiedener Völker haben uE. drei Hauptgründe: die Lückenhaftigkeit u. die Unzulänglichkeit der Quellen, die Benutzung nur eines Typs von ihnen (zB. nur sprachlicher oder literarischer oder archäologischer), welche jeweils nur ein bestimmtes System widerspiegeln, sowie die Tendenz, allen Sphären des Lebens eines Volkes eine einzige ‚nationale' Ausrichtung zuzuschreiben, während man in Wirklichkeit das Nebeneinander verschiedener u. dabei heterogener Ausrichtungssysteme in verschiedenen Lebenssphären einer Gesellschaft vermuten muß (für die Antike Doxiadis 1293; A.-D. van den Brinkken, Mappa mundi u. Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen MA: DtArchErfMA 24 [1968] 180f). Es ist kaum anzunehmen, daß ein Kartograph die gleiche Ausrichtung gebrauchte wie ein Priester, der verschiedene Tempelriten am Altar ausführte, daß ein Kaufmann sich genau so orientierte wie ein Wahrsager oder das Haus eines Stadtbewohners genauso geplant u. gebaut wurde wie der städtische Tempel. Auch Tempel, die verschiedenen Göttern geweiht waren, wurden wohl öfter unterschiedlich orientiert. Das häufigste Ausrichtungssystem war offensichtlich mit dem Sonnenlauf verknüpft u. solartheologisch begründet. Es drang allmählich in fast alle Kulturen ein. Eine etymologische Analyse der Bezeichnungen der H. in den Sprachen der Welt zeigt, daß viele Namen ihren Ursprung von den verschiedenen Stadien der Sonnenbewegung ableiten (so zB. ἀνατολή, δυσμαί, μεσημβρία, 'Απηλιώτης, oriens, occidens, occasus, subsolanus; O als ‚Morgenröte' [ἑώς, aurora]; russ. ‚vostok' u. ‚zapad' usw.). Die solare Ausrichtung wurde durch die Astralausrichtung ergänzt, die anfangs gerade für diejenigen große Bedeutung hatte, die sich auch nachts zurechtfinden mußten (Nomaden der südl. Wüsten, Jäger, Seeleute; Tallqvist 147). Nissen schreibt den südl. Völkern eher eine Orientierung nach den Sternen zu; je weiter man nach N komme, desto stärker werde die Ausrichtung nach der Sonne (Orientation 27f; über die astronomische Ausrichtung bei vielen Völkern Stephan 3/31). Die Namen der H. verraten aber neben der Sonne auch noch andere Ausrichtungsquellen, die für eine gegebene Landschaft oder für ein gegebenes Klima charakteristisch waren. Solche Grundlagen der Ausrichtung konnten zB. das Meeresufer oder das Ufer eines Flusses, Berge oder Winde sein. Diese Namen waren anfangs selbständig, allmählich aber verbanden sie sich mit dem solaren Ausrichtungszyklus (vgl. Βορέας, ‚Bergwind, Nordwind, N'; Νότος, ‚feuchter Wind, Südwind, S'; Material bei Tallqvist). Ethnographische Quellen zeigen auch, daß in vielen sog. primitiven Gesellschaften dem astronomisch-solaren Ausrichtungssystem konkret-sinnliche Systeme vorangingen, die die Besonderheiten der örtlichen Natur u. Landschaft reflektieren (ebd.

109 ‚lokal-geographische Orientierung' im Unterschied zur ‚solaren' u. ‚polaren' genannt). Beide Systeme konnten nebeneinander existieren, sich auch gegenseitig beeinflussen, ineinander übergehen oder auch einander verdrängen. Die Koexistenz ist auch damit zu erklären, daß sie in verschiedenen Lebenssphären wurzelten: Die einen zB. in der Sphäre des naturgegebenen geographischen Lebens, die anderen im Kult, die dritten in der astrologischen Sphäre (so registriert Jastrow 205f die Existenz eines nach O ausgerichteten Kultsystems u. eines nach S ausgerichteten astrologischen Systems bei vielen Völkern). Wenn man die Rolle der H. im Ausrichtungssystem des Menschen bestimmen will, muß man auch sozial-psychologische Faktoren in Betracht ziehen; denn der Mensch schuf sein Koordinatensystem in Abhängigkeit von den ideologischen Vorstellungen seiner Zeit. Ein Beispiel dafür ist die ‚Qibla' der Moslems, die sich ändernde Ausrichtung des Gebets, das von jedem beliebigen Punkt auf der Erde nach Mekka gerichtet sein muß (ähnlich die Gebetsrichtung nach Jerusalem bei den Juden u. in den Anfängen des Islam). Nicht selten ist auch die Hauptorientierungsrichtung die im Gedächtnis des Volkes verbliebene Richtung, in die eine Kolonisation oder Eroberung stattfand (Anzeichen einer derartig zu erklärenden Ausrichtung findet man bei den Indern, Ägyptern, Babyloniern, Litauern u. a.). Auf der Grundlage von sprachlichem Material definiert Tallqvist die ‚Qibla'-Ausrichtung als einen Spezialfall einer vielen Völkern eigenen Ausrichtung. Für diese ist typisch, daß die anderen H. in eine wechselnde Beziehung zu einer Hauptrichtung treten. Deshalb wurden die H. als ‚vordere', ‚hintere', ‚linke' oder ‚rechte' bezeichnet. Anzeichen einer derartigen Ausrichtung entdeckt Tallqvist 117/29 in semitischen, hamitischen, indoeuropäischen, finnisch-ugrischen u. anderen Sprachen. Es ist gerade diese ‚Qibla'-Ausrichtung, die in der Forschung umstritten war. Wie Tallqvist zugesteht, beeinflußten die gleichen Faktoren die Wahl der Kultrichtung, die die ersten zwei Ausrichtungssysteme bedingten, nämlich des solar-astralen u. des naturgegebenen geographischen; es geht um astronomische, religiöse, geographische, klimatische u. andere Faktoren. So ist die östl. ‚Qibla'-Ausrichtung vieler Völker zweifelsohne mit einer Beobachtung der Sonnenbewegung u. dem Sonnenkult verbunden, d. h. ‚solare' (der Entstehung nach) Ausrichtung wurde mit der Zeit als ‚qiblische' betrachtet. Es gibt nicht wenige Beispiele dafür, wie verschiedene Ausrichtungsfaktoren, die im Rahmen einer Kultur miteinander koexistieren, scheinbar widersprüchliche Qiblen schufen. So in Ägypten: Die N–S-Lage des Nils, des Lebensquells der Ägypter, gab die Grundlage für eine Ausrichtung nach S, die sich aber gleichzeitig mit einer östl. Ausrichtung entwickelte, die mit einer nicht weniger lebenswichtigen Orientierung nach der Sonne, nach dem O verbunden war. Daher die Widersprüche in unseren Quellen. – Die Frage der Ausrichtung nach H. ist oft unmittelbar mit der Frage der Farbsymbolik verbunden (*Farbe). Benennung der H. mit Hilfe von Farben erscheint in den Texten vieler Völker. Noch sind wir weit entfernt von einer vollständigen Systematisierung des Materials: Oft treffen wir widersprechende ‚Farbrosen' bei einzelnen Völkern. Besonders gut ist dieses System in türkischen, mongolischen u. chinesischen Sprachen zu beobachten (W. Eberhard, Beiträge zu kosmologischen Spekulationen der Chinesen der Han-Zeit [1933]; O. Pritzak, Orientierung u. Farbsymbolik. Zu der Farbenbezeichnung in den altaischen Völkernamen: Saeculum 5 [1954] 376/83; I. Laude-Cirtautas, Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten [1961]; A. v. Gabain, Vom Sinn symbolischer Farbenbezeichnung: ActOrAcadHung 15 [1962] 111/7). – Außer der Farbsymbolik gibt es auch die Gleichsetzung der H. mit den vier Jahreszeiten, Tieren, physischen Elementen usw. (zB. bei Chinesen, Türken, Mongolen u. anderen Völkern; F. Röck, Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen u. Ortungsbildern: Anthropos 25 [1930] 255/302; Gabain aO. 111f). – Die Prinzipien der Ausrichtung verschiedener Völker sind für die vergleichende Geschichtsforschung von großer Bedeutung, besonders im Blick auf mögliche Abhängigkeiten. Daher in der Fachliteratur die lebhafte Debatte zB. der Frage, inwieweit die nördl. Kultrichtung der Griechen einem Einfluß asiatischer Völker, besonders von Babylon, zuzuschreiben ist, inwieweit die Römer etruskische, griechische u. ägyptische (nach Frothingham) Ausrichtungsprinzipien übernahmen, oder inwieweit die östl. Richtung bei den Christen mit der atl.-jüd. Orientierung verbunden ist; zB. vertritt J. A. Huisman die

These, daß die südl. Ausrichtung der Ägypter von allen Mittelmeerkulturen übernommen wurde (Ekliptik u. Nord–Süd-Bezeichnung im Indogermanischen: ZsVerglSprachForsch 71 [1953/54] 98; energisch widersprochen von Posener 70). Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Ausrichtung nach H. spiegelt auch die Tatsache, daß Mohammeds Änderung der Qibla von Jerusalem nach Mekka den endgültigen Bruch mit dem Judentum bezeichnete (Nissen, Orientation 395f).

*A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Mesopotamien.* Die Hauptorientierungsgrundlagen der mesopotamischen Kulturen sind strittig: Die Babylonier sollen sich nach N orientiert haben (F. X. Kugler, Sternkunde u. Sterndienst in Babel 1 [1907] 23$f_2$. 226f), nach NW (Unger), nach NO (Th. J. Meck, The orientation of Babylonian maps: Antiquity 10 [1936] 223/6), nach S (Frothingham), nach S u./oder O (Jastrow; Tallqvist), nach O (Velten). – Aus Babylon weiß man von einem System der Ausrichtung, bei dem der S die Haupt- oder Vorderseite war; dabei wurde Elam als linksliegend charakterisiert u. Amurru als rechtsliegend (Texte: Jastrow 198/203; Frothingham 69f; Tallqvist 119f; Castagnoli 62), obgleich die Reihenfolge bei der Aufzählung der H. in Inschriften, die Grenzen oder Erdmessungen beschreiben, wechseln kann. In der südl. Ausrichtung arabischer Karten u. italienischer Karten des 14./15. Jh. sieht Jastrow 207 den Einfluß der babyl. südl. Ausrichtung. Diese ‚astronomische' Ausrichtung nach S ist wahrscheinlich mit astrologischen Beobachtungen der südl. Gestirne verbunden, die für die Babylonier die wichtigsten waren. Gleichzeitig findet man aber auch eine O-Ausrichtung besonders in rituellen Texten (ebd. 206f; Tallqvist 124). Frothingham 69 vermutet für die südl. Ausrichtung der Babylonier eine religiöse oder kosmologische Grundlage: Der Gründer der Zivilisation ist Gott Ea oder Mummu u. hat nach babylonischer Kosmogonie eine Residenz im S, in der Gegend des Pers. Golfes, wo auch die Zivilisation ihren Anfang nahm u. der Kosmos aus dem Chaos entstand. – Interessant ist, daß die altbabyl. Karten u. Pläne nach Unger, Maps 318f als vordere (bzw. obere) Seite NW hatten (Meck aO. 223/6 besteht jedoch auf N–O-Ausrichtung derselben Karten; die vielleicht älteste orientierte Karte auf einem Tontäfelchen vJ. 2300 vC. hat oben das Wort O, unten W u. links N angegeben; O. A. W. Dilke, Greek and Roman maps [London 1985] 12f; J. B. Harley/D. Woodward, The history of cartography [Chicago 1987] 133). – Nach Unger war für die mesopotamische Raum-Orientierung nicht ein astronomisches Ausrichtungssystem (nach H.), sondern eines nach den vier Windrichtungen, die in Mesopotamien vorherrschend sind (SO, NW, NO, SW), charakteristisch (Maps 319/22; ders., Orientierungs-Symbolik 7/48). Diese Winde wurden mit bestimmten Gottheiten identifiziert, hatten eigene klimatische Charakteristika u. besondere Bedeutung in der sakralen Praxis der Babylonier. Dementsprechend wurden die Kultbauten u. ganze Städte orientiert. Nach Unger (ebd. 29/33) war in Babylonien auch astronomische Ausrichtung verbreitet (auf ihrer Existenz bestehen G. Martiny, Die Kultrichtung in Mesopotamien [1932]; Neugebauer/Weidner; Tallqvist), aber sie kam nur später zur Geltung u. hat die alten Windrichtungen als astronomische Bezeichnungen übernommen. Dabei dienten astronomische Punkte des Horizontes nicht als H., sondern als Quadranten, d. h. Viertel des Horizontkreises (ebenso Neugebauer/Weidner 271). Astronomische Beobachtungen setzten auch die ‚polare' Ausrichtung voraus (so war für die Akkader der Große Bär, ‚nie untergehendes Gestirn' u. ‚Lastwagen' genannt, Orientierungsgestirn für Stadttore u. Tempelfassaden; Tallqvist 148). Wahrscheinlich ist die Verschmelzung der südl. u. östl. Ausrichtung bei den Völkern Mesopotamiens durch Koexistenz zweier verschiedener Ausrichtungssysteme zu erklären: Eine war mit der geographischen Lage des Landes (meridionale Ausdehnung Euphrat u. Tigris entlang), die andere mit dem solaren Kult des O verbunden; weitere Ausrichtungsprinzipien bilden lokale Besonderheiten des Klimas, nämlich die Winde.



*1. Tempel.* Die Tempel in Mesopotamien haben keine einheitliche Ausrichtung im Unterschied zu den Zikkurat, die etliche Stufen hatten u. ein Bestandteil des Tempels waren (darüber Th. Dombart, Der babyl. Turm [1930]); diese orientierten sich nach H. (Turchi 301; K.-H. J. Golzio, Der Tempel im alten Mesopotamien u. seine Parallelen in Indien, Diss. Bonn [1981] 133). Es gab auch einige Versuche, die Tempelausrichtung näher zu bestimmen. Nach einer Meinung wurden die Tempel Mesopotamiens u. anderer Regionen des Nahen Ostens nach H. orientiert (P.

Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie [Paris 1949] 180); nach Nissen, Orientation 62 aber orientieren sie sich nach dem Sonnenaufgang bei den Solstitien; Martiny vermutete, daß die babyl. u. assyr. Tempel nach bestimmten Gestirnen während des Neujahrsfestes, d.h. im März/April, ausgerichtet wurden (Kultrichtung aO.; ders., Zur astronomischen Orientation altmesopotamischer Tempel: Architectura 1 [1933] 41/5; so auch P. V. Neugebauer, Rez. Martiny, Kultrichtung: ViertelјSchrAstronGes 69 [1934] 68/79; anders Unger, Orientierungs-Symbolik 33f, der aus den Schriftquellen zeigt, daß die Grundsteinlegung der Tempel normalerweise im Sommer stattfand). Nach Unger orientierten sich die meisten Tempel nicht nach Haupt-H., sondern schräg nach Zwischenrichtungen, u. zwar den Windrichtungen entsprechend, mit denen die Gottheiten (Tempelinhaber) verbunden waren (ebd. 13/28 mit Lit.). So wurde zB. der S–O-Wind, der vom Pers. Golf her wehte u. Wolken, Regen u. Überflutung brachte, mit den Gottheiten des Meeres u. der Unterwelt verbunden. Deshalb orientierten sich die Tempel der Götter chthonischen Charakters (Enki/Ea, Ninmah, Bêlit u. a.) nach SO (ebd. 13/5). Die Mannigfaltigkeit der Tempelausrichtungen findet also ihre Erklärung in verschiedenen Lokalisierungen der Götter, die als Patrone der jeweiligen Tempel erscheinen.

*2. Gebet.* Gerade im Gebet, bei der Wahrsagung u. anderen religiösen Handlungen sollten die babyl. Priester ihr Gesicht nach O u. nicht nach S ausrichten, was von zahlreichen Texten, mindestens seit Hammurapi, bezeugt wird (Jastrow 206; Dölger, Sol sal.[2] 26; Tallqvist 124; Rühle 779; Turchi 302; Castagnoli 62). Daher stammt die häufigste Reihenfolge in der Aufzählung der H.: O–W–S–N (Belege Tallqvist 125).

*3. Bestattung.* In Mesopotamien gab es sowohl Leichenverbrennung als auch Erdbestattung. Dabei dominierte die zweite Art (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1925] 426). Die Gräberausrichtung ist in verschiedenen Gebieten Mesopotamiens unterschiedlich (S. Langdon, Art. Death and disposal of the dead [Babylonian]: ERE 4, 444; A. L. Perkins, The comparative archaeology of early Mesopotamia [Chicago 1959] 71f. 133. 181), meistens nach der Achse W–O oder NW–SO; dabei liegt der Tote in Hocklage auf der linken (seltener der rechten) Seite mit dem Kopf an dem einen oder anderen Ende des Grabes (ebd. 42. 71f. 180f). Die Familiengräber in Assur (wahrscheinlich von Königs- u. Priesterfamilien) hatten den Eingang im W, die Kultnische mit der Lampe im O (Langdon aO. 445). Das erklärt sich vielleicht dadurch, daß sich das Totenreich der Mesopotamier (wie in Ägypten u. im alten Griechenland), wohin die Seelen der Verstorbenen übersiedelten, im W, jenseits der syr. Wüste, befinden sollte (D. Wachsmuth, Art. Unterwelt: KlPauly 5 [1975] 1054). Das war aber nicht die einzige Vorstellung über die Unterwelt (M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1 [1905] 65. 157. 354; 2 [1912] 958; Kötting 373 findet für eine Orientierung der Gräber im Vorderen Orient keine Anzeichen).

*b. Ägypten.* Nach Meinung der meisten Forscher war die ursprüngliche ‚Qibla'-Ausrichtung der Ägypter die südliche; von dort kam der Nil. Daher der Sprachgebrauch, nach dem eine der Bezeichnungen für S mit dem Wort für ‚Gesicht', ‚vordere Seite', ‚Anfang' (ḥntj) synonym ist. Der N ist offensichtlich dem Wort verwandt, das ‚hinten', ‚hintere Seite' bedeutet (pḥt). Ebenso diente dasselbe Wort zur Bezeichnung des O u. von ‚links' (j3b), ein weiteres Wort bedeutete W u. ‚rechts' (jmn) (K. Sethe, Die Namen von Ober- u. Unterägypten u. die Bezeichnung für Nord u. Süd: ZsÄgSpr 44 [1907] 1/29; Tallqvist 118; Posener; Keßler 1213f). Nach Sethe aO. 26 soll die Bezeichnung der südl. H. als Richtungsziel das Übergewicht Oberägyptens in der heliopolitanischen Periode der vorgeschichtlichen Zeit widerspiegeln, als die Vereinigung Ober- u. Unterägyptens unter Herrschern von Heliopolis stattfand. In der Aufzählung von H. oder Erdteilen, Winden, von Richtungen oder bei der Lokalisation der Götter, der Menschen, der Armeeabteilungen wurden der S in der Regel vor dem N u. Ober- vor Unterägypten genannt (Tallqvist 118; Posener 70f; Keßler 1213). Die Symbolik der ‚rechten/linken' als ‚günstigen/ungünstigen' Seiten findet man daher in vielen Texten (Posener 72f; Keßler 1213; anders Frothingham 60. 63f). – Gleichzeitig (oder etwas später) mit dieser südorientierten Kultrichtung entwickelte sich auch eine O-Ausrichtung, die mit dem Sonnenkult verbunden war u. sich schon in historischen Zeiten im Zusammenhang mit der offiziellen solaren Theologie einbürgerte (seit der 5. Dynastie). Der O, Auf-

gang der Sonne, hieß ‚Gottesland'; dort war der Ort von Geburt u. Wiedergeburt, während sich Todesort u. Todesreich im W befanden. – Es ist möglich, daß sich infolge der Eroberung Südägyptens durch Nordägypten die solare Ausrichtung als Teil der offiziellen Theologie in ganz Ägypten durchsetzte, dabei aber der südorientierte Sprachgebrauch im ganzen unverändert blieb (J. A. Wilson/H. Frankfort u. a., Before philosophy³ [Harmondsworth 1951] 52; H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter² [1956] 22/7). Gewiß stand die O-Ausrichtung im Gegensatz zur negativen Wertung, die dem O bei S-Ausrichtung zufiel. Daher stammen die Dissonanzen in den Texten, in denen einerseits die östl. Seite als ‚günstige' u. ‚gute' (Sethe, Pyr. nr. 2175), andererseits aber als gefährliche u. böse beschrieben wird (Posener 73; S. Morenz, Rechts u. links im Totengericht: ZsÄgSpr 82 [1957] 64f). – Neben der südl. (naturgegebenen, nach dem Nil) u. der östl. (solaren) bezeugen die Quellen auch astrale Ausrichtung nach N, wo sich benachbart den nicht untergehenden nebenpolaren Sternen das Gebiet Dät befand, Ort der ewigen Seligkeit, wohin die Seelen der Verstorbenen strebten (so die Pyramidentexte). Mit der Verbreitung der solaren Theologie, die die nördl. Ausrichtung verdrängt hat, wurde das Gebiet Dät vom nördl. Teil des Himmels in die unterirdische Welt im W verlegt (Wilson aO. 56f; über die Schwierigkeiten einer Deutung des Dät Kees aO. 61/3). – Im ganzen war für die alten Ägypter folgende Reihenfolge der Aufzählung der H. normativ: S–N–W–O (Keßler 1213), nicht selten aber finden sich Umstellungen dieser Ordnung. Besonders oft trifft man die Reihe W–O–S–N, u. zwar in den Pyramidentexten, was mit der solaren Ausrichtung zusammenhängt (zB. Sethe, Pyr. nr. 164/6. 464a. 470b. 554bc u. a.; Posener $74_1$). Sehr wahrscheinlich hat hier auch westliche sakrale Ausrichtung ihren Einfluß ausgeübt, die Plutarch den Ägyptern zuschrieb (Is. et Os. 32, 363E). Posener $73_{11}$ u. W. Sieveking, Plutarchi moralia 2, 3 (1971) 31 zSt. nehmen einen Irrtum Plutarchs an; Tallqvist 118. 122 hält die Existenz solcher westl. Ausrichtung nicht für unmöglich; dabei beobachtete man die Welt u. den Sonnenlauf vom östl. Standpunkt (τοῦ κόσμου πρόσωπον); wichtig für die Entwicklung einer solchen Ausrichtung könnte die Vorstellung über den W als Ort des Totenreiches sein. Die H. konnten auch durch verschiedene Götter personifiziert werden (ausführlicher Keßler 1214).



*1. Tempel.* Ägyptische Tempel sind nach allen H. orientiert (Nissen, Orientation 29), deshalb scheint ihren Stiftern u. Erbauern die Ausrichtung nach einer bestimmten H. relativ gleichgültig gewesen zu sein (J. Fergusson, History of architecture³ [London 1891] 119; Atkinson 75; H. Kees, Ägypten [1933] 295. 304). Angesichts der großen Bedeutung astronomischer Kenntnisse für die Ägypter (zB. für die Zusammenstellung des Kalenders), vermutete man, daß die Sonnentempel mit einer W–O-Achse (d. h. nach dem Sonnenlauf) gebaut wurden (s. zB. P. Barguet, Le temple d'Amon-Rê à Karnak [Le Caire 1962] 337/9), andere sich aber nach dem Aufgang der Gestirne, bes. des Sirius, richteten, die mit dem Gott des Tempels verbunden waren (J. N. Lockyer, The dawn of astronomy [London 1894]; Nissen, Orientation 28f; W. A. Murray, Egyptian temples [London 1931] 163; Bonnet 566). Nissen, Orientation 59. 124 versuchte, die Tempel-Ausrichtung mit der Richtung zu verbinden, in der ein bestimmter Stern am Tag der Gründung des Tempels auf- oder untergeht. An dieser Zeremonie nahm der Pharao selbst teil, der, wie man glaubte, zusammen mit der Göttin Seschat, der Herrin der Grundsteinlegung, die Achse des Tempels bestimmte. Bei dieser Zeremonie (P. Rowald, Beiträge zur Geschichte der Grundsteinlegung: ZsBauwesen 54 [1904] 41/66. 271/88. 395/416) halfen ihm ‚Harpedonapten' (Clem. Alex. strom. 1, 69, 5), Priester, die sich speziell mit diesen Angelegenheiten beschäftigten (S. Gandz, Die Harpedonapten oder Seilspanner u. Seilknüpfer [1931] 255/77). Nach Berechnungen von Nissen, Orientation 34/7 sind die Achsen ägyptischer Tempel nach dem Punkt des Aufgangs verschiedener Sterne ausgerichtet. Diese galten als Symbol der Geburt des Gottes, dem der jeweilige Tempel gewidmet war. Dabei sollte der erste Lichtstrahl des aufgehenden Sternes auf das Kultbild des Gottes im dunklen Sanctissimum des Tempels fallen. Von 21 Nissen bekannten Tempeln sind vier nach der Sonnenwende, zwei nach dem Sirius, zwei nach dem Canopus, zwei nach dem Arktur, einer nach dem Orion, drei nach dem Antares ausgerichtet. – Obwohl die W–O-Achse im Neuen Reich als ideale Forderung galt (Bonnet 556), war die Praxis viel unterschiedlicher: Von 43 Tempeln des Neuen Reiches bis

in die röm. Kaiserzeit sind nur fünf nach O u. 38 nach anderen H. (meistens nach N oder S) gerichtet (Nissen, Orientation 253f). Möglich wäre auch die Ausrichtung der Tempel im Neuen Reich zum Nil (Keßler 1214; Vitruv. 4, 5). – Die Tempel bei den Pyramiden befanden sich entweder in ihrem N oder O, den Eingang hatten sie aber immer nur im N, vielleicht ein Relikt der alten Vorstellungen vom N als Ort des Aufenthaltes der Toten unter den Sternen (Wilson aO. 56f; Bonnet 620).

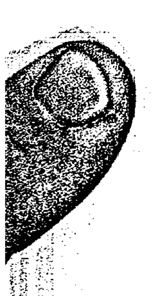
*2. Gebet.* Viele Tempel besaßen außerhalb auf leicht zu erreichenden Stellen Gebetsorte. Auch die Tore der Tempel dienten als Gebetsstellen (H. Brunner, Art. Gebet: LexÄg 2 [1977] 454). Die Gebetsrichtung wurde offensichtlich durch die jeweilige Lage von Tempel u. Gebetsort bestimmt. Bei der Sonnenaufgangsverehrung richtete man selbstverständlich das Gebet nach O (Dölger, Sol sal.[2] 32/4). So berichtet Apuleius, daß Priester u. Volk sich im Isistempel beim Sonnenaufgang nach O kehrten, um die Sonne zu begrüßen (met. 11, 20).

*3. Bestattung.* Die Frage nach der Ausrichtung der Toten ist eng mit zwei Möglichkeiten, der südl. u. östl., verbunden. So ist für die früheste Bestattung doppelte Ausrichtung der Gräber erwiesen: Bei der allgemeinen N–S-Achse der Gräber (d. h. nach dem Verlauf des Nil) liegt der Verstorbene in einigen Fällen in sog. Hockerstellung mit dem Kopf zum S (seltener N) auf der linken (seltener: rechten) Seite so, daß das Gesicht nach W blickt (so die ältesten Gräber: Kees, Totenglauben aO. 21f; Posener 71; D. Arnold, Art. Grab: LexÄg 2 [1977] 827; Kötting 370). Die weitverbreitete (obwohl nicht einzige) Vorstellung vom Totenreich plazierte es im W (Bonnet 867); auf dem W-Ufer des Nils lagen Nekropolen; dort war das Reich des Osiris, des Gottes der Toten. Das zeigt sich in Benennungen wie (der ‚schöne') ‚Westen' für die Totenwelt u. ‚Westliche' für die Toten (Kees, Totenglauben aO. 24f). – Später (zu Anfang der geschichtlichen Zeit) setzte sich allmählich die Erdbestattung mit Blickrichtung des Toten nach O durch. Schon im Alten Reich überwiegt diese O-Ausrichtung (Einfluß solarer Symbolik nach P. Behrens, Art. Hockerbestattung: LexÄg 2 [1977] 1227f), obwohl die alte westliche nie ganz verschwand (Bonnet 565; Kees, Totenglauben aO. 22/9). – Mit der Mumifizierung u. dem Aufkommen anthropomorpher Särge wurde die alte N–S-Achse der Leiche verändert, weil der Tote jetzt auf dem Rücken lag u. nach O blicken mußte (Bonnet 564; Kötting 370). – Die meisten ägypt. Pyramiden, besonders von der 5./6. Dynastie an, hatten einen ziemlich stabilen Raumplan der Bauelemente: Der Eingang war in der Regel im N (zu Abweichungen Z. Žába, L'orientation astronomique dans l'ancienne Égypte et la précession de l'axe du monde [Praha 1953] 11); die Grabkammer liegt an der westl. Seite, was auch der Richtung zum Totenreich entspricht; die Kultkammer ist nach O gerichtet (Nissen, Orientation 59). In der Konstruktion der Pyramiden spiegeln sich also drei Ausrichtungsprinzipien wider: stellare nördliche (der tote König wurde zu den unsterblichen Nordsternen gerechnet), chthonische westliche (die Lage der Grabkammer) u. solare östliche (die Lage der Kultkammer); Žába aO. 22. – Sogenannte Mastabas, weniger große Gräber aus der 3./10. Dynastie, hatten den Eingang fast immer im O, manchmal im N oder S, nie aber im W. Auf der westl. Seite der Mastabas befand sich eine Tür, die fest blockiert war. Nach dem Glauben der Ägypter konnte die Seele das Grab durch diese Tür verlassen, um das Totenreich zu erreichen (anders Kötting 368f).

*c. Indien u. Iran. 1. Indien.* Gewöhnlich betrachtet man den O als wichtigste ‚qiblische' H., die eine große Rolle im Kultus der Brahmanen spielte (Atkinson 85; Turchi 301; antike Quellen v. a. Lucian. salt. 17; Plin. n. h. 7, 22 u. a.). Über das Morgengebet zum O bei Indern H. Oldenberg, Die Religion des Veda[2] (1917) 432; Dölger, Sol sal.[2] 21/4. In der Sprache identifizierten die Inder den O mit der vorderen, den S mit der rechten u. den N mit der linken Seite (Tallqvist 127f; Velten 443). Jedoch ist die Ausrichtungspraxis der Inder vielschichtig u. variabel (Frothingham 433/48). So lokalisierte man das Totenreich im S, die Götterresidenz im O u. N. Die offizielle Hauptzeremonie des vedischen Indien, das Sonnenfest, zeigt die N-Ausrichtung der wichtigsten Kulthandlungen mit gleichzeitigen ostorientierten Elementen bei der Libation (ebd. 435/8). Die privaten Riten in Sutras beschreiben neben der N- u. O-Ausrichtung auch Zeremonien mit der Wendung zum Polarstern, die dem Kultus der Mandäer sehr ähnlich sind (s. u. Sp. 253) u. eine der Grundlagen der Entstehung der N-Ausrichtung sein könnten (Frothingham 439f). Dualität der Hauptrichtung

ist sogar darin zu erkennen, daß die nach O gerichteten Altäre so erbaut wurden, daß der Priester, der ihn baute, dabei gegen N blickte (ebd. 442; Golzio aO. 241). Auch die Tempel wurden in einem Quadrat errichtet, das die H. fixiert u. die O–W-Achse betont (ebd. 259). Indische Epen (Mahābhārata u. Rāmāyana) kennen die nördl. Gebirge (Meru, vgl. den Olymp der Griechen u. die Hochschätzung des N der Mandäer) als Götterwohnort, als Himmelstore. Die Zeremonien, die mit dem Tod verbunden waren, orientierten sich nach S, wo das Totenreich lag. – Nach den Architekturtraktaten ‚silpa sastra' des 5./7. Jh. hatte die altindische Baukunst auch ein Limitationssystem, das dem römischen sehr ähnlich war u. für die Stadtplanung eine strenge Ausrichtung nach H. vorsah; als Haupt-H. galt der O; vgl. W. Müller, Die heilige Stadt (1961) 115/27.

*2. Iran.* Für die alten Iraner war südl. Kultrichtung typisch, im S befand sich das Lichtreich u. Paradies, im Unterschied zum N, dem Ort böser Dämonen. Deshalb stand der iranische Hauptpriester (Zoti) bei rituellen Handlungen auf der nördl. Seite des zeremoniellen Platzes u. blickte nach S (Frothingham 73/6). Die Sprache aber bewahrte Spuren der östl. solaren Ausrichtung, so zB. zend. ‚pouru' bedeutet ‚vorne' u. O (sanskr. ‚purva'), ‚dashinā' ‚rechts' u. S (sanskr. ‚dakšīnā') usw. (ebd. 422; Tallqvist 121). Über die Gebetsostung der Perser, bei denen der Sonnenkult im Zentrum des religiösen Lebens stand, berichten auch Herodt. 7, 54 u. viel später Tert. apol. 16, 10 u. Procop. b. Pers. 1, 4, 20 (Dölger, Sol sal.$^2$ 24/6).



*II. AT u. Judentum.* Als Relikt alter Sonnenverehrung bei den Israeliten (Dtn. 4, 19; 17, 3/5; Hes. 8, 16; Job 31, 26/8) kann man die allgemeine Orientierung nach O betrachten, wobei die östl. Seite als ‚vordere' (im AT: qædæm/qādîm), die westl. als ‚hintere' (im AT: 'āḥôr), die südl. als ‚rechte' (im AT: yāmîn), die nördl. als ‚linke' (im AT: śᵉm'ol) bezeichnet wurden (s. zB. Hes. 16, 46: ‚Deine [d. h. Jerusalems] große Schwester ist Samaria mit ihren Töchtern, die dir zur Linken [d. h. zum N] wohnt, u. deine kleine Schwester ist Sodom mit ihren Töchtern, die zu deiner Rechten [d. h. zum S] wohnt'). Neben diesem, vom Blick nach O ausgehenden ‚System' gibt es ein zweites, das auf der geographischen Lage Kanaans basiert. Hier bezeichnen ‚Meer' bzw. ‚Wüste' (Negev) den W bzw. S, wofür auch ‚leuchtender Erdteil' (darôm) stehen kann. Der N ist durch den ‚Ausschau'-Berg (Safôn), vielleicht den im N Syriens nahe Ugarit gelegenen Gebel el-Aqra (mons Kasios; O. Eißfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios u. der Durchzug der Israeliten durch das Meer [1932]) benannt. Für den O gibt es in diesem System keine feste Bezeichnung. Wahrscheinlich wurde dafür ‚Sonnenaufgang' wie ‚Sonnenuntergang' für den W benutzt (G. Hölscher, Drei Erdkarten [1949] bes. 14f). Wie Gen. 13, 14 u. Hes. 42, 16/20 zeigen, konnten die Bezeichnungen beider ‚Systeme' ohnedies miteinander vermengt werden. – Der Ort des Paradieses (Gen. 2, 8), später des guten Engels mit dem Siegel des Herrn (Apc. 7, 2) charakterisieren den O als gute Himmelsgegend. Unter dem Einfluß der LXX, die Jer. 23, 5; Sach. 3, 8; 6, 12 sæmah (‚Sproß') mit ἀνατολή übersetzt, wurde der O möglicherweise auch zu einem messianischen Ort u. ἀνατολή, wie später im Christentum (u. Sp. 270), zu einem Messiasnamen. Allerdings weht von dort wie auch aus dem (gleichfalls glutbringenden) S der das Leben bedrohende heiße Glutwind (Jer. 4, 11; Gen. 41, 6 u. ö.; O. Nußbaum, Die Bewertung von rechts u. links in der röm. Liturgie: JbAC 5 [1962] 165), u. noch Apc. 16, 12 läßt die gottwidrigen Könige vom O ausgehen (s. u. Sp. 270). – Entsprechend seinem Konzept einer ‚glücklichen' rechten Seite in allen nordorientierten Kulturen vermutet Frothingham 422f, daß die östl. Ausrichtung die ursprüngliche nördliche zwar verdrängt, doch nicht ganz verschlungen habe. Die Zeugnisse dafür sind einige atl. Texte (Jes. 14, 13; Ps. 48 [47], 1/3; Job 37, 22; Hes. 1, 4), die den N (bzw. nördl. Gebirge, nördl. Teil Zions) mit dem Wohnort Jahwes verbinden. Bei den Belegen ist allerdings zu bedenken, ob nicht ‚der Name spn für den Gebel el-Aqra vom mythischen Begriff des himmlischen Ausschau- oder Spähortes herzuleiten ist, der von vornherein mit dem ruhenden Himmelspol identifiziert wurde u. daher die nördl. H. definierte' (H. Gese, Die Religionen Altsyriens: ders./M. Höfer/ K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer [1970] $57_{30}$), (irdische) Wohnstätten Jahwes wie zB. der Zionsberg mit dem Wohnsitz des Baal Safôn in einem Bild zusammenflossen (Ps. 47 [48], 3) oder (möglicherweise ursprünglich im N gelegene) Gottesberge schlechthin weiter dort lokalisiert wurden, obwohl dies von Palästina aus betrachtet nicht mehr zutraf (Jes. 14, 13/

5; Job 26, 7; Hes. 1, 4). Das verrät offensichtlich den Einfluß indo-babylonischer Vorstellungen von einem heiligen Gebirge als Sitz der Götter im N. – Andererseits gab es auch die Vorstellung vom N als dem Ausgangsort von Unheil u. Schrecken (Jer. 4, 6; 6, 1; Jes. 14, 13), was die bei vielen Völkern für diese H. üblichen Begriffe, wie Finsternis u. Kälte, widerspiegeln. In gewissem Sinne ambivalent ist auch der S. Von dort wehen die heißen Glutwinde (Lc. 12, 55), hier erscheint aber auch Jahwe u. wird von dort kommen (Dtn. 33, 2; Iudc. 5, 4; Hab. 3; Ps. 68 [67], 18; L. A. Snijders, L'orientation du temple de Jérusalem: OTStudiën 14 [1965] 219/21). – Dagegen gilt der W als heilsamer Ort. Nicht nur verspricht u. bringt der Wind aus dieser Richtung den lebenspendenden Regen (1 Reg. 18, 44f; Lc. 12, 54); wie die Ausrichtung des Tempels (s. u.) u. rabbinische Zeugnisse zeigen (bBaba Batra 25a; bSanhedrin 91b; Pirque R. Eliezer 6), ist hier auch der Ort der Gegenwart Gottes.

*a. Tempel.* Der um die Mitte des 10. Jh. vC. von König Salomo in Jerusalem als irdischer Wohnsitz Jahwes (G. E. Wright, The significance of the temple in the ancient near east: BiblicArch 7 [1944] 42f) erbaute Tempel (1 Reg. 5, 15/9), an dem im 7. Jh. vC. der Jahwekult zentralisiert wurde (Dtn. 12, 5f. 11. 13f; 16, 2), führte Traditionen des Heiligtums vorstaatlicher Zeit weiter u. war wie dieses (Ex. 26, 22 ,u. für die Rückseite nach W'; LXX καὶ ἐκ τῶν ὀπίσω ... κατὰ τὸ μέρος τὸ πρὸς θάλασσαν u. Vulg. ad occidentalem plagam tabernaculi ... post tergum) nach O ausgerichtet (Joseph. ant. Iud. 8, 64; Lit. bei Diebner, Tempel 153/66; zu syro-phönikischen Prototypen G. E. Wright: BiblicArch 4 [1941] 25/31). Da diesem Langhaus aber ungeachtet der Einwände von Snijders (aO. 214/34 mit Lit.) nach O eine Vorhalle mit den Säulen Jakin u. Boaz vorgelagert war, lag die Thronstätte Jahwes, das Allerheiligste, im W, so daß der amtierende Priester wie die Sonne von O nach W auf den Thron Gottes zuschritt (J. Maier, Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums: ANRW 2, 19, 1 [1979] 349). Auch die Beschreibung des Tempels Hes. 40/7 nennt die östl. Tempeltore zuerst (40, 6), läßt ,die Herrlichkeit des Herrn durch das Tor, das nach O liegt, hineinkommen' (43, 4) u. legt ,die vordere Seite des Tempels gegen O' (47, 1). Unsicher ist die theologische Deutung der Lage des Debir im W des Tempelhauses. K. Möhlenbrink erklärt sie mit dem ,günstigen Wind', der vom Meer her weht (Der Tempel Salomos [1932] 79/85; Kritik Diebner, Tempel 155f; Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem 1 [Leiden 1970] 253 u. Ungers Theorie der Ausrichtung nach den Windrichtungen in Babylonien). Nach J. Morgenstern (The King-God among the western semites and the meanings of Epiphanes: VetTest 10 [1960] 138/97) war der Salomo-Tempel für den Tag der Herbstäquinoktien, dem damaligen Neujahrsfest, nach Sonnenaufgang ausgerichtet, damit die ersten Sonnenstrahlen das Sanctuarium durch die östl. Tore erleuchten konnten (so schon F. J. Hollis, The sun-cult and the temple of Jerusalem [Oxford 1933] 87/100 u. a.; Überblick Diebner, Tempel $157_{38}$. $158_{51}$). Morgenstern aO. 188 verbindet damit ein ,solar concept' Jahwes, das er in zahlreichen atl. Stellen erkennt (Landsberger 182; Moreton 575/7 u. E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [1964] 79 zur ,jüd. Akzentuierung des O als soteriologischem u. epiphanem Ort'), dagegen nimmt Busink aO. 252/6 eine Ausrichtung zum Ölberg an, da dort schon in Davids Zeit eine Kultstätte bestanden habe.

*b. Synagoge.* Nach der deuteronomistischen Gesetzgebung (Dtn. 12, 5f) galt der Jerusalemer Tempel als alleiniger Wohnsitz Jahwes auf Erden. Die wahrscheinlich während des Exils entstandenen Synagogen (erste authentische Daten aus dem 3. Jh. vC.) breiteten sich auch nach Wiederherstellung des Salomonischen Tempels als Orte der Gemeindeversammlung zu Gebet, Toralesung u. Diskussion aus (über die Bedeutung der Synagogen G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era 1 [Cambridge, Mass. 1927] 281/307; Deichmann 27/9; J. Gutmann [Hrsg.], The synagogue. Studies in origins, archaeology and architecture [New York 1975]; ders. [Hrsg.], Ancient synagogues. The state of research [Ann Arbor 1981]), wohl weil es für immer weniger Juden möglich wurde, an den Festtagen Jerusalem zu besuchen (F. V. Filson, The significance of the temple in the ancient near east: BiblicArch 7 [1944] 78). Wahrscheinlich waren zunächst die Portale nach Jerusalem gerichtet, um das Gebet möglichst ungehindert in diese Richtung strömen zu lassen (Dan. 6, 11 u. das durch Rabbi Hiyya bar Abba überlieferte Verbot, in Räumen ohne Fenster zu beten: bBerakot 31a; 34b; Peterson, Bedeutung 2/4; Moreton 577). Später, im

Orient bald nach der Zerstörung des Tempels, in Palästina erst drei Jhh. später, zeigte die dem Eingang gegenüberliegende Wand nach Jerusalem (H. G. May, Synagogues in Palestine: BiblicArch 7 [1944] 12f; A.R. Seager, Ancient synagogue architecture. An overview: Gutmann, Synagogues aO. 39; zu den Ausnahmen der Synagogen, die nicht nach Jerusalem orientiert sind, ebd. 41 u. 107 Abb. 5; Editorial staff, Art. Mizrah: EncJud 12 [Jerus. 1972] 181), vermutlich weil so die betende Gemeinde weiter dorthin blicken u. zugleich die Vorderseite der Tora aus dieser Richtung auf die Versammelten schauen konnte (Tos. Megillah 4 [3], 21; Landsberger 182/93). Jedenfalls zeigt *Dura Europos, eine der ältesten bekannten Synagogen (aE. des 2. Jh. nC.), daß ,a worshipper entering the synagogue looked towards Jerusalem and saw in front of him the west wall and the shrine with the holy scripture' (M. Rostovtzeff, Dura Europos and its art [Oxford 1938] 106). – Zunächst wurde die Gebetsrichtung, wohl wie in frommen jüd. Häusern bis zur Gegenwart, durch ein ornamentales, mizrâh, ,O', genanntes Symbol bezeichnet (das natürlich nur westlich von Jerusalem nach O wies), später durch eine Nische, die sich zu einer Konche auswuchs, als aus dem beweglichen Behälter für die Torarollen der feststehende Tora-Schrein wurde (Peterson, Bedeutung 4f. 8; J. Gutmann, Early synagogue and jewish catacomb art and its relation to Christian art: ANRW 2, 21, 2 [1984] 1315). – Nach Wilkinson finden sich in den literarischen u. archäologischen Quellen neben dieser Ausrichtung nach Jerusalem noch Spuren zweier anderer Prinzipien: a) nach O, wenn eine Synagoge den Salomontempel nachahmen sollte (Tos. Megillah 4 [3], 22 u. das Verbot dieser Imitation bMenahot 109b), u. b) unabhängig von den geographischen Gegebenheiten das Gebet in Richtung Sonnenaufgang (was schon Hes. 8, 16 kritisiert; Art. Mizrah aO.).

*c. Gebet.* Beim Gebet im Tempel wandte sich jeder Jude zur Skinie, dem Sanctissimum (d.h. nach W; Dölger, Sol sal.² 189; Vogel, Orientation $4_3$; Wilkinson 18), in Jerusalem zum Tempel, in Palästina nach Jerusalem u. außerhalb Palästinas in Richtung Jerusalem (1 Reg. 8, 38/48, 9; S. W. Baron, A social and religious history of the Jews 1² [New York 1952] 213. 392). Eines der frühesten Zeugnisse dieses Brauches ist Dan. 6, 10f, wo erzählt wird, wie Daniel in seinem Zimmer durch die geöffneten Fenster, die in Richtung Jerusalem schauten, betet (Peterson, Bedeutung 1/3). Allmählich wurde diese Sitte zum Gesetz, bis hin zum Talmud (Berakot 4, 5f, 8bc; sehr ähnlich Tos. Berakot 3, 15f: ,Wer nördlich [d.h. von Jerusalem] steht, richtet sein Angesicht nach dem S, wer südlich steht, richtet sein Angesicht nach dem N, wer östlich steht, richtet sein Angesicht nach dem W, wer westlich steht, richtet sein Angesicht nach dem O. Und so betet ganz Israel, hingewandt nach einer Stätte'; Peterson, Bedeutung 4). So wurde die alte solare durch die relative Ausrichtung zum religiösen, politischen u. ethnischen Zentrum verdrängt. – Überbleibsel der solaren Ausrichtung mag die Sitte des Morgengebets in der Sekte der Essener sein (Joseph. b. Iud. 2, 128; vgl. 148): Sie richteten ein Morgengebet an die Sonne als das große Schöpfungswerk Gottes (Nissen, Orientation 394; Dölger, Sol sal.² 44/6. 166f; W. Grundmann, Tageslauf u. Lebenslauf des Israeliten: J. Leipoldt/W. Grundmann [Hrsg.], Umwelt des Urchristentums 1⁷ [1985] 214; ähnlich bei den Therapeuten: Philo vit. cont. 11. 27. 89). – Die Samaritaner hielten den Berg Garizim für Jahwes irdische Wohnstatt u. wandten sich beim Gebet in diese Richtung (Joh. 4, 20; Epiph. haer. 9, 2, 4/6 [GCS Epiph. 1, 199]; Rühle 780; Dölger, Sol sal.² 186/9; Turchi 302; H. G. Kippenberg, Garizim u. Synagoge = RGVV 30 [1971] 106f. 192).

*d. Bestattung.* Die Juden der Antike begruben ihre Toten; Kremation war sehr selten (W. H. Bonnet, Art. Death and disposal [Jewish]: ERE 4, 497). Für die prähistorische Zeit Palästinas stellt man die östl. Ausrichtung der Gräber mit dem Kopf im W fest (P. Karge, Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas u. Phöniziens [1918] 320. 521). Nissen, Orientation 70 notiert die bis in neueste Zeit erhaltene Sitte der Juden, die Toten mit dem Gesicht nach Jerusalem zu bestatten. Mehr als 1100 ausgegrabene Gräber der Qumrangemeinschaft sind in N–S-Richtung angelegt, vermutlich wegen der Bodenformation (Kötting 381f; R. Hachili/A. Killebrew, Jewish funerary customs during the second temple period: PalExplQuart 115 [1983] 126). Über ähnliche Ausrichtung der Patriarchengräber in Hebron berichtet Adamnanus im 7. Jh. (loc. sanct. 2, 9f, 3 [CCL 175, 209]). Über die östl. Ausrichtung der Dolmen um den Fluß Jordan Duhn 445/9. Im Allgemeinen

gab es jedoch keinerlei religiös begründete Ausrichtung der Gräber (D. R. Hillers/R. Kashani, Art. Burial: EncJud 4 [Jerus. 1972] 1515/23).

*III. Islam u. Mandäer. a. Islam.* Ähnlich wie die Israeliten fand auch Mohammed in Arabien die Verehrung der Sonne vor (antike Zeugnisse: Herodt. 3, 8; Strab. 16, 26; Philostorg. h. e. 3, 4 [GCS Philostorg. 32f]; Dölger, Sol sal.[2] 31. 185f), die er verbot (Koran 27, 24; 41, 37). Die anfängliche Gebetsrichtung nach Jerusalem, in enger Verbindung mit dem Judentum, wurde seit 624 nC. von Jerusalem nach Mekka umgelegt (Qibla), wo sich das nationale Heiligtum der Araber, die Ka'aba, befand (ebd. 2, 138/45; Dölger, Sol sal.[2] 186; K. A. C. Creswell, Early Muslim architecture 1, 1 [Oxford 1969] 11/3; C. Schedl: Memoria Jerusalem, Festschr. F. Sauer [Graz 1977] 185/204); zuerst war sie ein paganer Tempel mit dem Eingang im O. Während die älteste Moschee in Medina noch nach Jerusalem gerichtet war, wurden alle anderen nach Mekka orientiert; dabei war diese Richtung durch einen Miḥrāb, eine spezielle Gebetsnische, bezeichnet (Creswell aO. 147f); in diese Richtung sollten sich alle Muslime wenden, wo auch immer sie waren (Nissen, Orientation 70/8; zu Abweichungen von Moschee-Ausrichtungen F. E. Barmore: JournNearEastStud 44 [1985] 81/98). Die Muslime begraben ihre Toten auf der rechten Seite liegend mit dem Gesicht nach Mekka (Atkinson 85; A. J. Wensinck, Art. Kibla: EnzIsl 2 [1927] 1060).

*b. Mandäer.* Wie die heiligen Bücher (Sidra Rabba oder Ginza) der Mandäer zeigen, war ihre Kultrichtung der N, zum Polarstern hin orientiert, wo sich hinter hohen Bergen das Lichtreich u. der König des Lichtes befanden u. wohin sich die Mandäer beim Gebet wandten (Frothingham 423/5; K. Rudolph, Die Mandäer 2 [1961] 74). Die Gebetshäuser der Mandäer haben bis heute ihren Eingang auf der südl. Seite, so daß jeder Eintretende sich nach N wendet (ebd. 19). Auch bei anderen religiösen Handlungen, wie Taufe, ritueller Schlachtung u. Tempelweihe, wurde die N-Seite besonders berücksichtigt (ebd. 82. 224. 263. 297f. 306). Bei der Bestattung legte man die Leiche mit den Füßen u. mit dem Gesicht nach N (Frothingham aO. 425; Rudolph aO. 279).

*IV. Griechenland.* Auch Griechenland kennt die Vielfältigkeit der Möglichkeiten u. Prinzipien der Ausrichtung, die synchron in den Raumvorstellungen der Menschen koexistieren u. sich in Denkmälern der geistigen u. materiellen Kultur ausdrücken. – In der Forschung wird meist eine N-Qibla angenommen, bei der die rechte (= östl.) Seite als glückbringend, die linke (= westl.) Seite als unglückbringend galt (Frothingham 425/33; Tallqvist 122). Die Hauptstelle, die angeblich diese sakrale Richtung schon zu homerischer Zeit bezeugt, ist Il. 12, 239f, wo Hektor den wahrsagenden Flug der Vögel nicht beachten will, mögen die Vögel nach rechts fliegen, zur Sonne, oder nach links zum Dunkel der Nacht. Die Identifizierung der rechten Seite mit O (Plat. leg. 6, 760d) u. der linken mit W bei Auspizien soll auf N zeigen als auf die H., zu der sich der Priester wendet. Für eine Widerspiegelung der nördl. Ausrichtung hält man die Vorstellung von der Bewegung der himmlischen Körper von rechts nach links (Aristot. cael. 2, 2, 284b 6/5b 33; Joh. Stob. 1, 15, 6de [1, 147 W./H.]; Philo quaest. in Gen. 1, 7), was auch in der Kunst u. im Alltag zu spüren sei (Frothingham 427/32). Der Mythos von den nördl. *Hyperboreern, die im seligen Land der Unsterblichkeit lebten, woher auch Apollon als Kulturträger der Menschheit gekommen ist, bringt nach ebd. 432f zusätzliche Beweise der ursprünglichen nördl. Kultrichtung der Griechen. Diese Anschauung bestätigen auch die griech. Theorien über ein Ansteigen der Erde nach N, über die Existenz der hohen Gebirge im N Eurasiens u. Beobachtungen der Bewegung der Himmelskörper (H. Weber, Der hohe N: ZsDtUnterricht 17 [1903] 105/13; K. Nielsen, Remarques sur les noms grecs et latins des vents et des régions du ciel: ClassMed 7 [1945] 67f). – K. Miller, Mappae mundi. Die ältesten Weltkarten 6 (1898) 145 glaubt, daß die nördl. Richtung alle praktischen u. theoretischen Tätigkeiten (bes. in geographischer u. kartographischer Hinsicht von Homer bis zu byzantinischen Schriftstellern) bestimmte. Diese Meinung ist fest in der europäischen Wissenschaft verankert (Weber aO. 105f; H. Stürenberg, Relative Ortsbezeichnung. Zum geographischen Sprachgebrauch der Griechen u. Römer [1932] 23/31; Nielsen aO. 66/8; Kritik dieses Konzepts A. Podossinov: VestnDrevnIst 1979 nr. 1, 147/66; Castagnoli 62/9 über die südl. Ausrichtung eines Teiles der griech. Karten). – Doch müssen wir für Griechenland auch die Verbreitung der für alle Mittelmeerkulturen typischen ostorientierten Kultrich-

tung anerkennen, bei der die Seite des Sonnenaufgangs als heilige Haupt-H. bei den Kulthandlungen, der Tempel-Ausrichtung u. der Aufstellung der Antelioi (H. Herter: o. Bd. 13, 778f) wahrgenommen wurde (Atkinson 77; Sauer 826; Velten 447f; Turchi 302). Die oben zitierte Passage aus der Ilias (12, 239f) interpretiert J. Cuillandre wie folgt: aufgrund zahlreicher Texte sei bewiesen, daß ἠώς bei den homerischen Griechen nicht bloß den O, sondern die ganze Tageszeit bedeutete u. damit den Horizontsbogen vom O durch den S bis zum W, wie auch ζόφος den nördl. Bogen symbolisierte (La droite et la gauche dans les poèmes homériques [Rennes 1943] 186/219; F. Robert, L'orientation chez Homère: RevArch 21 [1944] 127/34). Demgemäß wandte sich der griech. Priester mit dem Gesicht zum O u. hatte, wie es auch in der Kultpraxis der meisten indoeuropäischen Völker der Fall war, den S zur Rechten, den N zur Linken u. den W hinter sich (Od. 13, 240f; Schol. T ad Il. 12, 239f [3, 384, 29f Erbse]; Empedocl.: Diels, Dox. 339, 8/10). – Frothingham 63 hält die nördl. H. für die grundlegende, erkennt jedoch auch andere Prinzipien einer Ausrichtung an: So betrachtet er die nördl. Ausrichtung als himmlische, die östl. als menschliche u. die westl. als chthonische, unterweltliche (ähnlich bei den Etruskern u. Römern; s. u. Sp. 265). Was die westl. Ausrichtung anbetrifft, so schreiben manche Texte solche Ausrichtungsprinzipien den kosmologischen Anschauungen der Pythagoreer zu (Achill. Tat. introd. in Arat. 28. 35 [62, 8; 72, 13/5 Maas]; Schol. Arat. 69 [352, 20/5 M.]; Analyse der Texte R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt [1910] 409 mit Anm. 8; Tallqvist 122). – Als ein auf die H. hin konzipiertes Bauwerk ist das Horologion des Andronikos in Athen (2. Hälfte 1. Jh. vC.) zu erwähnen, das auch Vitruv. 1, 6, 4 beschreibt: ein achteckiger Turm, an dem unter dem Gesims ein Fries mit Darstellungen der acht Winde angebracht ist, daher auch der Name ‚Turm der Winde'. Die Seiten des Oktogons sind genau nach den acht Windrichtungen angeordnet, so daß jede Windpersonifikation in ihrer Richtung liegt. Auf der Spitze trug das Horologion eine Wetterfahne, die die Windrichtung anzeigte; Sonnenuhren u. eine Wasseruhr im Inneren gaben die Zeit an (J. Travlos, Bildlex. zur Topographie des ant. Athen [1971] 281/8; J. V. Noble/D. J. de Solla Price, The water clock in the tower of the winds: AmJournArch 72 [1968] 345/55; J. v. Freeden, Οἰκία κυῤῥήστου. Studien zum sog. Turm der Winde in Athen [Roma 1983]).



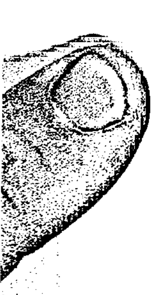
*a. Tempel.* Hauptseite des Tempels war die Eingangsfassade. Der Tempel war Residenz des Gottes, nicht, wie die Kirche der Christen, Versammlungsort der Gemeinde; die Gemeinde versammelte sich außerhalb des Tempels, innerhalb des Temenos, deshalb lag auch der Altar außen vor dem Eingang (L. Ziehn, Art. Altar I: o. Bd. 1, 319/21), dem der Priester den Rücken zuwandte. Das alles führte dazu, daß die Eingangsseite u. der Altar davor die Hauptelemente des Tempelkultes waren u. nach bestimmten H. orientiert wurden (Atkinson 77). – Nach Nissen, Orientation 110/259 hat die Mehrzahl der griech. Tempel (ca. 75%) Eingang u. Altar auf der östl. Seite mit unterschiedlicher Abweichung vom Aequinoktialpunkt nach N oder S. Die aufgehende Sonne, die durch den Eingang in den Tempel scheint (in der Regel der einzige Lichteinfall), sollte das Gottesbild beleuchten, das sich an (bzw. vor) der westl. Wand befand (Lucian. dom. 6; Doxiadis 1286); auch der Priester blickte bei Gebet u. Ritus nach O. Das alles bezeugt, daß die Grundlage der Ausrichtung der meisten griech. Tempel der solare Kultus war (Callim. hymn. in Apoll. 55). – Abweichungen vom astronomischen O werden gewöhnlich entweder durch die Notwendigkeit, den Tempel den landschaftlichen u. urbanistischen Bedingungen anzupassen, oder durch die Gleichgültigkeit der Erbauer gegenüber der strengen sakral-astronomischen Ausrichtung erklärt (Atkinson 78f; dagegen Herbert). Nach Nissen, Orientation 257f u. F. C. Penrose, On the results of the examination of the orientation of a number of Greek temples: ProcRoySocLondon 53 (1893) 379/84 orientierten sich die Achsen der meisten Tempel streng nach dem Punkt des Sonnenaufgangs am Tag der jeweiligen Feste; sie wurden also nach theologischen Prinzipien ausgewählt. Daraus folgt die Möglichkeit, aus der Kenntnis der Festkalender u. Tempelachsen die Daten der jeweiligen Tempelgründung zu bestimmen (Doxiadis 1286/9). Die vorwiegend östl. Ausrichtung erklärt sich dadurch, daß die meisten Festtage der Griechen auf die Periode von März bis Anfang Oktober fallen (Nissen, Orientation 257f; anders Atkinson 79; Doxiadis 1291/3 über die historischen, topographischen, ästhetischen u. technischen Bedingungen des Tempelbaus; Her-

bert). – Neben der solaren Ausrichtung existierte auch die astrale (oder stellare), die mit dem Auf- oder Untergang eines Sterns verbunden war (Nissen, Orientation 123/6; Penrose aO.). Besonders populär in der griech. Theologie waren die Zwillinge (Didymoi, *Dioskuren), d. h. Kastor u. Pollux, helle Sterne zweiter Größe. Mit der Ausrichtung nach diesen zwei Sternen erklärt Nissen, Orientation 123. 252. 256f die Achsen von sieben Tempeln zwischen 1000 u. 200 vC. (Apollon in Thera, Persephone in Lokroi, Amphiaraos in Oropos, Triptolemos in Eleusis, Kabiren in Samothrake, Apollon in Didyma, Hekate in Lagina). Er sieht in der stellaren Ausrichtung (allerdings weniger typisch für die Griechen) den Einfluß der astronomischen Wissenschaft des Alten Orients. – Außer der östl. Ausrichtung hatten ca. 25% der von Nissen untersuchten Tempel nördl., südl. u. westl. Ausrichtung (ebd. 247). Die Ausrichtung der Achse kann man nicht mit der Chronologie ihrer Entstehung erklären; geographisch gliedern sie sich folgendermaßen: Die Tempel des kontinentalen Griechenlands sind in der Regel nach O orientiert; auf den Inseln u. in Kleinasien sind drei Gruppen vertreten mit östl., südl. u. westl. Ausrichtung (unter letzteren die berühmten alten Tempel von Magnesia, Delos u. Samothrake); in Sizilien u. Italien sind die meisten griech. Tempel nach SO orientiert (ebd. 249f; Atkinson 77; Herbert $34_{11}$ hielt sie für ostorientiert). Die Tatsache, daß die westorientierten Tempel sich am häufigsten im östl. Teil der griech. Welt befinden, erklärte Nissen, Orientation 249/53 mit einer besonderen ‚asiatischen' Schule der Ausrichtung, die sich von der ‚europäischen' unterschied u. unter vorderasiatischem Einfluß stand. Dabei seien die Verehrung des O u. die östl. Gebetsrichtung in beiden Fällen unverändert geblieben (so auch Rühle 778f); der Unterschied sei nur darin zu erkennen, daß in der ‚europäischen' Schule der Priester mit dem Rücken zum Tempel stand u. das Gesicht zur aufgehenden Sonne wandte, in der ‚asiatischen' aber blickte er auf das von der Sonne beleuchtete Gottesbild. Eine theoretische Begründung der eingangsgewesteten Tempel ist bei Vitruv. 4, 5 erhalten (s. u. Sp. 267). Die westl. Ausrichtung mancher Tempel kann man auch durch den chthonischen Charakter der Götter erklären, denen der jeweilige Tempel gewidmet war (zB. Zeus Sosipolis in Magnesia, Pelopion u. Metroon in Olympia; Stengel, Kult.[3] 25). – Die nördl. u. südl. Ausrichtung der Tempel (ca. 10% der von Nissen erforschten) haben keine deutliche Begründung in den Schriftquellen. Nissen, Orientation 253f sieht in dieser Ausrichtung ausländischen Einfluß (hauptsächlich aus Ägypten, s. o. Sp. 244f). – Unterschiedliche Ausrichtung von Tempeln, die denselben Göttern gewidmet waren, könnte sich auch durch deren ausländische Herkunft erklären. Manchmal bewahrten sie ihre heimatliche Ausrichtung, manchmal aber nahmen sie die in der neuen Gegend vorherrschende Ausrichtung an. Besonders klar sieht man dies an den Tempeln des Apollon: zwei von ihnen sind nach N, zwei nach N–O, vier nach O, zwei nach S–O, zwei nach S, zwei nach W orientiert (ebd. 255; zum völlig nach H. u. Lichteinfall konzipierten Tempel des Apollo in Bassae F. A. Cooper, The temple of Apollo at Bassae: AmJournArch 72 [1968] 103/11). Sehr wahrscheinlich ist auch die westl. Ausrichtung des alten Artemistempels im kleinasiatischen Magnesia durch den Einfluß der asiatischen Kulte zu erklären (die übliche Ausrichtung von Tempeln der Artemis ist östlich; Atkinson 78). – Herbert hat versucht, die Ausrichtungsprinzipien nach der Chronologie zu verfolgen, u. kam zu dem Schluß, daß nur im 5. u. 4. Jh. O-Ausrichtung die Regel war, früher aber u. später die Anzahl der Ausnahmen so groß ist, daß O-Ausrichtung nicht als allgemeingültig für Griechenland zu aller Zeit angesehen werden kann.

*b. Gebet.* Die nördl. Ausrichtung gehörte vornehmlich zu den speziellen Handlungen der griech. Seher, während die traditionelle Haupt-H. für den Kult der Tempelpriester u. Betenden immer der O blieb, was der Sonnenverehrung der Griechen entspricht (Nissen, Templum 169; vgl. zB. die sehr lebhaft ausgedrückte solare Position Men. frg. 678 Koerte [Clem. Alex. protr. 6, 68, 4]: ‚Sonne, dich muß man anbeten als den höchsten Gott; durch dich ist es möglich, die anderen Götter zu schauen'; vgl. auch Plat. conv. 220d; Crat. 397cd; leg. 10, 887e; Plut. Pomp. 14, 4; Dion. Hal. ant. 1, 55, 2; Iambl. vit. Pyth. 35, 256 über die Gebetsostung bei den Pythagoreern); man glaubt jedoch, daß die Sonnenverehrung in Griechenland weniger bedeutend war als bei den Barbaren (O. Jessen, Art. Helios: PW 8, 1 [1912] 62f; Dölger, Sol sal.[2] 39/43. 149. 392; Herbert 31f). – Im allgemeinen

wandte man sich beim Gebet mit dem Gesicht in die Richtung, in der man den betreffenden Gott vermutete; im Tempel war es sein Kultbild (Herodt. 1, 31, 4; 9, 61, 3; Vitruv. 4, 9; Turchi 302). – Ein interessantes Zeugnis für die westl. Ausrichtung bei der Libation am Grab liefert Athen. dipnos. 9, 78; sie war zweifelsohne mit der Lokalisation des Totenreiches im W verbunden (Frothingham 432). Eben zum W als der chthonischen, mit Tod u. Übel verbundenen H. wandten sich die athenischen Priester, als sie die Verdammung des Alkibiades erklärten (Lys. or. 6, 51; W. Speyer: o. Bd. 7, 1202; vgl. den Ritus der Verfluchung Satans bei der christl. Taufe u. Sp. 272). Es ist bekannt, daß die Hauptgötter, um deren Unterstützung man sich bei der Verfluchung bemühte, Hermes Chthonios, Demeter, Persephone, *Hekate, Hades, die Erinyen u. andere Götter der Unterwelt, die χθόνιοι πάντες waren (Stengel, Kult.[3] 83).

*c. Magische Praktiken.* In magischen Praktiken spielen die H. ebenfalls eine große Rolle. So sollen die Zaubersprüche, wie sie uns in den Zauberpapyri des 4. bis 5. Jh. überliefert sind, in bestimmte Richtungen gesprochen werden, um wirksam zu sein. Besonders bevorzugt wurden die Richtungen des Sonnenaufgangs (PGM[2] IV 261. 930. 1098. 1930. 3175) u. Sonnenuntergangs (ebd. III 95; IV 435. 3184); aber auch die anderen H. wurden beachtet (der S ebd. II 80; IV 3180; der N ebd. IV 3184). Auch die Orte der *Epiklesen sollen zT. die H. berücksichtigen (Hopfner, OZ 1 § 836f; ders., Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 358f).



*d. Bestattung.* In Griechenland praktizierte man sowohl Inhumation (zB. in mykenischen Gräbern) als auch Kremation (beschrieben zB. Il. 7, 330/5). Bei der Inhumation lag die Leiche meist mit den Füßen nach W u. mit dem Kopf nach O. Obwohl man solche Ausrichtung in der archäologischen Literatur öfters mit östlich benennt, ist ihr Sinn ganz entgegengesetzt: Der Tote blickte nach dem W, wo nach verbreitetem Glauben der Tartaros, das Totenreich des Hades u. die Inseln der Seligen lagen (Il. 15, 191; 21, 56; 23, 51; Sophocl. Oed. rex 178; Anth. Pal. 7, 670); diese Ausrichtung ist typisch für alle Mittelmeerkulturen, obwohl sie nicht die einzige war (Kötting 376f). So lagen in fünf Gräbern auf der mykenischen Akropolis zwei Leichen mit den Füßen zum S u. andere (11 oder mehr) zum W; in Amyklai (heute Vaphio) lag ein Toter mit den Füßen nach dem O (Atkinson 79). Bemerkenswert ist die antike Erzählung über zwei Arten der Ausrichtung bei der Bestattung. Um nach der Eroberung von Salamis zu beweisen, daß die Athener mehr Rechte auf die Insel als die Megarer hatten, ließ Solon einige Gräber ausgraben u. bewies, daß die Toten athenischem Brauch gemäß nach O gerichtet waren (πρὸς ἀνατολὰς ἐστραμμένοι), während die Megarer eine umgekehrte Ausrichtung hatten (Diog. L. 1, 48; anscheinend widersprechende Beschreibung Plut. vit. Sol. 10, 4: die Megarer bestatten die Toten πρὸς ἕω βλέποντας [nach O blickend; kritisch zSt. Kötting 377]; wie auch Ael. var. hist. 5, 14: die Athener bestatten die Toten πρὸς δυσμὰς βλέποντας [nach W blickend]; vgl. ebd. 7, 19 zu Diog. L. 1, 48: Solon zeigte die toten Athener πρὸς δύσιν κειμένους [nach W liegend]). Einige Forscher sehen hier die Widerspiegelung zweier Ausrichtungen, einer ionischen u. einer dorischen (so schon K. O. Müller, Die Dorier [1824] 1, 288; 2, 398) bzw. der südlichen u. nördlichen (Frothingham 426f; Atkinson 79). Auf den ersten Blick scheinen zwei der Quellen sich zu widersprechen: Nach Diogenes L. waren es die Athener, die ihre Toten mit dem Kopf zum O begruben, nach Plutarch aber die Megarer. Doch läßt sich dieser Widerspruch mit der Annahme beseitigen, daß einmal die Lage des Kopfes u. einmal die Blickrichtung des Toten gemeint ist. Diese Unbestimmtheit gibt es auch in der modernen archäologischen Terminologie (Atkinson 74). I. v. Müller, Die griech. Privataltertümer = HdbAltWiss[2] 4, 1, 2 (1893) 221 meint, daß man in Athen die Toten mit den Füßen nach O legte u. es in Megara umgekehrt war (anders D. Kurtz/J. Boardman, Greek burial customs [London 1971] 194). Unklarheit der Angaben der antiken Quellen u. archäologische Materialien gestatten keinen eindeutigen Schluß (Kötting 377. 389; A. Mau, Art. Bestattung: PW 3, 1 [1897] 344; Dölger, Sol sal.[2] 265f; Kurtz/Boardman aO. 54. 56. 71. 194f). – Neben den Vorstellungen vom Totenreich im W muß man auch die Lehre erwähnen, die Plato (vielleicht aus pythagoreischen Quellen) wiedergibt, nämlich daß die Seelen der Gerechten nach dem Tod ‚rechts u. hinauf durch den Himmel' (εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ), die Seelen der Sünder aber nach ‚links u. hinunter' (εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω) wandern (Plat. resp. 10, 614c; Dölger, Sonne 41; rechts = östl. auch Plat. leg. 6, 760d).

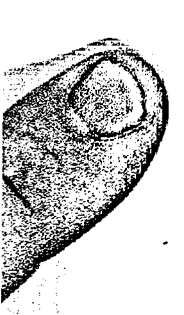
*V. Etrusker u. Rom.* Eine große Rolle im röm. bürgerlichen u. religiösen Leben spielten die Auguren (Cic. leg. 2, 20: interpretes Iovis optimi maximi). Auguren stützten sich bei ihren Handlungen auf Auspizien u. Beobachtungen anderer Himmelserscheinungen, die im Rahmen des speziell dafür vom Priester begrenzten Raumes am Himmel u. auf der Erde, der templum hieß, stattfanden. Diese templa wurden sorgfältig orientiert. Daher stammt die Bedeutung, die man in Rom der Ausrichtung als Grundbedingung aller Ritualhandlungen beilegte (Frothingham 59f; F. Müller, Art. Augurium: o. Bd. 1, 975/81; J. Linderski, The augural law: ANRW 2, 16, 3 [1986] 2256/96). Dieselben Ausrichtungsprinzipien galten für Gründung, Planierung u. Aufbau von Städten u. Siedlungen, für die Feldmessung usw. – Das röm. System der Kultrichtung hat vieles gemeinsam mit dem aus römischen Quellen bekannten der Etrusker, doch bleiben viele Fragen ungeklärt, zB. diejenige, wie konsequent u. präzis die Römer die etruskische Divinationslehre übernommen haben (Cic. div. 1, 3). Orientierten sie sich wie die Etrusker, oder hatten sie anfänglich ihre eigene Ausrichtung, die später von der etruskischen verdrängt wurde? Gab es überhaupt eine einheitliche Kultrichtung? (Über den babylonisch-assyrischen Einfluß auf etruskische Astrologie u. Wahrsagung Jastrow aO. [o. Sp. 242] 2 [1912] 742/4. 800f; J. P. Brown, The templum and the saeculum. Sacred space and time in Israel and Etruria: ZAW 98 [1986] 417/24). Die zugänglichen Quellen (zahlreicher als für Griechenland) geben auf den ersten Blick ein widersprüchliches Bild. Frothingham 62 hat folgende Erklärung angeboten: Die verschiedenen Ausrichtungen wurden in den verschiedenen Bereichen gebraucht, die südliche für die himmlische Sphäre, die östliche für die irdische u. die westliche für die unterirdische. Diese Meinung gründet sich auf Varro ling. 7, 6: templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra. Bei dem Aufbau des großen ‚himmlischen' templum für die Beobachtung der Blitze (W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1121f; J. ter Vrugt-Lentz, Art. Haruspex: o. Bd. 13, 654) u. des Vogelflugs teilte man den ganzen Raum in vier Teile; dabei galt der S als vordere H. (Varro ling. 7, 7: eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem; Cic. div. 1, 31 [mit Komm. von A. S. Pease zSt.]; Festus s. v. posticum [244 Lindsay]; s. v. posticam lineam [262 L.]; Dion. Hal. ant. 2, 5; 3, 70). Die Römer teilten den Himmel in vier Bereiche, die Etrusker in 16 (Cic. div. 2, 42 [mit Komm. von Pease zSt.]; Plin. n. h. 2, 142f; Serv. Aen. 8, 427). Die Verteilung der Götter nach 16 himmlischen Regionen ist bei Martian. Cap. 1, 45/61 erhalten (über die Bedeutung dieser Verteilung C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. der Bronzeleber von Piacenza = RGVV 3, 1 [1906]; Nissen, Orientation 270/7; S. Weinstock, Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans: JournRomStud 36 [1947] 101/29; ter Vrugt-Lentz aO. 653). Templum ist also der Raum am Himmel u. auf der Erde, der vom Augur begrenzt u. für Auspizien u. andere Beobachtungen bestimmt wurde. Neben der südl. Ausrichtung dieses templum (vgl. auch Plut. vit. Num. 7, 5) berichten manche Quellen auch über die Augur-Ausrichtung nach dem O (Dion. Hal. ant. 2, 5; Serv. Aen. 2, 693; Isid. orig. 15, 4, 7). Nach Liv. 1, 18, 7f schaute der Augur bei der Inauguration Numas nach O, so die O–W-Linie festlegend, daß die Gebiete rechts nach S, die Gebiete links nach N lagen, obwohl Numa selbst mit dem Gesicht zum S gewandt (ad meridiem versus) neben dem Augur saß (zSt. Linderski aO. 2280). Cuillandre aO. (o. Sp. 255) 221. 332/5 sieht hier O-Ausrichtung, die mit der griech. u. indo-europäischen übereinstimmt, während die südl. Kultrichtung das Erbe der etruskischen Auguralpraxis wäre (so auch Tallqvist 128); für H. J. Rose, The inauguration of Numa: JournRomStud 13 (1923) 89f, der in S-Ausrichtung die ‚native' italische (Terramare) Kultrichtung sieht, ist die O-Ausrichtung ein Erbe der Villanovakultur u. durch sie der Kelten. Gemäß seiner Theorie der S-Ausrichtung der Römer schreibt Frothingham 192/4 Livius (oder seinem Interpolator) Vermischung zweier verschiedener Zeremonien zu, anderen Quellen die Unkenntnis alter röm. Gebräuche u. Übernahme der griech. Ausrichtungstradition (kritisch S. Weinstock, Templum: RömMitt 47 [1932] $115_1$). Dazu sagte schon Wissowa, Rel.[2] 525, daß ‚wahrscheinlich die Art der Aufstellung ganz in das Belieben des Augurs gestellt war, nur, daß er in seiner Spruchformel genau bezeichnen mußte, was für ihn als vorn, hinten, links u. rechts zu gelten habe'

(Weinstock, Martianus Capella aO. $123_{136}$ betrachtet die südl. Kultrichtung der Römer als Folge des etruskischen Einflusses, die östliche aber des griechischen). – Theologische Grundlagen der röm. Staatsinstitutionen lassen sich darin sehen, daß sogar die Orte, an denen Staatshandlungen vorgenommen werden, inauguriert sein sollten. So konnte ein Senatsbeschluß nur in einem templum gefaßt werden (zB. Gell. 14, 7, 7 mit dem Hinweis auf Varro; Liv. 1, 30, 2; 26, 31, 11. 33, 4; Cic. Mil. 90; Serv. Aen. 1, 446; 11, 235 u. ö.). Als templum wurde der Ort angenommen, an dem eine Volksversammlung stattfand, u. die Stadt selbst war ‚augusto augurio' gegründet (Nissen, Templum 6f; ders., Orientation 269). – Die Ausrichtungsprinzipien des templum, die für die allgemeinen staatlichen Kulthandlungen charakteristisch waren, galten für viele Gebiete des Lebens: so wurden Städte u. Ansiedlungen, castra u. Weinberge durch Kardo u. Decumanus auf dieselbe Weise in vier Teile wie das himmlische templum gegliedert (Frothingham 196; A. J. Pfiffig, Religio Etrusca [Graz 1975] 112 sieht keinen Zusammenhang zwischen Auguraltemplum u. Limitation). Aus den Schriften der röm. Feldmesser (agrimensores u. gromatici) kennen wir die Vorstellung, daß Jupiter selbst die Limitation einführte (Gromatici veteres 1, 350 Blume/Lachmann/Rudorff). Das aus der Kaiserzeit überlieferte Corpus der Feldmesser beschreibt das Limitationssystem, das ihrer Meinung nach aus Etrurien, von etruskischen haruspices stammte (Frontin. grom.: ebd. 1, 27; ähnlich Hygin. lim. grom.: ebd. 166; Dolab.: ebd. 303; über die etruskischen Anfänge der Zenturiation O. A. W. Dilke, The Roman land surveyors. An introduction to the Agrimensores [Newton Abbot 1971] 33f). Die Hauptachse (decumanus) wurde in der Regel von O nach W, die Querachse (Kardo) von S nach N gelegt (zum Vorgang M. Albrecht, Astronomische Orientierungen in der röm. Geodäsie: Weltall 5, 4 [1904] 53/63). Indem sich beide im rechten Winkel kreuzten, bildeten sie das Koordinationssystem der Limitation (in der Tat sind nach archäologischen Funden die meisten etruskischen Siedlungen streng nach N–S- u. O–W-Achsen orientiert; R. Bloch, L'état actuel des études étruscologiques: ANRW 1, 1 [1972] 20). – Wie in der Frage nach dem ‚himmlischen' templum, gab es unter den Gromatikern keine Einigkeit hinsichtlich der Ausrichtung in der Limitation. So beschreibt Frontin. grom.: 1, 27f B./L./R. Varro folgend, der die Erfindung der Limitation den Etruskern zuschreibt, den W als Kultrichtung der etruskischen haruspices (so auch Hygin. lim. grom.: ebd. 1, 166). Nissen, Templum 13f schreibt diese Kultrichtung auch den röm. Gromatikern zu, obwohl Frontin über solche Ausrichtung nur bei den Etruskern spricht. Hygin nennt die westl. Ausrichtung antiqua consuetudo, nach der früher auch die Tempel orientiert wurden; später aber sei diese religiöse Ausrichtung durch die östliche abgelöst worden u. dasselbe habe auch die Limitation betroffen (lim. grom.: 1, 169f B./L./R.; Festus s. v. posticam lineam [262 Lindsay]). Während Nissen, Templum 14 die Richtigkeit dieser Behauptung bezweifelt, sieht Frothingham 196/201 im Wechsel der westl. auf die östl. Kultrichtung den allmählich steigenden Einfluß des solaren Kults im Unterschied zu alten chthonischen Kulten (O. Thulin, Etruskische Disziplin 3 [Göteborg 1909] 28 zur westl. Ausrichtung der etruskischen Limitation, während ihre Tempel- u. Augural-Ausrichtung südlich war). Die Polemik der Gromatiker (bes. Hygins) bezeugt jedoch, daß die röm. Feldmesser den decumanus in der Regel nach dem Sonnenaufgang bestimmten, dann ihn nach dem W verlängerten u. quer zu ihm den Kardo festlegten, d. h. die östl. Ausrichtung dominierte. Das zeigt auch die Lage der Militärlager u. einiger Städte, die nach denselben Ausrichtungsprinzipien limitiert wurden (Nissen, Templum 23/100; Dilke aO. 56/8. 86; aber W. Barthel, Röm. Limitation in der Provinz Africa: BonnJbb 120 [1911] 39/126 sieht S-Ausrichtung als reale Praxis der röm. Agrimensoren). So wurde Pompei nach Beobachtungen Nissens (Templum 166f) am Tag des Sommersolstitiums gegründet, an dem einmal im Jahr die Sonne in die Nolaner Straße scheint, die wahrscheinlich der Decumanus der Stadt war. Auch röm. Kataster wurden nach den H. ausgerichtet, so zB. der Kataster von Orange (Dilke aO. 163/77) oder Kataster in Belgien (F. Jacques/J.-C. Pierre: Revue du Nord 63 [1981] 904f). Über die Rücksicht auf die H. bei der Anlage von Wohnbauten schreibt bereits Vitruv. 6, 4. Viele Texte beweisen, daß die Römer den Sonnenaufgang als heilige Gebetsrichtung (s. u. Sp. 268) u. als Zeitpunkt für Auspizien u. Augurien betrachtet haben (Dion. Hal. ant. 1, 86; 2, 5; Festus s. v. praetor [276 L.]; Enn.

ann. 92/4 Vahlen: Cic. div. 1, 108). – Die westl. Ausrichtung konnte in den Zeremonien bewahrt werden, die mit Verehrung der Toten u. der Unterweltsgötter verbunden waren (Frothingham 200). – Bemerkenswert ist, daß in der Augurallehre positive Bedeutung den Blitzen der nördl. (linken) Seite zugeschrieben wird, weil der N höher u. dem Wohnsitz Jupiters näher sei (Serv. Aen. 2, 693). Das hängt offensichtlich mit den etruskischen Vorstellungen vom N als Wohnort der Götter zusammen (Varro: Festus s. v. sinistrae aves [454 L.]; Joh. Lyd. mens. 4, 2; über die Bedeutung der nördl. H. bei Etruskern u. den evtl. Einfluß der oriental. Ausrichtungsprinzipien auf das etruskische System der Ausrichtung Weinstock, Martianus Capella aO. [o. Sp. 262] 122/5; auch Plut. quaest. Rom. 78, 282 E: für den, der nach O schaut, ist der N auf der linken Seite; einige meinen jedoch, der N sei die rechte oder obere Seite des Universums). Im ganzen schätzte man die W–N-Teile des Himmels für besonders ungünstig (Plin. n. h. 2, 143; ter Vrugt-Lentz aO. [o. Sp. 261] 654).

*a. Tempel.* Die Tempel der Etrusker befanden sich nach archäologischen Befunden im nördl. Teil der Siedlungen (Bloch aO.). Im allgemeinen geht die Achse dieser Tempel (die als Götterwohnungen galten) vom N nach S mit Fassade u. Eingang auf der südl. Seite. Die Abweichungen von dieser Achse (hauptsächlich zum N–W) erklärt man durch die Ausrichtung des Tempels zu dem Himmelssektor, wo, nach etruskischer Lehre, der Gott wohnte, dem dieser Tempel gewidmet war (R. Enking, Zur Orientierung der etruskischen Tempel: StudEtr 25 [1957] 541/4 mit Untersuchung von 120 Tempelgrundrissen; Pfiffig aO. 59; A. Boethius/J. B. Ward-Perkins, Etruscan and Roman architecture [Harmondsworth 1970] 55). Einen Zusammenhang zwischen der Tempel-Ausrichtung u. derjenigen des berühmten Lebermodells aus Piacenza hat M. Pallotino entdeckt (Deorum sedes: Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni 3 [Milano 1956] 232/4): Der Priester, der vor dem Altar stand, auf dem die Leber des Opfertieres lag, sollte das Lebermodell so vor sich halten, daß die N–W-Seite zum Tempel gewandt war (über die nördl. Ausrichtung der Modelle u. ihren Zusammenhang mit den Haruspizien A. Grenier, L'orientation du foie de Plaisance: Latom 5 [1946] 293/8; einen Bezug zu Lehmlebern aus Babylon sieht J. P. Brown aO. [o. Sp. 261] 425; ter Vrugt-Lentz aO. 656 f). Genau diese Richtung hat die Achse der meisten etruskischen Tempel. Die N-Lokalisation der wichtigsten etruskischen Götter ist vielleicht dadurch zu erklären, daß sich gerade in dieser Gegend Etruriens Gebirge befanden (Serv. Verg. Aen. 2, 693). – Die Gründung des Dianatempels auf dem Aventin in Rom wird Servius Tullius (6. Jh. vC.) zugeschrieben, der ihn nach dem Muster des berühmten Tempels der Diana von Ephesos gebaut haben soll (A. K. Michels: o. Bd. 3, 963). Die südl. Ausrichtung des Jupitertempels auf dem Kapitol (Einweihung iJ. 509 vC.) wird gewöhnlich mit etruskischem Einfluß erklärt (Nissen, Orientation 278 f; Turchi 301). Nissen, Orientation 279 sieht in der S-Ausrichtung mancher röm. Tempel eine ägypt. Tradition, die durch Etrusker den Römern vermittelt wurde. Nach allgemeiner Meinung haben die Römer ihre Tempel (bzw. Altäre) jedoch nicht orientiert (Atkinson 79; nach J. E. Stambaugh, The functions of Roman temples: ANRW 2, 16, 1 [1978] 563 f scheinen in Rom die frühesten Tempel südorientiert zu sein, die späteren nach O, W oder N, je nachdem, wo sich das freie Sichtfeld für den Augur befand, der vor dem Tempel stand). Die Analyse der 33 röm. u. 34 italischen Tempel, die Nissen, Orientation 315 unternommen hat, scheint die Behauptung zu bekräftigen; denn sechs röm. Tempel haben N-Front, acht O-Front, zehn S-Front, neun W-Front. Das erklärt sich wahrscheinlich dadurch, daß in Rom ausländische Einflüsse (aus Griechenland, Ägypten, Asien) immer sehr stark waren (Doxiadis 1293). Bemerkenswert ist aber, daß zwei runde Tempel in Rom, die die bedeutendsten u. ältesten sind, nämlich Vesta- u. Mater Matuta-Tempel, nach O orientiert sind. Bei der großen Anzahl ganz unterschiedlich orientierter Tempel kann man die S–O-Ausrichtung nicht als herrschende Tendenz ansprechen (Atkinson 80; Doxiadis 1290 sieht dagegen eine Bevorzugung der N–S-Achse). Nissen, Orientation 317/20 versuchte, die Augurallehre mit der Lage der Tempelachse zu verbinden, u. stellte die Liste der Götter, die bei Martian. Cap. 1, 45/61 nach 16 Himmelsregionen verteilt werden, mit der Ausrichtung der Tempel zusammen, deren göttliche Inhaber uns bekannt sind. Von 18 solcher Tempel sind sechs den Göttern gewidmet, die auch in der Liste des Martianus Capella genannt sind; davon befinden sich fünf

Götter gerade in den Sektoren des himmlischen Horizontes, wohin auch die Achsen der entsprechenden Tempel ausgerichtet sind. – Fast alle röm. Tempel, die außerhalb Italiens gebaut wurden, orientieren sich nach dem O, wahrscheinlich, um sich den lokalen Bedingungen anzupassen (Atkinson 80). Die Äußerungen der röm. Schriftsteller über die Tempel-Ausrichtung sind widersprüchlich. Frontin (grom.: 1, 28 B./L./R.) u. Hygin (grom.: ebd. 169) teilen mit, daß die Architekten der alten Zeit die W-Ausrichtung als die richtige betrachtet hätten. Unter diesen ‚architecti' versteht man gewöhnlich Vitruv, der die westl. Ausrichtung damit begründete, daß die Opfernden oder die Gottesdienstteilnehmer auf diese Weise zugleich zum O u. auf das Götterbild schauen (4, 5; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 43, 6f; Dölger, Sol sal.² 144/6). Hygin fügt hinzu, daß diese Ausrichtung später in die östliche geändert wurde (Plut. vit. Num. 14, 8: da die Tempel nach O orientiert waren, stand der Beter mit dem Rücken zum Sonnenaufgang; Plutarch spricht hier über Rom u. Numa, nach S. Ferri, Vitruvio. Architectura [Roma 1960] 170 meinte er ‚un tempio di tipo greco'). Die Frage, woher Vitruv seine Informationen über die westl. Ausrichtung der Tempel entlehnte, bleibt unklar (Nissen, Templum 174f; Ferri aO. 169/72). Die Praxis bestätigt keine dieser Vermutungen. Die Tempel in Rom orientierten sich nicht nur nach W oder O, sondern auch nach allen anderen H. – Die gallo-röm. Umgangstempel in Germanien scheinen für die Eingänge östliche u. südliche Richtungen zu bevorzugen (vgl. die von der Autorin nicht ausgewertete Tabelle bei A. B. Follmann-Schulz, Die röm. Tempelanlagen in der Provinz Germania inferior: ANRW 2, 18, 1 [1986] 684f Tab. 4), obwohl der Zentralbau selbst nicht gerichtet ist. In der Ausrichtung der Mithräen ist jedoch die Absicht zu erkennen, die H. als Bezugspunkte zu wählen. Zwar gibt es auch hier keine einheitliche Ausrichtung, aber die Masse der Kulträume hat das Kultbild im W, so daß es nach O blickte (L. A. Campbell, Mithraic iconography and ideology [Leiden 1968] 50/5; M. J. Vermaseren, Mithriaca 1 [ebd. 1971] 3; 2 [1974] 6; 3 [1982] 45/7; R. Merkelbach, Mithras [1984] 134). Problematischer erweist sich dagegen die Ausrichtung der Abbildungen des Tierkreises innerhalb einiger Mithräen (Campbell aO. 74/82), wiewohl einige der Kulthöhlen durch ihre Ausschmückung mit Tierkreis oder Sternen den Kosmos verbildlichen sollen (ebd. 49; Vermaseren aO. 1, 3), diese aber nicht nach den H. ausrichten.



*b. Ehrenmonumente.* Auch Kultstatuen, die sich außerhalb von Tempeln befanden, wurden nach O ausgerichtet; dies berichten Cicero, Sueton u. Cassius Dio (Dölger, Sol sal.² 393f). Das eherne Standbild Konstantins in Kpel führt diese Tradition fort (ebd. 66f). Es war nach O gewandt (πρὸς ἀνατολὰς ἀπέστραπτο: Anna Comn. 12, 4, 5 [3, 66 Leib]) u. wurde als Ἀνήλιος ἢ Ἀνθήλιος (ebd.) bezeichnet (I. Karayannopulos, Konstantin d. Gr. u. der Kaiserkult: Historia 5 [1956] 341/57 bzw.: A. Wlosok [Hrsg.], Röm. Kaiserkult = WdF 372 [1978] 485/508, bes. 499). Darstellungen von Sol u. Luna an imperialen Monumenten verdeutlichen die kosmische Dimension des Geschehens. So finden sich am Bogen in Orange, wie später auch am Konstantinsbogen in Rom, Sol an der östl. Schmalseite u. Luna an der westl. (in Orange zu ergänzen; H. P. L'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] 162/5. 174/81).

*c. Gebet.* Beim Gebet zu Jupiter wandte man sich in Rom nach der Richtung, in der sich sein kapitolinischer Tempel befand (Liv. 6, 20), der von vielen Punkten Roms aus zu sehen war. Beim Gebet bei bestimmten Tempeln u. an bestimmte Götter war offensichtlich die Gebetsrichtung durch die Position der Betenden vorbestimmt (Dölger, Sol sal.² 56). Aber die verbreitetste Gebets-H. war O (Nissen, Templum 168/70; ders., Orientation 261f; Atkinson 79; Turchi 302); darüber berichten zahlreiche Texte; so betet Aeneas spectans orientia solis lumina (Verg. Aen. 8, 67f), schließen Aeneas u. Latinus ihr Bündnis ad surgentem conversi lumina solem (ebd. 12, 172f). Servius bemerkt zu dieser Stelle, daß Vergil nicht den augenblicklichen Sonnenaufgang meint, sondern auf die Gewohnheit anspielt, daß der Beter sich nach O wendet, Serv. Verg. Aen. 12, 172f; ähnlich Ovid. fast. 4, 777f; Val. Flacc. 3, 437f; Paneg. Lat. 12, 3, 2; nach Plut. vit. Pomp. 14, 4 sagte Pompeius, daß ‚mehr Menschen die aufgehende Sonne verehren als die untergehende' (weitere Stellen bei G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 [1909] 197f; Dölger, Sol sal.² 50/2. 392). Sogar die westl. Ausrichtung der Tempel bei Vitruv. 4, 5 setzte die Richtung des Priesters bzw. des Betenden zum O voraus (Dölger, Sol sal.² 51 über Gebetsrich-

tung des Magisters der Arvalbrüder vor dem Tempel der Concordia). Mit dem Sonnenlauf ist auch die von vielen Quellen bezeugte Bewegung des Betenden von O über S zum W verbunden, ein Brauch, der den Griechen unbekannt war (Plut. vit. Num. 14, 4; vit. Marc. 6, 11f; vit. Cam. 5, 7/9; Plin. n. h. 28, 25; Plaut. Curc. 70; Lucret. 5, 1199; Liv. 5, 21, 16; Dion. Hal. ant. 12, 16, 4; Suet. vit. Vit. 2, 5; Val. Flacc. 8, 246; ausführlicher Dölger, Sol sal.[2] 17. 57f; Nissen, Tempel 170f; ders., Orientation 262/4; Rose aO. [o. Sp. 262] 85f).

*d. Bestattung.* In Rom waren sowohl Inhumation als auch Kremation verbreitet (Cic. leg. 2, 56f; Plin. n. h. 7, 187; H. Müller-Karpe, Zur Stadtwerdung Roms [1962] 37. 39. 75; J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world [London 1971] 39/42). Die westl. H. identifizierten auch die Römer (über griech. Einfluß F. Cumont, Afterlife in Roman paganism[2] [New York 1959] 5) mit dem Totenreich (zB. Lact. inst. 1, 11, 31: Die Herrschaft über den O, aus dem das Licht kommt u. der erhabener ist, war dem Jupiter zuteil, die Herrschaft über den W, der Region des Sonnenuntergangs, dem Pluto; Dölger, Sonne 45). – Irgendwo jenseits des Meeres im extremen W befanden sich nach etruskischem Glauben Inseln der Seligen (Toynbee aO. 38). Nach Duhn 444 u. Kötting 389f gab es im röm. (wie auch im griech.) Bereich keine allgemeine, religiös begründete Ausrichtung der Gräber.

*B. Christlich. I. Allgemein.* Anders als die meisten heidn. Religionen kennt das Christentum keine bestimmte Lokalisierung Gottes. Überwunden hat es auch die Vorstellung vom Tempel als Gottes Wohnsitz (Act. 7, 48; vgl. 17, 24; 1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 9, 24; Joh. 4, 21; ähnlich schon Philo somn. 1, 149; sobr. 62f). Wenn Gott Geist oder, wie für Paulus, des Menschen Leib Tempel Gottes ist, erübrigt sich damit jegliche Festlegung kultisch-räumlicher Art (O. Michel, Art. ναός: ThWbNT 4 [1942] 887/9). Dennoch brauchte auch das Christentum im Verlauf seiner Ausbreitung gewisse Richtlinien zur Vereinheitlichung u. Sanktionierung seiner Riten, so auch eine Kultrichtung. Das wurde der O, einmal auf Grund seiner allgemeinen Lebensbedeutung (PsIustin. quaest. et resp. 118 [3, 2, 192f Otto]: der O nach menschlichem Urteil von allen Gegenden der Schöpfung am meisten geschätzt), zum anderen sicher unter paganem (Dölger, Sol sal.[2] 198), nach einigen auch unter frühjüdischem Einfluß (Dinkler aO. [o. Sp. 250] 79; Wilkinson 26). Die östl. Kultrichtung der Christen wirkt in der Kirchen- u. Graborientierung (s. Sp. 277/84) ebenso wie in Gebetsrichtung u. anderen Kulthandlungen (s. Sp. 272f). Dabei handeln die Kirchen homogen u. folgerichtig. Ausgeschieden, ja bekämpft werden mußte die eingewurzelte solare Deutung, an ihre Stelle eine neue treten (s. u. Sp. 273; vgl. die Antwort des PsAthanasius auf die Frage: ,Warum wir Christen gegen O beten?' [quaest. ad Ant. 37 (PG 28, 617 D/619 B)], wo unterschiedliche Argumente für Juden, Heiden u. Christen geboten werden; Dölger, Sol sal.[2] 180/2). Seit dem 2. Jh. wurde die kultische Orientierung erörtert, dabei oft Bibelstellen zur Begründung östlicher Ausrichtung herangezogen (s. u. Sp. 272). Im NT fehlt dergleichen noch ganz. Eine betonte Präferenz der östl. H. wird in den kanonischen Evangelien nicht deutlich. Die Erzählung Mt. 2, 1/12 vom Besuch der Weisen aus dem Morgenland (ἀπὸ ἀνατολῶν: 2, 1) beim ,neugeborenen König der Juden', dessen geburtsanzeigenden Stern sie beim Aufgehen (ἐν τῇ ἀνατολῇ: 2, 2. 9) sahen, ist vom *Bileam-Orakel (Num. 24, 17) u. der Idee der Völkerwallfahrt nach Jerusalem bestimmt, demzufolge sind der O als Ort des Sternenaufgangs u. die östl. Herkunft der Magier gegenüber ihrem Reiseziel von minderer Bedeutung (J. Gnilka, Das Matthäusevangelium 1 = HerdersKomm 1, 1 [1986] 33/46). Gleichfalls nicht an H. interessiert ist der Lobgesang des Zacharias Lc. 1, 67/79 auf die messianische Erleuchtung durch den ,Aufgang aus der Höhe' (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους: Lc. 1, 78). Die Schilderung der Wiederkunft Christi im Zeichen des von O nach W aufleuchtenden Blitzes (Mt. 24, 27) hebt auf ihre Plötzlichkeit u. Universalität ab, nicht auf die Herkunft aus dem O (vgl. Apc. Bar. syr. 53, 8/10). Das als Standarte vorgestellte (zu Did. 16, 6 A. Stuiber: JbAC 24 [1981] 43) ,Zeichen des Menschensohnes' erscheint am Himmel (Mt. 24, 30), ohne daß die Herkunftsrichtung genannt würde. In der Johannesapokalypse kann der O ,böse' wie ,gute' Gegend sein, Ort schlimmer Geister (Apc. 16, 12) sowie Ort des Auftretens des Engels mit dem rettenden Siegel Gottes (7, 2; s. o. Sp. 248). Unter dem Einfluß der LXX (Sach. 6, 12; Mal. 3, 20) u. Philons (conf. ling. 62; vgl. Ambr. parad. 4, 2 u. o. Sp. 248. 269) verbindet die frühchristl. Theologie das Kommen

Christi, ‚Licht der Welt' (Joh. 8, 12; 9, 5), immer stärker mit dem O u. beschreibt es mit dem Bild des Sonnenaufgangs. Melito v. Sardes nennt Christus ‚König des Himmels u. Herr der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs (ἥλιος ἀνατολῆς), die auch den Toten im Hades erschien u. den Sterblichen auf Erden; als die allein (wahre) Sonne strahlte er vom Himmel her' (bapt. 4 [72 Hall]; Dölger, Sol sal.[2] 156). Nach Origenes (in Lev. hom. 9, 10 [SC 287, 122]; zSt. Savon 323) kommt die Versöhnung aus dem O; denn dorther stammt der, dessen Name ‚Oriens' ist (vgl. Sach. 6, 12 LXX), der Mittler zwischen Gott u. Menschen (1 Tim 2, 5). Daher muß der Christ im steten Blick nach O leben, wo sich für ihn die ‚Sonne der Gerechtigkeit' (Mal. 4, 2) erhebt, damit er nie im Finstern wandelt (Joh. 12, 35). Zur Bezeichnung Christi als ‚aufgehende Sonne (oriens)' s. Dölger, Sol sal.[2] 156f[4]. Ps. 68 (67), 34 LXX: ‚Lobsinget dem Gott, der aufgestiegen ist in den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang zu', wurde als Hinweis auf die Himmelfahrt Jesu nach O hin verstanden (Dölger, Sol sal.[2] 211. 215 u. ö.), seine Wiederkunft ebenfalls von O her erwartet (Herm. vis. 1, 4, 3; Apc. Eliae 32 [JüdSchrHRZ 5, 3, 251 Schrage]; Didasc. Addai cn. 1 [CSCO 368/Syr. 162, 189]; Joh. Damasc. fid. orth. 1, 4, 12 [PTS 12, 191]; Dölger, Sol sal.[2] 173. 184. 211/9; Rühle 780; Leclercq 2667; Turchi 302). Schon seit dem 2. Jh. nC. wurde das Mt. 24, 30 erwähnte ‚Zeichen des Menschensohnes', das bei der Parusie von O her Christus vorausgehen wird, als Kreuzzeichen interpretiert (Apc. Eliae 32 [251 Schrage]; Ep. apost. 57 [TU 3, 13, 56f]; Apc. Petr. 1 [Hennecke/Schneem.[3] 2, 472]; vgl. Cyrill. Hieros. catech. 15, 22 [2, 184 Rupp]; PsJoh. Chrys. in Joh. hom. 7, 15 [PG 59, 649f]; Act. Xant. et Polyx. 15 [M. R. James, Apocrypha anecdota 1 (Cambridge 1893) 68f]; Orac. Sib. 6, 26/8; 8, 217/50 [GCS 8, 132. 153/7] u. a.; Peterson, Kreuz 15/31; Dinkler aO. [o. Sp. 250] 24. 78/86; Hamman 1211). Seitdem ist das Kreuz als Symbol des eschatologischen Glaubens eng mit der Gebetsrichtung der Christen verbunden, wodurch auch sein Platz in der Apsis am Altar verständlich wird. Das Kreuz als πρόδρομος τοῦ κυρίου, praecursor Christi, beim Secundus adventus wurde beim Brauch, nach O hin zu beten, zuerst als eschatologisches Symbol verstanden u. erst später als anamnetisches Zeichen mit dem Passionskreuz auf Golgotha verbunden (Peterson, Kreuz aO.; Dinkler aO. 81f; vgl. aber J. Engemann: JbAC 19 [1976] 143). Auch der Kult des Sol Invictus (offizielles Ende 325 nC., G. H. Halsberghe, Le culte de deus sol invictus à Rome au 3[e] s. après J. C.: ANRW 2, 17, 4 [1984] 2200) hat großen Einfluß auf die Sonnen- bzw. Ostsymbolik des Christentums ausgeübt.

*II. Taufe.* Besonders deutlich wird die im Christentum entwickelte Bewertung der H. bei der Taufe. Bei der *Apotaxis kehrte sich der Täufling gegen *Westen, wo man sich das Reich des Satans dachte, schwor dem Bösen ab, wandte sich dann vor oder im Taufbecken gegen O u. erklärte seinen Übertritt zu Christus (F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual [1909] 100/17; ders., Sonne 10/30; Ph. Oppenheim: o. Bd. 1, 560/2). Die Ausrichtung von Apotaxis u. Syntage nach H. ist zuerst durch Hippolyt u. Augustinus, noch nicht bei Tertullian, bezeugt (E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie [Brussel/Amsterdam 1947] 184[4]). Zur irrigen Annahme (H. Kirsten, Die Taufabsage [1960] 82[32] u. a.), in Mailand hätten die Täuflinge bei der Abrenuntiation nach O geblickt, s. J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 (1975) 113f zu Ambr. myst. 2, 7. Die Taufstelle im Mailänder Johannes-Baptisterium befand sich im O (Schmitz aO. 10 mit Lit.). Vgl. u. Sp. 282.

*III. Gebetsrichtung. a. Anfänge.* Das Christentum behielt die jüd. Gebetsrichtung nach Jerusalem (s. Sp. 251f) nicht bei, setzte sich auch bewußt von ihr ab (Dölger, Sol sal.[2] 198; Vogel, Orientation 6f). Nur manche Judenchristen, *Ebioniten (G. Strecker: o. Bd. 4, 489) u. Elchasaiten (F. S. Jones: JbAC 30 [1987] 208), führten sie fort, wurden deswegen aber von christl. Autoren verurteilt (Iren. haer. 1, 26, 2 [SC 264, 346]; Epiph. haer. 19, 3, 5 [GCS Epiph. 1, 220]; Dölger, Sol sal.[2] 192. 194/8; Turchi 301f). Christliches Gebet nach O scheint schon im ‚Hirten' des *Hermas vorausgesetzt (vis. 1, 1, 4 in Verbindung mit 1, 2, 2 nach Dölger, Sol sal.[2] 136f). Die früheste sichere Bezeugung u. zugleich Verteidigung des Betens nach O findet sich bei Tertullian (nat. 1, 13, 1; apol. 16, 9), Clemens v. Alex. (strom. 7, 43, 6f), Origenes (orat. 32 [GCS Orig. 2, 400f]) u. in der Didascalia apostolorum (12 [CSCO 408/Syr. 180, 131]). Daß in nach O geschlossenen Räumen manche Christen noch in Fenster- oder Türrichtung zu beten pflegten, läßt Origenes'

Plädoyer für Gebetsostung auch in diesem Fall erkennen (orat. 32 [400f]; Dölger, Sol sal.[2] 162f). Für Basilius v. Caesarea gehört das geostete Gebet zu den ungeschriebenen Vorschriften apostolischer Überlieferung (spir. 27, 66 [SC 17bis, 484]; vgl. Const. apost. 2, 57, 14 [SC 320, 316f]). Nicht zu verifizieren ist die Nachricht, Papst Vigilius habe den christl. Priestern Roms das Gebet nach O vorgeschrieben (G. Durandus, rat. div. off. 5, 2, 57 [Lugduni 1568, 219]; Dölger, Sol sal.[2] 333f; Vogel, Orientation 12f). Die Hagiographie spiegelt üblich gewordenes Verhalten: Bei seiner Verbrennung hängt der Märtyrer Pionius nach O gewandt am Pfahl u. betet in diese Richtung (Act. Pion. 21, 6 [164 Mus.]). Paulus steht vor seiner Enthauptung gegen O gerichtet u. betet lange mit erhobenen Händen (Act. Paul. nr. 11, 5 [AAA 1, 115; Hennecke/Schneem. 2[3], 267]). Der Stylit Daniel betet nach O um die Heilung eines Aussätzigen (Vit. Dan. Styl. 74 [Subs. hag. 14, 72 Delehaye]).

*b. Apologetik.* Die christl. Gebetsostung bedurfte der Erklärung u. Verteidigung. Heidnische Gegner nutzten den Brauch, um die Christen als Sonnenanbeter u. damit Imitatoren eines fremden Kultes zu bewerten (Tert. nat. 1, 13, 1; apol. 16, 9; Dölger, Sol sal.[2] 21; A. Schneider, Le premier livre ‚ad nationes' de Tertullien [Rome 1968] 256). Bei den Christen selbst war eine christl. Sinngebung geosteten Betens nicht allgemein bekannt (Basil. spir. 27, 66 [SC 17bis, 484]). Wie im Judentum (s. o. Sp. 247) gelang es den christl. Theologen nur schwer, im Bewußtsein der Christen den heidn. solaren Sinn der Ostung zu verdrängen; das bezeugen zahlreiche Ermahnungen an Heiden u. Christen, die Sonne u. andere Himmelskörper nicht um ihrer selbst willen, sondern als Werke Gottes zu verehren (Clem. Alex. protr. 2, 26, 4; 4, 63, 4 u. ö.; Orig. c. Cels. 8, 66; Joh. Chrys. stat. 10, 5 [PG 49, 117f]). Mitte des 5. Jh. tadelt Papst Leo d. Gr. Mitglieder seiner Gemeinde, die sich vor dem geosteten Eingang von St. Peter nach O wandten, um sich vor der aufgehenden Sonne zu verneigen (serm. 27 [26], 7, 4 [SC 22, 156/8]; Nissen, Orientation 399f; Atkinson 81; Dölger, Sol sal.[2] 1/20). PsEusebius v. Alex. beklagt, daß ‚auch Christen' zur Sonne hin ihr ἐλέησον ἡμᾶς beten (serm. 22, 2 [PG 86, 1, 453 CD]). In der christlich-jüdischen Auseinandersetzung galt es, sowohl die Nichtausrichtung nach Jerusalem als auch das christl. Beten gegen Sonnenaufgang zu rechtfertigen. Gegenüber den Heiden begnügt sich Tertullian mit der retorsio (nat. 1, 13, 1; apol. 16, 9). Augustinus (de serm. Dom. 2, 5, 18 [CCL 35, 108]) u. Theodoret v. Cyrus (PsIustin. quaest. et resp. 118 [3, 2, 192f Otto]) verteidigen die christl. Sitte mit dem Argument der Angemessenheit: Der allgegenwärtige Gott werde am besten in der Richtung angebetet, die allgemein als vornehmste H. gilt. Als biblische Begründung wird seit dem 4. Jh. am häufigsten Gen. 2, 8 über die östl. Lage des verlorenen u. ersehnten Paradieses angeführt (Basil. spir. 27, 66 [SC 17bis, 479/87]; Greg. Nyss. orat. dom. 5 [PG 44, 1184]; PsJoh. Chrys. in Dan. 6, 10 [PG 56, 226]; Const. apost. 2, 57, 14 [SC 320, 316]; PsOrig. in Job 1 [PG 17, 390f]; PsAthan. quaest. ad Ant. 37 [PG 28, 620]; PsGregent. Taphar. disput.: PG 86, 1, 669 C; Dölger, Sol sal.[2] 150. 154. 228. 237f. 241. 337f). Älter ist vielleicht (Savon 327) die Begründung mit Ps. 68 (67), 34 LXX (Didasc. apost. 12 [CSCO 408/Syr. 180, 131]; Const. apost. 2, 57, 14 [SC 320, 316]; PsOrig. in Job 1 [PG 17, 391]), worin Christen einen Hinweis auf die Himmelfahrt Jesu erblickten (Dölger, Sol sal.[2] 211. 215 u. ö.). Origenes (orat. 32 [GCS Orig. 2, 400f]) u. PsAthanasius (quaest. ad Ant. 37 [PG 28, 619]) verweisen auf Joh. 1, 9. Vereinzelt werden angeführt 2 Cor. 4, 6 (Clem. Alex. strom. 7, 43, 6), Mt. 4, 16 (ebd.) u. 24, 27 (Didasc. Addai cn. 1 [CSCO 368/Syr. 162, 189]). Auch Hes. 11, 1 dient als Beleg für die Gebetsostung (A. Mingana, Synopsis of Christian doctrine in the 4th cent. according to Theodore of Mops.: BullRylLibr 5 [1918/20] 309; Joh. Damasc. fid. orth. 1, 4, 12 [PTS 12, 190f]). Sach. 6, 12 LXX u. Mal. 3, 20, obgleich früh in der Christologie benutzt (s. o. Sp. 270), werden zur Verteidigung der Gebetsostung erst seit dem 7. Jh. eingesetzt (Τρόπαια κατὰ Ιουδαίων ἐν Δαμασκῷ 7, 4f [PO 15, 251]; German. Cpol. hist. eccl. 11 [PG 98, 392 BC; P. Meyendorff (Hrsg.), St. Germanus of Cple on the divine liturgy (Crestwood 1984) 62/4]; Joh. Damasc. fid. orth. 1, 4, 12 [PTS 12, 190f]; Savon 331). Gegen die Juden wird das geostete Gebet gegen den Vorwurf der Sonnenanbetung (Τρόπαια κατὰ Ιουδαίων ἐν Δαμασκῷ 7, 1 [PO 15, 250]) mit den gewöhnlichen Argumenten der natürlichen u. heilsgeschichtlichen Auszeichnung des O (ebd. 7, 3/6 [251f]) u. einer Verknüpfung von Ps. 132 (131), 7 u. Sach. 14, 4 verteidigt (PsAthan.

quaest. ad Ant. 37 [PG 28, 619]). Das jüd. Gebot des Betens zum Jerusalemer Tempel wird teils als Neuerung gegenüber östlicher Gebetsrichtung des Moses abgetan (Τρόπαια κατὰ Ιουδαίων ἐν Δαμασκῷ 7, 9/11 [253f] mit behauptetem archäologischem Befund am Sinai), teils in christl. Deutung von Hab. 3, 3 (A. Strobel: o. Bd. 13, 221) als Ausrichtung auf den Geburtsort Jesu Christi u. damit als überholt betrachtet (PsAthan. quaest. ad Ant. 37 [PG 28, 619]). Selbst Dan. 6, 10 (s. o. Sp. 251f), als Sehnsucht nach der Herrlichkeit Gottes gedeutet, kann zur Stütze christlicher Gebetsostung werden, ‚weil auch wir unsere Stadt u. alte Heimat suchen' (PsJoh. Chrys. in Dan. 6, 10 [PG 56, 226f]). Noch PsGeorgius v. Arbela (= 'Abdišo' bar Bahriz? [9. Jh.]; H. Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel v. Baṣra [1976] VII) aber sieht sich vor die Frage gestellt: Quare ad orientem adoramus, et non versus Ierusalem, ubi prophetae adoraverunt, unde et nobis redemptio venit? (expos. off. eccl. 2, 1 [CSCO 71/Syr. 28, 87/90]).

*c. Unterschiede, Abweichungen.* Die unterschiedliche Ausrichtung christlicher Kirchen, näherhin die Ostung, hier des Eingangs, dort des Altarraums (s. u. Sp. 277), brachte für die Orientierung des Betens Probleme mit sich. In eingangsgeosteten Kultbauten befanden sich die Priester in der Apsis bei Wortgottesdienst u. Eucharistiefeier auf der westl. Seite des Altares, schauten somit ohnehin nach O, wohingegen die zur Kathedra im W blickende Gemeinde sich zum Gebet nach O erst ganz umzuwenden hatte. Auf diese Übung sollen formelhafte Aufforderungen an das Volk, so das im Patriarchat Alexandreia übliche εἰς ἀνατολὰς βλέπετε/βλέψατε, ‚Nach O schauet!', u. das durch Augustinus für *Africa bezeugte ‚conversi ad Dominum (scil. oremus, deprecamur, gratias agamus)' hindeuten (Dölger, Sol sal.[2] 327/36, bes. 330; Völkl 167; Moreton; über das ‚conversi ad Dominum' bei Augustinus W. Roetzer, Des Hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle [1930] 89. 245; Vogel, Versus ad orientem 449f bzw. 71f; P. De Clerck, La prière universelle dans les liturgies anciennes = LiturgQuellForsch 62 [1977] 50/60; keinen Beweis für Gebetsostung sieht darin N. Duval, Les églises à deux absides 2 [Paris 1973] 303). Im Falle entgegengesetzter Ausrichtung des Kirchengebäudes blickte die Gemeinde durchgängig gegen O u. zum Altar, die Priester aber mußten sich zum Gebet nach O umwenden (Vogel, Versus ad Orientem 451/5. 458f bzw. 73/8. 82/5). Wichtig ist zu betonen, daß die Kultrichtung in beiden Fällen immer dieselbe war: der O (Nissen, Orientation 248. 411; Sauer 828; Schneider 101). Die angenommene Umwendung der ganzen betenden Gemeinde nach O in eingangsgeosteten Kirchen, durch die sie zugleich dem Altar den Rücken kehrte, muß, soweit je bei der *Anaphora üblich (Bedenken: Vogel, Orientation 26; F. Van der Meer: Streven 16, 1 [1962/63] 207), jedenfalls bald abgelöst worden sein durch die allgemeine Ausrichtung zum Altar u. zum Kreuz, bei der die Gebetsostung gegebenenfalls nur für die Priester galt, die Gemeinde aber nach W betete. Die Sitte römischer Christen zZt. Leos d. Gr., sich vor dem Betreten von St. Peter nach O zu wenden (s. o. Sp. 273), erklärt Vogel, Orientation 27/9 damit, daß Ostung des Gebetes in dieser Kirche nicht gepflegt wurde. Auch in apsisgeosteten Kirchen wurde nicht überall einheitlich nach O gebetet. Eine Reihe von Saalbauten u. Basiliken des 4. u. 5. Jh. lassen erkennen, daß in diesen Kirchen die Priester am Altar in westliche Richtung blickten u. das Eucharistiegebet sprachen (O. Nußbaum, Die Zelebration versus populum u. der Opfercharakter der Messe: ZsKathTheol 93 [1971] 158f; Duval aO. 304. 350).

*d. Platzordnung.* Schon vorchristlich ist die Trennung der Geschlechter in der gottesdienstlichen Versammlung. Die Platzordnung im Gläubigenraum der christl. Kirchen kennt Quer- u. Längsteilung; die Männer erhalten ihren Platz zum einen vor den Frauen, zum anderen neben ihnen, seltener links, meist rechts, wie noch heute zu beobachten (zB. in der Ukraine [eigene Beobachtung] u. in Deutschland; J. Kramp, Meßgebräuche der Gläubigen: Stimmen der Zeit 111 [1926] 214). Zum Teil war der Frauenplatz auf die *Empore verlegt (F. W. Deichmann: o. Bd. 4, 1260f). Den Männern wird demnach regelmäßig die bevorzugte Plazierung, vorne bzw. zur Rechten, eingeräumt. Die Seitenwahl ist abhängig von der Bewertung der Körperseiten (Nußbaum, Bewertung aO. [o. Sp. 248] 158/71), die H. hatte darauf nur indirekten Einfluß. Ob die Männerseite vom Eingang aus gesehen rechts oder links lag, scheint von der Ausrichtung der Kirche abhängig gewesen zu sein. In eingangsgeosteten Kirchen war der Platz zur Linken des Eingangs der vornehmere, weil diese Seite für die zum Gebet nach O gewand-

te Gemeinde die rechte war (H. Selhorst, Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristl. Kirche, Diss. Münster [1929 (1931)] 33). Eine solche Seitenwahl konnte auch bei fehlender Gebetsostung der Gläubigen beibehalten werden, weil die Südseite zur Rechten der bischöflichen Kathedra im O lag (Nußbaum, Bewertung aO. 169). – Maurmann 183f; Th. F. Mathews, The early churches of Constantinople (University Park 1971) 130/4; *Links – Rechts.

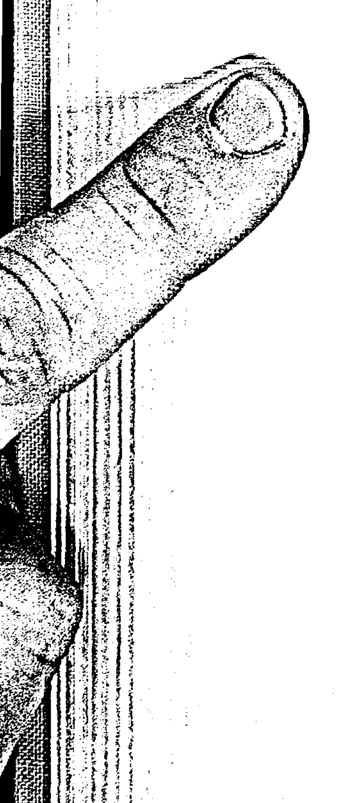
*IV. Kultbauten. a. Kirchen. 1. Vorkonstantinisch.* Mit wenigen Ausnahmen (*Dura Europos [möglicherweise auch vom Verlauf der Stadtmauer abhängig]; Didasc. apost. 12 [CSCO 408/Syr. 180, 130f]) setzte sich zunächst, auch als besondere Kulträume der Christen entstanden, eine Ostung der Bauten nicht durch. Früh aber stand die bischöfliche Kathedra an der Ostwand der Kirchen; dies u. die herkömmliche Gebetsostung haben zweifellos die O-Ausrichtung des christl. Kirchenbaus gefördert oder gar veranlaßt. Im Laufe der Zeit befestigte sich dann eine einheitliche christl. Kirchen-Ausrichtung u. zwar von W nach O (Const. apost. 2, 57, 3 [SC 320, 312]). Zum vermeintlich jüd. Einfluß Wilkinson 26/9 (s. o. Sp. 270); Landsberger 195/203; Diebner, Tempel 161/6. Während bei heidnischen Tempeln als Vorder- u. Hauptseite die Eingangsseite galt, vor der sich die Betenden versammelten (s. o. Sp. 256), wurde die christl. Kirche als Haus der Gemeindeversammlung betrachtet (in der Tradition der jüd. Synagogen; Wright aO. [o. Sp. 249] 43; Filson aO. [o. Sp. 250] 85f; Landsberger 196/203). So war die innere Ausrichtung viel wichtiger, besonders die Stellung des Altares (dazu J. P. Kirsch: o. Bd. 1, 336f). Von Anfang an konnte bei allgemeiner Lage der Achse von W nach O die Ausrichtung der Kirche zwei Varianten haben: Einige Kirchen hatten den Eingang im O u. den Altar im W, andere entgegengesetzt. Der erste Typus ist möglicherweise ein Relikt des antiken Tempelbaus (Nissen, Orientation 410/2; Atkinson 81; Völkl 168f; Nußbaum 399). Ein solches Gebäude meint wohl Tert. adv. Val. 3 (CCL 2, 754f): Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram (dazu F. J. Dölger: ACh 2 [1930] 55f; Diebner, Kirchenraum 7f sieht hier Eingangsostung nicht eindeutig belegt). Ein Beispiel vorkonstantinischer Zeit des zweiten Typs bildet die Hauskirche in Dura-Europos, die ein Podium wenn auch unsicherer Funktion im O hat (O. Eißfeldt, Art. Dura-Europos: o. Bd. 4, 362f; C. H. Kraeling, The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 2. The Christian building [New York 1967] 16. 19. 142/5; Nußbaum 1, 31/4; A. v. Gerkan: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 148; E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 900f mit Lit. zur Entwicklung der vorkonstantinischen gottesdienstlichen Häuser u. Kirchengebäude).

*2. Konstantinisch.* Die ältesten erhaltenen Kirchen stammen aus der Zeit Konstantins. Sie repräsentieren beide Typen der Ausrichtung: Die meisten bekannten konstantinischen Kirchen haben den Eingang im O u. die Apsis im W; einige hingegen sind umgekehrt orientiert. Zum ersten Typus gehören zB. die röm. Bischofskirche S. Giovanni in Laterano, die Apostelkirche an der via Appia (S. Sebastiano), S. Pietro in Vaticano, S. Paolo f. l. m., S. Lorenzo f. l. m. (vor dem Umbau), die Bischofskirche von Capua u. im Orient die Grabeskirche in Jerusalem (in Abhängigkeit von der Lage zur Straße) u. evtl. das Oktogon in Antiochia. Zum zweiten Typus mit der Apsis im O zählen u. a. in Rom: Santa Croce in Gerusalemme, die Täuferkirche in Albano, die Basilika SS. Pietro e Marcellino an der via Labicana u. im Orient die Geburtskirche in Bethlehem u. die Basilika in Mambre (Völkl 166; Vogel, Versus ad Orientem 456 bzw. 80; weitere Lit. zu den erwähnten Monumenten R. Krautheimer, Corpus Basilicarum Christianorum Romae 1/5 [Città del Vat. 1937/77]; ders., Architecture; H. Brandenburg, Roms frühchristl. Basiliken des 4. Jh. [1979], nach ebd. 160 wäre S. Croce in Gerusalemme der erste geostete christl. Kultraum der Stadt Rom; M. Pagano/J. Rougetet, Il battisterio della Basilica costantiniana di Capua: MélÉcFrRomAnt 92 [1984] 988/97, Abb. 2). Die Kirche des Bischofs Theodorus in **Aquileia vJ. 312/19 hatte den Altar im O (Sauer 827; Völkl 164f; Davies 82; Weigand 376/81 u. Vogel, Orientation 23 zu Ravenna u. Aquileia als Vermittler des orient. Einflusses im Okzident).

*3. Nachkonstantinisch.* In späterer Zeit besitzen Eingangsostung in Rom S. Maria Maggiore, Titulus Equitii, S. Chrysogonus u. S. Maria in Trastevere sowie die Kirchen, die Paulinus v. Nola u. Sidonius Apollinaris beschreiben (s. u. Sp. 280). Eine O-Apsis hatten

S. Agnese in Rom, die Gruftkirche von Abu Mena, die H. Sophia u. H. Eirene in Kpel sowie seit dem 5. Jh. fast alle Kirchen Kpels, Kleinasiens, Syriens, Griechenlands, Nordafrikas (Moreton 578/89; Mathews aO. [o. Sp. 277] 77/88; U. Peschlow, Die Irenenkirche in Istanbul [1977] 206/8; R. J. Mainstone, Hagia Sophia [London 1988]). Nach O. Mothes, Die Baukunst des MA in Italien (1884) 151 besitzen von 34 Kirchen vor 420 nC. 29 W-Apsis u. nur 11 O-Apsis, bei den danach bis 1000 nC. gebauten Kirchen überwiegen hingegen die mit O-Apsis (s. auch ders., Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte [1865] 52f u. Tab.; Völkl 168; Vogel, Versus ad Orientem 456 bzw. 80; ders., Orientation 22). Doch ist bei der Auswertung solcher schematischer Auflistungen Vorsicht geboten, da sie nichts über die Gründe der Ausrichtungen aussagen. Man hielt lange die W-Apsis für die ursprüngliche Lösung im Christentum des 4. Jh.; erst unter byzantinischem Einfluß habe sich das geändert (Nissen, Orientation 410/2; L. v. Sybel, Christl. Antike 2 [1909] 305; Rühle 779). Nach Davies 81f bevorzugte man unter Konstantin zunächst die W-Apsis u. O-Eingänge, weil er selbst, wie bekannt, Baurichtlinien bestimmt habe u. noch von seiner früheren Sonnenverehrung beeinflußt gewesen sei. Bemerkenswert ist, daß die kopt. Kirchen den Altar immer auf der O-Seite haben; Atkinson 81 sieht darin die älteste Praxis der Kirchen-Orientierung. (Krautheimer 39/70 u. Deichmann 34. 42. 117f machen über die Ausrichtung der konstantinischen Kirchen keine Angaben, da sie die frühchristliche als die letzte Phase der spätantiken Architektur betrachten in der verschiedene Formen der antiken, vor allem röm. Profanarchitektur [zB. sog. Marktbasilika] kreativ erprobt wurden u. eine neue, eigentlich christl. Kunst entstanden ist.) Weitere Fragen geben die nordafrikanischen Basiliken mit zwei Apsiden auf. Hier ist ungeklärt, wofür die Gegenapsis diente. Duval sieht die Ursache in verschiedenen Gründen. Da die Kirchen ursprünglich überwiegend gewestet waren, könnte eine Umkehrung der Ausrichtung vorliegen. Es könnten aber auch liturgische Gründe u. die Lage privilegierter Gräber ausschlaggebend gewesen sein (Duval aO. [o. Sp. 275] 354/79). Der in Rom verwurzelte Brauch, den Altar auf der westl. Seite der Kirche anzulegen, hatte beträchtlichen Einfluß auf die Ausrichtung einer bestimmten Anzahl früher Kirchen auf dem Territorium Frankreichs, Deutschlands u. Englands. Wie unterschiedlich die Ausrichtungsprinzipien im O u. W der christl. Welt noch am Anfang des 5. Jh. waren u. wie oft sie auch verletzt wurden, bezeugen die Beschreibungen der Kirchen bei dem Kirchenhistoriker Sokrates u. seinem Zeitgenossen Bischof Paulinus v. Nola; während der erstere über die Hauptkirche von Antiochien berichtet, daß sie der üblichen Praxis entgegen den Altar im W habe (h. e. 5, 22 [PG 67, 640 A]), bemerkt Paulinus bei der Beschreibung seiner eigenen Kirche mit N–S-Achse (Wilkinson 16f): prospectus vero basilicae non, ut usitatior mos est, orientem spectat (ep. 32, 13). Er glaubte also, daß eine Apsis im W gebräuchlicher sei (Weigand 374f), richtet seinen Bau aber auf das Felixgrab aus, was für Paulinus die Abweichung von der üblichen Ausrichtung hinreichend begründet (die archäologische Erforschung des Komplexes liefert noch weitere Gründe für eine N–S-Ausrichtung seiner Basilika; einziger freier Bauplatz war eine Gartenanlage [carm. 27, 367; 28, 270] im N der alten Felix-Basilika u. der ‚aula feliciana‘ [D. Korol, die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 (1987) Abb. 5: Bauten 1/4. 11/4. 17f. 20]; die ‚aula‘ hatte bereits eine Apsis im N, die Paulinus 401/03 niederreißen ließ [1988 ergraben; ders., Il primo ritrovamento di un oggetto sicuram. giudaico a Cimitile: Cimitile. L'edizione dei suoi monum. per una identità europea, Sett. beni culturali, Cimitile 9./11. XII. 1988 [im Druck] Anm. 3f. Abb. 1). Im 9. Jh. schreibt demgegenüber der Abt von Reichenau, Walahfrid Strabo, der häufigere Brauch sei es, nach O zu beten u. die Mehrzahl der Kirchen in diesem Sinne zu bauen (lib. de exord. 4 [PL 114, 923]; Nissen, Orientation 409f), rechtfertigt zugleich aber auch das Gebet in andere H. mit Hinweis auf eingangsgeostete Bauten nach dem Muster der Jerusalemer Grabeskirche (s. o. Sp. 278).

*4. Abweichungen von der genauen O-Richtung.* Trotz der allgemeinen W–O-Ausrichtung der Kirchenachsen u. des Strebens nach Vereinheitlichung der Achsenrichtung nach der Tagundnachtgleiche (Sidon. Apoll. ep. 2, 10, 4 vJ. 472 über eine Kirche in Lyon: arce frontis ortum prospicit aequinoctialem; Vogel, Sol 205/11) gibt es in der Realität (bes. im MA) breitere Achsabweichungen vom astro-



nomischen O. Man erklärt diese Schwankungen entweder mit der Gleichgültigkeit gegenüber präziser Ausrichtung oder durch die Tatsache, daß die Achse nicht zur Zeit der Äquinoktien, sondern des Solstitiums bestimmt wurde (anders ebd. 196/211; ders., Versus ad Orientem 457 bzw. 81f; ders., Orientation 15 mit Vergleich der Kirchenachse mit dem Decumanus der röm. Agrimensoren), oder durch den wechselnden Gang der Magnetnadel, mit Hilfe derer man angeblich schon früh die Kirchenachsen bestimmte (H. Wehner, Die Ostung mittelalterlicher christl. Kirchen: Denkmalpflege 1, 12 [1899] 97f), oder nach dem Sonnenaufgang am Tag des Heiligen, der als Patron der zu gründenden oder einzuweihenden Kirche galt (Nissen, Orientation 400/56; Sauer 828; Davies 83). Aber die große Anzahl der Ausnahmen u. die oft fehlende Übereinstimmung zwischen der Richtung des Sonnenaufgangs am Heiligenfesttag u. derjenigen der tatsächlichen Achse der ihm gewidmeten Kirche wie auch das Schweigen früher Autoren über solche Gründungspraxis (statt dessen im 13. Jh. G. Durandus rat. div. off. 1, 1, 8 [Lugduni 1568, 5v], die Kirche müsse sich versus ortum solis aequinoctialem ... et non versus solstitialem, ut faciunt quidam, orientieren) sowie der nicht seltene Wechsel der Patrone der schon gebauten Kirche oder gar ein Neubau der Kirche auf alten Fundamenten gestatten nicht, die Theorie Nissens als allgemeingültig zu betrachten (Atkinson 83f; Rühle 779; Davies 83; Stephan 26f; Vogel, Sol $208_{92}$; Diebner, Kirchenraum Xf. 58). Zudem war eine technisch exakte Ausrichtung nach O, in Überlieferung der röm. Praxis, noch Isidor v. Sevilla bekannt (orig. 15, 4, 7 Lindsay; Diebner, Kirchenraum 12). In der Diskussion über die Ausrichtung der Kirche soll auch die Tatsache nicht vergessen werden, daß sich viele Kirchen auf dem Fundament oder sogar in Räumen ehemaliger heidn. Tempel befanden (Deichmann 56/87; ders., Art. Christianisierung II [der Monumente]: o. Bd. 2, 1230/4; A. Frantz, Art. Athen II [stadtgeschichtlich]: RAC Suppl. 1, 684/6). Schon Konstantin fing an, heidnische Tempel u. profane Bauten in christliche Kirchen umzuwandeln. Deichmann 66/87 zählt 89 Tempel, die in Kirchen umgestaltet wurden, in Nordafrika, Kleinasien, Griechenland, Italien u. anderen Provinzen des Röm. Reiches (ders., Christianisierung aO.). Die Abweichungen vieler Kirchen von der exakten H. können auch durch diese Tatsache erklärt werden (Sauer 827; Leclercq 2665).

*b. Baptisterien.* Obwohl H. im altchristl. Taufritus eine besondere Rolle spielen (s. Sp. 272), wurden die Baptisterien wohl nicht allgemein danach ausgerichtet (Aufzählung der verschiedenen Ausrichtungsmöglichkeiten bei F. W. Deichmann, Art. Baptisterium: o. Bd. 1, 1159). Als An- oder Nebenbauten der Kirchen wurden sie dort errichtet, wo es die örtlichen Gegebenheiten gestatteten (E. Färber, Der Ort der Taufspendung: ArchLiturgWiss 13 [1971] 51/63). Anscheinend wurde aber mit der W–O-Ausrichtung der Piscinen (zB. A. Khatchatrian, Les baptistères paléochrétiens [Paris 1962] Abb. 21. 38. 45. 60a u. b. 61. 117. 120. 160. 192. 244. 257. 348; Th. Ulbert, Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel [1978] 167/72) Rücksicht auf die Taufliturgie genommen (E. Dyggve: Actes 5[e] Congr. Int. Arch. Chrét. 1954 [Città del Vat. 1957] 197f; Schmitz aO. [o. Sp. 272] 139. 159f; kritisch J. G. Davies: Antiquity 33 [1959] 57/60; Duval aO. [o. Sp. 275] 277), besonders in den Fällen, wo sich im O des Baptisteriums als Zielpunkt des Täuflings eine Apsis für den Bischof befindet, der nach der Taufe dort die Salbung vornahm (A. Grabar, Martyrium 1 [Paris 1946] 262; E. Dyggve, History of Salonitan Christianity [Oslo 1951] 32; A. C. Orlandos, Les baptistères du Dodécanèse: Actes 5[e] Congr. Int. Arch. Chrét. 1954 [Città del Vat. 1957] 201; zB. Khatchatrian aO. Abb. 57/9. 65. 119. 160/2. 169. 174f. 181. 192. 244. 317b. 321f; kritisch Ulbert aO. 161/3).

*c. Bildprogramme.* Der Zusammenhang des Kreuzes mit dem O ist deutlich im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna (1. Hälfte 5. Jh.) zu erkennen, wo ,die Ausrichtung des lat. Goldkreuzes am Sternenhimmel (scil. des Kuppelmosaiks) bewußt von der N–S-Richtung des Baues abweicht: das Kreuz steigt von O her auf' (Dinkler aO. 50) u. ist somit als ,Zeichen des secundus adventus' zu verstehen (J. Engemann: JbAC 19 [1976] 153). – Das Baptisterium der Orthodoxen in Ravenna um 458 nC. zeigt ein durchdachtes Raumprogramm auf der Grundlage der H. Der Eingang liegt genau im W. Die vier Seiten des Gebäudes sind nach den H. ausgerichtet (S. K. Kostof, The orthodox baptistery of Ravenna [New Haven/London 1965] Abb. 1; F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spät-

antiken Abendlandes 1 [1969] 142). In der Kuppel verbildlichen vier Throne, die ebenfalls genau nach den vier Haupt-H. ausgerichtet sind, ,die Herrschaft Christi über die ganze Welt' (ebd. 137; 2, 1 [1974] 42; Kostof aO. Abb. 41). Das Taufbild im Scheitel der Kuppel ist ebenfalls auf die O–W-Achse ausgerichtet (Deichmann, Ravenna aO. 1, 141). Durch besondere Ausschmückung sind schließlich auch die Fenster, die nach O u. W liegen, hervorgehoben (ebd. 142) u. bezeugen somit die völlige Ausrichtung des Raumes nach den H.

*V. Karten.* Bemerkenswert ist, daß nicht nur die christl. Kirchen u. Kulte der östl. Ausrichtung folgen, sondern auch die geographischen Karten, die in Übereinstimmung mit den theologischen Lehren das Paradies im O u. oberhalb der Karte darstellten; dadurch bekam auch die Karte eine Ostung (W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 187. 213f). So ist schon die Mosaikkarte Palästinas (Mitte 6. Jh.) auf dem Fußboden der Kirche in Madaba geostet wie der Raum selbst (M. Avi-Yonah, The Madaba mosaic map [Jerusalem 1954]; H. Donner/H. Cüppers, Die Mosaikkarte von Madeba 1 [1977]; Wolska-Conus aO. 217; Dilke, Maps aO. [o. Sp. 240] 151f). Bekanntlich hatten die meisten Karten des westl. MA (mappae mundi) den O oben (ausführlicher van den Brincken aO. [o. Sp. 236] 137/60. 175f; dies., Mundus figura rotunda: Ornamenta ecclesiae, Ausst.-Kat. Köln 1 [1985] 99/106). Die Herkunft der mittelalterl. Karten ist noch nicht ganz geklärt: Man vermutet, daß sie auf römische (wahrscheinlich ebenfalls geostete) Vorbilder zurückgehen (Wolska-Conus aO. 166f). Die Weltkarten des Kosmas Indikopleustes (Mitte 6. Jh.), die in späteren Hss. (9./11. Jh.) nordorientiert sind, verdanken ihre Gestalt wahrscheinlich den oriental. (babyl.) kosmologischen Traditionen u. griech. Geographietheorien (ebd. 175/7. 186f).

*VI. Bestattung.* Die Annahme, daß die übliche Erdbestattung bei den Christen von Anfang an diejenige mit den Füßen zum O, dem Kopf zum W u. folglich mit dem Gesicht zum O war, ist nicht mit Sicherheit zu belegen. Später war dieser Brauch mit der Gebetshaltung, die den Blick nach O richtet, eng verbunden (Maurmann 134f; Kötting 390f). Nach Eus. vit. Const. 3, 36 öffnete sich Christi Grabhöhle nach O: πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἑώρα (Duhn 450f; Dölger, Sol sal.[2] 268/72; Völkl 163); aber erst Konstantin hat das Grab Christi dorthin ausrichten lassen (Kötting 390f). Die Erwartung der Wiederkunft Christi von O u. die Lokalisierung des Paradieses im O, wohin die Christen durch Jesus als zweiten Adam nach dem Tode zu gelangen hofften (s. o. Sp. 274; Kötting 390f), erklären hinlänglich den späteren Brauch, die Toten mit dem Gesicht zum O zu bestatten. Noch vor dem Tod soll man den Sterbenden so legen, daß er, wenn er um die Rettung betet, nach O schauen kann (Greg. Nyss. vit. Macr. 23 [SC 178, 216]; Greg. Naz. or. 43, 79 u. a.; Dölger, Sol sal.[2] 258/60). Nach dem O sollten in Pass. Perp. 11, 2 (29 van Beek) vier Engel die Seelen der Märtyrerinnen nach ihrem Tode tragen (A. C. Rush, Death and burial in the Christian antiquity [Washington 1941] 36f). Auf den meisten archäologisch bekannten altchristl. Friedhöfen Italiens, Galliens u. Nordafrikas liegen die Toten mit den Füßen (u. folglich mit dem Blick) nach O (Dölger, Sol sal.[2] 261/4 mit Lit.; J. Christern: BullArch-Algér 3 [1968] 206), obwohl auch Abweichungen von dieser Ausrichtung nicht selten sind (Leclercq 2666/8). Kötting 390f (mit Lit.) meint, die Ostung der Leichenbestattung häufe sich bei den Christen erst seit dem 4. Jh. (Adamnan. loc. sanct. 2, 9f, 3 [CCL 175, 209] vermerkt O-Ausrichtung der Toten als üblich). Generell ist aber allein die Ostung von Gräbern nicht als sicheres Anzeichen für den christl. Glauben der Bestatteten anzusehen (H. v. Petrikovits, Art. Germania [Romana]: o. Bd. 10, 580. 627f; ders., Die Rheinlande in röm. Zeit [1980] 253; H. Roosens, Reflets de christianisation dans les cimetières mérovingiens: ÉtClass 53 [1985] 113/7). Viele christl. Friedhöfe haben bis heute die W–O-Achse, obwohl schon seit dem MA Abweichungen davon festzustellen sind (Atkinson 85).

T. D. Atkinson, Art. Points of the compass: ERE 10, 73/88. – Bonnet, RL (1952). – C. H. Brown, Where do cardinal direction terms come from?: Anthropological Linguistics 25 (1983) 121/61. – F. Castagnoli, L'orientamento nella cartografia greca e romana: RendicPontAcc 3, 48 (1977) 59/69. – J. G. Davies, The origin and development of early Christian church architecture (London 1952). – F. W. Deichmann, Rom, Ravenna, Kpel, Naher Osten. Ges. Studien zur spätantiken Architektur, Kunst u. Geschichte (1982). – B. J. Diebner, Die Orientierung des frühchristl. Kirchenraumes, Diss. Heidelberg (1965); Die Orientierung des Jerusa-

lemer Tempels u. die ‚sacred direction' der frühchristl. Kirchen: ZsDtPalästVer 87 (1971) 153/66. – F. J. DÖLGER, Sol sal.[2] (1925); Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze[2] (1971). – C. A. DOXIADIS, Art. Tempelorientierung: PW Suppl. 7 (1940) 1283/93. – F. v. DUHN, Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen u. Gräbern: ArchRelWiss 19 (1916/19) 441/51. – A. L. FROTHINGHAM, Ancient orientation unveiled: AmJournArch 21 (1917) 55/76. 187/201. 313/36. 420/48. – A. HAMMAN, La prière chrétienne et la prière païenne. Formes et différences: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1209/12. – S. C. HERBERT, The orientation of Greek temples: PalExplQuart 116 (1984) 31/4. – M. JASTROW, Babylonian orientation: ZsAssyr 23 (1909) 196/208. – D. KESSLER, Art. H.: LexÄg 2 (1977) 1213/5. – B. KÖTTING, Art. Grab: o. Bd. 12, 366/97. – R. KRAUTHEIMER, Early Christian and Byzantine architecture[3] (Harmondsworth 1979). – F. LANDSBERGER, The sacred direction in synagogue and church: HebrUnCollAnn 28 (1957) 182/203. – H. LECLERCQ, Art. Orientation: DACL 12, 2, 2665/9. – B. MAURMANN, Die H. im Weltbild des MA = MünstMASchr 33 (1976). – M. J. MORETON, Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε. Orientation as a liturgical principle: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 575/90. – P. V. NEUGEBAUER/E. F. WEIDNER, Die H. bei den Babyloniern: ArchOrForsch 7 (1931/32) 269/71. – H. NISSEN, Orientation. Studien zur Geschichte der Religion (1906); Das Templum. Antiquarische Untersuchungen (1869). – O. NUSSBAUM, Der Standort des Liturgen am christl. Altar vor dem J. 1000 = Theophaneia 18, 1/2 (1965). – E. PETERSON, Die geschichtliche Bedeutung der jüd. Gebetsrichtung: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 1/14; Das Kreuz u. das Gebet nach O: ebd. 15/35. – G. POSENER, Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Égyptiens = NachrGöttingen 1965 nr. 2, 69/78. – O. RÜHLE, Art. Orientation: RGG[2] 4 (1930) 778/80. – J. SAUER, Art. Ostung: LThK[1] 7 (1935) 820/8. – H. SAVON, Zacharie 6, 12, et les justifications patristiques de la prière vers l'orient: Augustinianum 20 (1980) 319/33. – C. SCHNEIDER, Geistesgeschichte des antiken Christentums 2 (1954). – E. v. SEVERUS, Art. Gebet: o. Bd. 8, 1134/258. – P. STEPHAN, Ortung in Völkerkunde u. Vorgeschichte (1956). – K. TALLQVIST, Himmelsgegenden u. Winde. Eine semasiologische Studie = Studia orientalia 2 (Helsinki 1928) 105/85. – N. TURCHI, Art. Orientazione: EncCatt 9 (1952) 301 f. – E. UNGER, Ancient Babylonian maps and plans: Antiquity 9 (1935) 311/22; Orientierungs-Symbolik (1937). – H. V. VELTEN, The Germanic names of the cardinal points: JournEnglGermPhilol 39 (1940) 443/9. – L. VÖLKL, ‚Orientierung' im Weltbild der ersten christl. Jhh.: RivAC 25 (1949) 155/70. – C. VOGEL, L'orientation vers l'est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique: OrSyr 9 (1964) 3/37; Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien: RevScRel 26 (1962) 175/211; Versus ad orientem. L'orientation dans les Ordines Romani du haut moyen âge: Studi medievali ser. 3, 1, 2 (1960) 447/69 bzw.: Maison-Dieu 70 (1962) 67/99. – E. WEIGAND, Die Ostung in der frühchristl. Architektur: Festschr. S. Merkle (1922) 370/85. – J. WILKINSON, Orientation, Jewish and Christian: PalExplQuart 116 (1984) 16/30. – WISSOWA, Rel.[2] (1912).

*Alexander Podossinov.*

**Himmelsstadt** s. Jerusalem

## Himmelsstimme.



*A. Begriffsbestimmung.* Die Menschen der antiken Volksreligionen haben alles, was sie beeindruckte u. ihnen nach ihrem magisch-religiösen Weltverständnis weder verfügbar noch erklärbar war, als Wirkung göttlich-dämonischer Mächte gedeutet. Dazu gehörten auch Klänge, deren Ursache ihnen unbekannt war, seien sie atmosphärischer, tellurischer oder anderer Herkunft. Unter H. sind zunächst derartige religiös erklärte akustische Vorgänge zu verstehen. Diese wurden oft als sprachlich geformte Mitteilungen der Götter gedeutet. So verstand man unter einer H. die Willenskundgabe eines himmlischen Gottes. Man glaubte, seine Stimme aus den Wolken u. dem Himmel zu hören oder aus seinem heiligen Sitz auf der Erde, dem Hain oder Tempel. Unter Umständen konnte so ein Donner als Stimme der Gottheit gedeutet werden (*Gewitter; vgl. noch Fronto ad Ver. imp. 2, 1, 6 [116 van den Hout]). Die übermenschliche Gewalt u. Stärke des Klanges schienen auf

göttliche Herkunft zu weisen (J. Grimm, Über die Namen des Donners [1855] 21f). Größe jedweder Art gilt bekanntlich in den Religionen als Ausdruck für das Erhaben-Göttliche. Das Sprechen aber wurde als eine Willenskundgabe verstanden (Aug. serm. 12, 4 [CCL 41, 168]). Die H. gehört damit zu den Ausdrucksformen der Offenbarung, genauer zu den Arten der Epiphanie. Die Gottheit zeigt sich nach dem Glauben der Völker der alten Welt gemäß den menschlichen Sinnen: Außer dem *Hören, der Audition, begegnet das Sehen, die Vision (*Epiphanie), das Schmecken, Betasten u. Riechen (B. Kötting, Wohlgeruch der Heiligkeit: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 168/75; W. Speyer: ebd. 189). – Neben den äußeren Bedingungen, die zur Vorstellung der H. geführt haben, sind die innerlich-seelischen zu beachten. Zu diesen zählt neben dem Offenbarungstraum der Zustand der religiösen Ekstase, in der oft Vision u. H. erlebt wurden. Die Vorstellungen von H., Orakeln u. jeder Art sprachlich geformter göttlicher Offenbarung bedingen sich gegenseitig. Der Glaube an eine sprachlich geformte Offenbarung war seinerseits wieder die Voraussetzung dafür, daß unter Umständen selbst natürliche Worte als H. gedeutet wurden (Stengel, Kult.² 50f). – Bestimmte H. können auch als der sinnenhafte Ausdruck innerer Einsichten u. Entscheidungen erklärt werden. Auf einer frühen Bewußtseinsstufe erlebte der Mensch Entscheidungen als gleichsam von außen u. übernatürlich gewirkt (A. Lesky, Art. Homeros: PW Suppl. 11 [1968] 738/40; J. Stallmach, Ate [1968]). Andere H. entsprechen der Inspiration (zB. Athan. vit. Anton. 49. 60. 66 [PG 26, 913B. 929A. 937A]) oder der inneren Stimme des Herzens (*Gewissen; zB. Apophth. patr. Anton. 2. 7. 26. Arsen. 1f [PG 65, 76f. 84C. 88]). – Eine H., die Zukünftiges voraussagte, wirkt wie eine ungefragte Orakelstimme. In einem weiteren Sinn können als H. auch die nicht nur in Mythos, Märchen, Sage u. Legende bezeugten wunderbaren Stimmen von Bäumen (vgl. A. S. Pease zu Cic. div. 1, 101; H. W. Parke, The oracles of Zeus [Oxford 1967] 20/31: Dodona) u. Tieren verstanden werden (in Rom als Vorzeichen oft bezeugt: ‚eine Kuh oder ein Rind hat gesprochen‘: Liv. 3, 10, 6; 24, 10, 10; 27, 11, 4 u. ö.; Wülker 19f; vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 3 [PG 76, 632/6]; Commod. apol. 624/30 [CCL 128, 96]; Aug. civ. D. 3, 31; vgl. Dölger 290f; ferner R. Holland, Zur Typik der Himmelfahrt: ArchRelWiss 23 [1925] 212; H. Karpp, Art. Bileam: o. Bd. 2, 363). Dazu kommen in Rom Worte ungeborener Kinder oder von Säuglingen (zB. Liv. 24, 10, 10; Aug. civ. D. 3, 31; Wülker 20; Berger 1458; zu christlichen Parallelen Günter, Psychologie 96f; Berger 1444f. 1456).

*B. Nichtchristlich. I. Griechisch.* Für die Griechen besaßen die *Augen den Primat vor den Ohren (Heraclit.: Polyb. 12, 27, 1 [VS 22 B 101a; 6 Marcovich]; Herodt. 1, 8, 2 u. a.; J. Werner, Rez. L. Malten, Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum [1961]: AnzAltWiss 18 [1965] 237/40). Deshalb begegnen bei den Griechen H. u. Audition wohl auch seltener als Vision u. *Epiphanie. Eine H. wurde vor allem auf Zeus zurückgeführt. Ossa, die Stimme, kommt als Botin von Zeus (Od. 1, 282f par. 2, 216f). Sie treibt das Heer der Griechen zur Versammlung an u. erscheint als göttliche Person (Il. 2, 93f: Διὸς ἄγγελος; vgl. Od. 24, 413f; Hesiod. op. 764; Aeschin. or. 1, 128; F. Voigt, Art. Pheme: PW 19, 2 [1938] 1954f). Neben ihr gibt es die göttliche Stimme, θείη ὀμφή (Il. 2, 41; 20, 129; Od. 3, 215 = 16, 96). Sie lebt in Zeus, der allkündend heißt (Il. 8, 250). Damit wird der Himmelsgott zugleich zum Ursprung aller wahren Orakelsprüche (Hymn. Hom. Merc. 471f. 532; H. Schwabl, Art. Zeus II: PW Suppl. 15 [1978] 1036). Der Seher Helenos vernahm die Stimmen der ewigen Götter, daß der Tod für Hektor noch nicht bestimmt sei (Il. 7, 53). Dionysos beeindruckte durch seine Stimme u. seinen Lichtglanz den *Gottesfeind Pentheus (Eur. Bacch. 1076/83 Dodds). In den legendarischen Viten der Gottesfreunde u. göttlichen Menschen fehlt selten der Hinweis auf die H. Der Flußgott Kaukasos soll Pythagoras mit: ‚Sei gegrüßt, Pythagoras‘, willkommen geheißen haben (Porph. vit. Pyth. 27 [48 des Places], zit. Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 3 [PG 76, 634A]; vgl. ebd. 634B). Eine H. soll Lykurg bewogen haben, König Iphitos von Elis bei der Wiederherstellung der Olympischen Spiele zu unterstützen (Hermipp. = frg. 85 Wehrli: Plut. vit. Lyc. 23, 3). Als Epimenides ein Nymphenheiligtum errichtete, habe eine H. gerufen: ‚Nicht für Nymphen, sondern für Zeus‘ (Theopomp. mir.: Diog. L. 1, 115 = FGrHist 115 F 69). Eine H. soll bisweilen einem göttlichen Menschen seine Rückkehr zu den Himmlischen

verkündet haben. Beim Tod des Oedipus, der durch Leid vom Gottesfeind zum Gottesfreund geworden war, hörten die Umstehenden, daß der Gott ihn zu sich rief (Sophocl. Oed. Col. 1621/30; vielleicht abhängig von der zuvor genannten Verspartie aus Eurip. Bacch.; vgl. E. R. Dodds im Komm.[2] [Oxford 1960] 212). Entsprechendes wurde vom Perserkönig Kyros II berichtet (Xenoph. inst. Cyr. 8, 7, 2). Als Empedokles gestorben u. nirgendwo zu finden war, sagte ein Diener des Pausanias, mitten in der Nacht habe er eine überaus gewaltige Stimme gehört, die Empedokles zu sich gerufen habe (Heracl. Pont.: Diog. L. 8, 67f = frg. 83 Wehrli). Beim Ableben des Apollonios v. Tyana sei zur Nachtzeit im Tempel der Diktynna auf Kreta plötzlich ein Gesang von Jungfrauen erklungen: ‚Geh von der Erde weg, geh zum Himmel, geh!' (Philostr. vit. Apoll. 8, 30; Eus. c. Hierocl. 44 [SC 333, 200]; Holland aO. 207f; Weinreich 296f). – Der H. beim Tod des Gottesfreundes u. Heilbringers entspricht die H. bei seiner Geburt, ein Gedanke, der vielleicht aus Ägypten nach Griechenland gewandert ist (Plut. Is. et Os. 12, 355 E zu Osiris; E. Norden, Die Geburt des Kindes [1924] $34_1$. 91). Dem ägypt. König Nechepso wurde nachts eine H. zuteil; diese H. ist zugleich als göttliche Person gedacht (Vett. Val. 6, 1 [241, 16f Kroll]; R. Reitzenstein, Hellenist. Theologie in Ägypten: NJbb 13 [1904] 180 erwägt ägypt. Herkunft). H. wurden angeblich in den Messenischen Kriegen (Paus. 4, 9, 3) u. in den Perserkriegen gehört (Herodt. 6, 105, 2: Pan; 8, 65, 1: ‚der mystische Iakchos'). Sie erschollen aus Heiligtümern, so aus dem Tempel der Athena Pronaia (ebd. 8, 37, 3), aus dem des ‚Zeus' im ägypt. Theben (Plut. Is. et Os. 12, 355 E) oder dem der Syr. Göttin (Lucian. D. Syr. 10; vgl. Ael. Aristid. or. 40, 22 [2, 330 Keil]; PsCallisth. 1, 45, 2f). Zur Zeit des Kaisers Tiberius gab eine H. dem ägypt. Steuermann Thamous dreimal den Auftrag zu verkünden, der große Pan sei tot. Als er dies bei Windstille ausgeführt hatte, habe man ein Wehklagen vieler Stimmen vernommen (einzige Quelle: Plut. def. or. 17, 419 A/E; daraus Eus. praep. ev. 5, 17 [GCS Eus. 8, 1, 253f]; F. Brommer, Art. Pan: PW Suppl. 8 [1956] 1007). – Verinnerlicht u. psychologisiert erscheint die H. im Daimonion des Sokrates, das ihn vor falschem Handeln hemmt, zu rechtem Handeln aber nicht antreibt (Apul. Socr. 19f: vox quaepiam divinitus exorta; H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1040/3).

*II. Römisch.* Die Römer der Frühzeit haben mehr als viele andere Völker das Wirken der Götter in ihren Willensäußerungen erfahren (zu numen von nuo, ‚nicken', W. Pötscher, ‚Numen' u. ‚numen Augusti': ANRW 2, 16, 1 [1978] 357/74; zu deorum voluntas u. a. Aelius Gallus: Fest./Paul. s. v. religiosus [348 Lindsay]). Als Zeichen des Götterwillens deuteten sie die außergewöhnlichen Erscheinungen in der Natur, die sie prodigia, portenta, ostenta, omina, signa, monstra oder miracula nannten (Lit. bei W. Speyer: JbAC 22 [1979] 31; Berger 1465/8). Von akustisch wahrnehmbaren Vorzeichen gab es in Rom vor allem zwei Arten: Plötzlich auftretende mächtige Geräusche u. Klänge, die sich wie der Lärm von Waffen oder die Töne von Tuben u. Posaunen anhörten u. nach dem damaligen Wissensstand nicht natürlich zu erklären waren (Varro: Serv. Verg. Aen. 8, 526; Cic. div. 1, 97: e caelo fremitus mit den Parallelen in der Ausgabe von A. S. Pease; Wülker 19; K. F. Smith zu Tibull. 2, 5, 73; B. Grassmann-Fischer, Die Prodigien in Vergils Aeneis [1966] 29/38; Berger $1440_{45}$). Diese Geräusche glaubte man auch bisweilen aus Tempeln zu hören (Liv. 29, 14, 3; 31, 12, 6 u. a.). Vielfach wird es sich um atmosphärischen oder unterirdischen Donner gehandelt haben. Der Donnerklang wurde durch Musikinstrumente, wie Trompete u. Posaune, vergegenwärtigt (H. Hickmann, Art. Trompeteninstrumente B: Musik in Gesch. u. Gegenw. 13 [1966] 771/6; zu den entsprechenden Zeugnissen des AT s. u. Sp. 293f). Diese unartikulierten H. wurden in der Regel als schreckend erlebt (Dion. Hal. ant. 7, 68, 1; 8, 89, 3; 10, 2, 3; vgl. aber Verg. Aen. 8, 520/40; dazu Grassmann-Fischer aO.). Die andere Art akustisch wahrnehmbarer Vorzeichen waren die bald fluch-, bald segenbringenden plötzlich hereinbrechenden Gottesstimmen (voces caelestes). Die H. besaßen für die Religion der Römer eine größere Bedeutung als für die Griechen. Man glaubte, wunderbare Stimmen aus Hainen u. Heiligtümern zu vernehmen. Sie erschallten in äußeren u. inneren Krisen der Stadt u. des Staates, in Schlachten, bei Aufruhr, Umsturz u. bei Anbruch eines neuen Zeitalters. Oft ertönten sie in der Stille der Nacht oder eines Haines u. beeindruckten dadurch um so nachhaltiger (zB. Liv. 2, 7, 2; 5, 32, 6; 29, 18, 16; Verg. georg. 1, 476; Aen. 4, 460f; Ovid. met.

15, 792f). In der ältesten Zeit hielt man sie oft für die Stimmen von Gottheiten des unheimlichen Draußen wie des Faunus u. der Fauni (Cic. nat. deor. 2, 6: saepe Faunorum voces exauditae [dazu A. S. Pease]; 3, 15; A. S. Pease zu Cic. div. 1, 101; Latte, Röm. Rel. 83f) oder des Silvanus (Liv. 2, 7, 2; Latte aO. Reg. s. v.). Selbst ein neuer Gott konnte infolge einer H. entstehen. Vor dem Überfall der Gallier auf Rom iJ. 391 vC. wurde im Hain der Vesta eine warnende H. gehört, der die Patres aber nicht gehorchten. Nach der Niederlage errichtete der Senat dem nunmehr neuen Gott Aius Locutius, dem göttlichen Sprecher, einen Altar bzw. ein Heiligtum (Varro ant. rer. div. frg. 107 Cardauns; A. S. Pease zu Cic. div. 1, 101; 2, 69; Liv. 5, 32, 6f. 50, 5. 52, 11; Pax 852f; R. Muth, Vom Wesen römischer ‚religio‘: ANRW 2, 16, 1 [1978] 318f; zum Gott Fatuus Poetscher 184f). Aufgrund einer H. aus dem Tempel der Iuno auf dem Kapitol soll dieser Göttin der Beiname Moneta gegeben worden sein (Cic. div. 1, 101; 2, 69). Die H. konnte auch von einer wunderbaren Frauengestalt ausgehen (Tac. ann. 11, 21, 2f; PsAur. Vict. vir. ill. 75, 1). – Der Hinweis auf derartige H. findet sich von der Frühzeit bis in die Kaiserzeit. Von ihnen sprechen Geschichtsschreiber u. Dichter. – Als zZt. Numas der Marsschild vom Himmel gefallen sein soll, glaubte man, eine H. zu hören, die die Macht der Stadt an dieses Unterpfand knüpfte (Fest./Paul. s. v. Mamuri Veturi [117 Lindsay]; K. Groß, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft [1935] 97/116). Eine ungeheure Stimme aus dem Hain des Mons Albanus mahnte die Römer unter Tullus Hostilius, die alten albanischen Riten nicht zu vernachlässigen (Liv. 1, 31, 3). Nach der unentschieden verlaufenen Schlacht gegen die Vejenter u. Tarquinius Superbus iJ. 509 beim Walde Arsia erscholl eine H. des Faunus u. bestätigte den Sieg der Römer (Dion. Hal. ant. 5, 16; vgl. Plut. vit. Poplic. 9, 6f; nach Liv. 2, 7, 2 u. Val. Max. 1, 8, 5 war es die Stimme des Silvanus), desgleichen vor der Einnahme Roms durch die Gallier (s. o.), bei der Zerstörung von Satricum durch die Latiner iJ. 377 (Liv. 6, 33, 4f), im Krieg der Römer mit den Einwohnern von Kroton (ebd. 29, 18, 16), in den Bürgerkriegen zwischen Sulla u. Marius (Plut. vit. Sull. 7, 6) sowie zwischen Caesar u. Pompeius (Lucan. 1, 569f; Petron. sat. 122, 179f), vor Caesars Tod (Verg. georg. 1, 476f; Ovid. met. 15, 792f) u. im Tempel zu Jerusalem vor dem Herrschaftsbeginn der Flavier (s. u. Sp. 294). Die etrusk. Haruspices haben die H. iJ. 88 vC. zZt. Sullas, einen scharfen u. klagenden Trompetenton, als Hinweis auf den Anbruch eines neuen Saeculum gedeutet (Plut. vit. Sull. 7, 6f). Nur selten fehlt die H. in den zahlreichen Prodigienkatalogen (Cic. div. 1, 97; Verg. georg. 1, 476f; Tibull. 2, 5, 74; Ovid. met. 15, 792f; Lucan. 1, 569f; Petron. sat. 122, 179f u. a.). Wie andere Staatsprodigien, die dem Senat gemeldet wurden, konnten sie erst nach Befragung der Sibyllinischen Bücher u. der Haruspices gesühnt werden (Cic. div. 1, 97; Wülker). – Auch einzelnen herausragenden Menschen sollen ermunternde oder warnende H. zuteil geworden sein. Nicht ohne Einfluß der griech. Lebensbeschreibung göttlicher Menschen dürfte die Überlieferung über die H. zustandegekommen sein, die dem jungen Sulla sein u. des Staates Glück voraussagte (PsAur. Vict. vir. ill. 75, 1; s. o. Sp. 288f). Zur Zeit des Tiberius verkündete eine H. dem jungen Curtius Rufus (Prosop. Imp. Rom. 2 [1936] nr. 1618), der den Quästor in die Provinz Africa begleitete, das zukünftige Prokonsulat in dieser Provinz (Tac. ann. 11, 21, 2f; Plin. ep. 7, 27, 2; vgl. W. Speyer, Mittag u. Mitternacht als heilige Zeiten in Antike u. Christentum: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 319). Andere H. warnen oder erschrecken. Eine H. soll dem Konsul C. Hostilius Mancinus (137 vC.), der sich nach Numantia einschiffte, zugerufen haben: ‚Mancinus, bleibe!‘ (Iul. Obseq. 24; Val. Max. 1, 6, 7). Nero wurde vor seinem Tod durch eine H. erschreckt, die aus dem Mausoleum kam (Suet. vit. Ner. 46, 3; Weinreich 263f). – Mit der H. sind die angeblichen Stimmen von *Götterbildern verwandt (H. Funke: o. Bd. 11, 717. 723). Fremde Götterbilder bezeugen durch ihre Stimme ihre Bereitschaft, nach Rom gebracht zu werden (Iuno v. Veji: Liv. 5, 22, 5; Val. Max. 1, 8, 3; Lact. inst. 2, 7, 11 [CSEL 19, 1, 126]; Magna Mater vom Berge Ida in Phrygien: Ovid. fast. 4, 255/72; E. Schmidt, Kultübertragungen = RGVV 8, 2 [1909] 103f). Das Gegenteil wird vom Zeus von Olympia berichtet (Suet. vit. Cal. 57, 1; Schmidt aO. 104). Das Bild der Fortuna Muliebris soll mehrmals gesprochen haben (Val. Max. 1, 8, 4; Lact. aO.). – Da die H. in der röm. Religion fest verankert war u. zugleich einen hohen Pathoswert besaß, wurde sie im heroischen Epos auch als dichte-

risches Mittel verwendet (zB. Verg. Aen. 3, 90/9; 9, 112/7; R. Heinze, Virgils epische Technik³ [1915] 311₁; Weinreich 251/3). Ebenso wurde sie zum Vergleich benutzt (Posidon. frg. 451 Theiler: Sen. ep. 94, 38; Fronto ad Ver. imp. 2, 1, 6 [116 van den Hout]). – Kritik an dieser religiösen Vorstellung der H. hat vor allem Cicero mittelbar u. unmittelbar geübt (nat. deor. 3, 15; hier spricht als akademischer Skeptiker C. Aurelius Cotta; div. 2, 69: Cicero spricht selbst; vgl. ferner Lucret. 4, 580/94). Zurückhaltung zeigt auch Valerius Maximus (1, 8, 7: nec me praeterit de motu et voce deorum immortalium humanis oculis auribusque percepto quam in ancipiti opinione aestimatio versetur, sed ... fidem auctores vindicent). Kelsos versuchte, einen Widerspruch zwischen der H., die Jesu Göttlichkeit verkündete, u. seinem Wunsch, verborgen zu bleiben, festzustellen (Orig. c. Cels. 2, 72 [SC 132, 456f]).

*III. Jüdisch.* In der Religion des einen Schöpfer-, Erhalter- u. Erlösergottes konnte die H. nur Willensäußerung dieses einen Gottes sein. Für die Israeliten war der Gott des Himmels u. der Erde zunächst u. vornehmlich unsichtbar. Sie glaubten, daß, wer ihn sehe, sterben müsse (Gen. 32, 31; Ex. 33, 20. 23; Iudc. 6, 22f; 13, 22f u. a.; vgl. Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12; F. Nötscher, Art. Angesicht Gottes: o. Bd. 1, 437). Wenn Gott auch unsichtbar blieb, so offenbarte er sich um so nachdrücklicher durch seine Stimme u. sein Wort (Betz 276/8; vgl. Aug. serm. 12, 4 [CCL 41, 168]). Dieses Wort richtete sich an einzelne, vor allem an die Gerechten u. *Gottesfreunde, die Patriarchen, Richter, Könige u. Propheten. Mit ihnen sprach Gott unmittelbar oder durch seine Boten im Traum. So begegnet in den erzählenden Texten des AT u. den Propheten oft die Formulierung: ‚Das Wort des Herrn erging an N. N.' (J. Lindblom, Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT: ZAW 75 [1963] 263/88). Gottes Wille u. Gesetz waren sein Spruch u. seine Weisung. Neben dieser Wort-Offenbarung, die bis weit in die geschichtliche Zeit Israels anhielt, steht eine andere Art der Selbstmitteilung Gottes, die einzelnen antiken Zeugnissen über die H. nahe verwandt ist: Im Gewitter erlebten die Israeliten der Mosezeit u. auch noch später die Theophanie ihres Bundesgottes u. glaubten, ihn im Donner sprechen zu hören (Betz 276/81. 284; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1146/50). Bei der Theophanie am Sinai erklangen Posaunentöne (ebd. 1150; dies erinnert an die o. Sp. 290 genannten antiken Zeugnisse; vgl. Berger 1440). Die unermeßliche Größe, Erhabenheit, ja Transzendenz Gottes wurde im gewaltigen Klang u. Dröhnen des Donners erfahrbar. So konnte der Donner bis in das ntl. Zeitalter eine Chiffre für die Stimme u. ein Sprechen Jahwes sein. Dem so aufgefaßten Donner verwandt war das Brüllen (Jer. 25, 30; Hos. 11, 10; Joel 4, 16; Amos 1, 2; bBerakot 3a). Solange Gott in dieser Weise oder durch sein menschliches Wort oder durch die Propheten in die Geschichte eingriff, konnte sich die Vorstellung einer meist nur einen Satz verkündenden H. nur wenig entfalten. Angedeutet ist sie 1 Reg. 19, 13 (vgl. ebd. v. 9f), bei Jes. 30, 21 (dazu bMegillah 32a); 40, 3. 6 u. Hes. 1, 28. Nach Dan. 4, 25/9 vernahm Nebukadnezar auf seinem Palast eine ‚Stimme vom Himmel', die ihm das Ende seiner Herrschaft u. seine Verstoßung zu den Tieren ankündigte: erst wenn er sich zu Gott bekehre, werde ihm verziehen. – Als die Epoche der Prophetie zu Ende gegangen war, blieb in der Zeit der Rabbinen die H. der letzte Rest einer sprachlichen Zuwendung Gottes. Der Einfluß der oriental. u. hellenist. Umwelt dürfte bei der Ausgestaltung dieser Vorstellung mitgewirkt haben. Die H. begegnet im Orient bereits in der mit der Noe-Überlieferung der Genesis verwandten babyl. Erzählung über Xisuthros u. die große Flut (Beros. Babyl.: FGrHist 680 F 4). Flavius Josephus berichtet von einer H., die Monobazus, den König v. Adiabene, im Schlaf aufforderte, das Kind, das seine Schwester-Gemahlin Helena erwartete, nicht zu schädigen. Diese H. warnt u. verheißt (ant. Iud. 20, 18f). Antiker Einfluß zeigt sich gleichfalls in der von Josephus bezeugten H. im Tempel von Jerusalem, die dessen Zerstörung iJ. 70 nC. vorausgesagt haben soll (b. Iud. 6, 299; vgl. Tac. hist. 5, 13; Joh. Mal. chron. 10 [PG 97, 377B]; Weinreich 271/9). Die Juden dieser Jahrhunderte waren überzeugt, daß der Geist der Prophetie von Israel genommen war, u. trösteten sich mit der H. Als aber die Christen auf diese Vorstellung gleichfalls zurückgriffen, verlor sie für das Frühjudentum an Wert. Die Rabbinen deuteten die H. als letzten Rest des prophetischen Geistes (bSoṭah 48b par. bSanhedrin 11a; vgl. bJoma 9b; zu ihrer Beziehung zum Hl. Geist Strack/Billerbeck zu Joh. 14, 16; Betz 282₄₁). Sie benannten

sie mit einem festen Terminus: ‚Tochter der Stimme', Bath Qol, d. h. Echo der im Himmel verbleibenden Gottesstimme (Strack/Billerbeck 125; Betz 282). Dieser Begriff diente ihnen wohl vor allem dazu, die sich ihrem Nachdenken mehr u. mehr aufdrängende Transzendenz Gottes gegenüber Kritik abzusichern. Die Bath Qol wurde vor allem zu einem Bestandteil der Rabbinenlegende u. -wundergeschichte. Nach Aussage einer H. waren Hillel d. Ä. (um 20 vC.) u. Šemuel der Kleine (100 nC.) würdig, daß die Göttlichkeit auf ihnen ruhte. Ähnliches wurde durch sie Chanina b. Dosa zugesprochen (bBerakot 17b; bḤullin 86a; bTa'anit 24b). R. Banaá (nach 200 nC.) hörte sie nach einem Besuch der Grabeshöhle Adams (bBaba Bathra 58a; J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958] 128). Eine H. konnte auch auf die Erwählung eines Gottesfreundes bereits vor seiner Geburt hinweisen (R. Mach, Der Zaddik in Talmud u. Midrasch [Leiden 1957] 59 mit Hinweis auf Samuel ben Isaak; s. o. Sp. 294). Eine H. bestätigte beim Martyrium des R. Chanina b. Teradjon u. des von ihm bekehrten Henkers die Seligkeit beider (b'Abodah Zara 18a; vgl. ebd. 10a u. Betz 283, 22/4) sowie das Verdienst u. die Hilfe des Rabbi für seine Verehrer (bKetubbot 103b). Auch politisch konnte sie sich äußern: Sie überantwortete Titus dem Zorngericht Gottes (bGiṭṭin 56b; dazu A. Hermann, Art. Fliege: o. Bd. 7, 1114) u. kündigte dem Messiasprätendenten Bar Kochba furchtbare Strafe an, weil er Eleazar v. Modiim getötet hatte (jTa'anit 4, 8 [68d 73]). – Die H. erscholl nicht nur vom Himmel herab, sondern auch wie im griech.-röm. Altertum aus heiligen Orten, so aus dem Tempel zu Jerusalem. Dort erfuhr der Hohepriester Joh. Hyrkanos (135-4/104 vC.) durch sie den Sieg seiner Söhne über Antiochos Kyzikenos bei Samaria (Joseph. ant. Iud. 13, 282f; bSoṭah 33a u. a.; dazu E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 1 [Edinburgh 1973] 210). ‚Simeon der Gerechte', wahrscheinlich ein Hoherpriester, soll dort durch eine H. das Ende des Gottesfeindes Caligula gehört haben (bSoṭah aO.). In den Ruinen des Tempels hörte sie R. Jose ben Chalaphta (um 150 nC.); sie klang wie das Girren einer Taube u. sprach von der Trauer Gottes über das unglückliche Schicksal seines Volkes (bBerakot 3a). Hier wie auch an anderen Stellen ist die Bath Qol soviel wie die Stimme Gottes (Betz $282_{32}$). Andere H. gehen vom heiligen Berg Horeb aus u. greifen mit Drohungen u. Verheißungen in das Leben der Rabbinen ein (Pirqe 'Abot 6, 2; bBerakot 17b; bTa'anit 24b; bḤullin 86a). – In den Midraschim kann die H. an die Stelle eines Wortes Gottes treten (Apc. Abr. 8, 2; Targ. Jerušalmi 1 [PsJonat.] zu Dtn. 28, 15; Samuel ben Isaak, Midr. Sam. 3, 4, 6b; Jalkut Sam. 78). – Artapanos hat die Jahweoffenbarung im brennenden Dornbusch (Ex. 3) zu einer ‚göttlichen Stimme' abgeschwächt (bei Eus. praep. ev. 9, 27, 21 [GCS Eus. 8, 1, 522]). H. begegnen in der Henoch-Literatur (Hen. aeth. 13, 8; 65, 4) u. in der Apokalyptik (Apc. Bar. syr. 13, 1/12; 22, 1/8 u. ö. [SC 144, 471. 479]; 4 Esr. 5, 7; 6, 13/29). – Auch ein zufällig gesprochenes Wort konnte als Bath Qol gedeutet werden (bMegillah 32a; jŠabbat 6, 1 [8c 56]; vgl. bḤullin 95b; s. u. Sp. 299). – Der Unheilsruf des Jehoschua ben Chananja erweist, daß die Vorstellung der H. auch die Prophetie beeinflußt hat (Joseph. b. Iud. 6, 300f). – Bisweilen zeigt sich kritische Distanz. Einzelne Rabbinen rechneten mit der Möglichkeit, daß Dämonen eine H. vortäuschen (bJebamot 122a). In Streitfragen der *Halachah wollte sie R. Jehoschua ben Chananja (1. Jh. nC.) nicht gelten lassen mit Hinweis auf den Ex. 23, 2 geforderten Mehrheitsbeschluß (bBaba Meṣi'a 59b; vgl. bSanhedrin 104b). Diese Distanz zeigt sich auch in der Behauptung, das Schlimme werde durch die Bath Qol angekündigt, während aus dem Munde Gottes nichts Böses hervorgehe (Targ. zu Lament. 3, 38). – Die Aufgaben, denen die H. im Frühjudentum diente, sind fast die gleichen wie im Christentum: Sie mahnt, warnt, verklagt, straft, tröstet, entscheidet u. verheißt; sie richtet sich an Heilige u. Unheilige, an Gläubige u. Ungläubige (zum Ganzen P. Fiebig, Jüd. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters [1911] Reg. s. v. H.; Strack/Billerbeck 1, 125/34 zu Mt. 3, 17; Betz 281/3). Zu Philon vgl. Leisegang.

*C. Christlich. I. Neues Testament.* Die Verfasser erzählender Texte des NT führen bei ihrer Verwendung des H.motives bald den atl. Traditionsstrom weiter, bald den griech.-römischen. Mt. 2, 17f denkt bei der klagenden Stimme in Rama infolge des Bethlehemitischen Kindermordes an eine wunderbare Stimme aus dem Grab der Rahel (vgl. Jer. 31, 15; Jeremias aO. [o. Sp. 295] 127). Die verschiedene Deutung, die der Donner im Altertum gefunden hat, Stimme der Gottheit

oder natürlicher Klang zu sein, erweist Joh. 12, 28f (Grimm aO. [o. Sp. 287] 21; Dölger 223). Lukas hat vielleicht für seine Darstellung der Engelsbotschaft an die Hirten die antike Nachricht einer H. bei der Geburt des Osiris abgeändert (2, 9/15a; vgl. Norden aO. [o. Sp. 289]). Die H. weist bei Lukas wie in anderen entsprechenden Abschnitten der Evangelien auf einen Höhe- u. Wendepunkt innerhalb des Heilsgeschehens hin. Vergleichbar der H. bei der Geburt ist die H. bei der Taufe Jesu: ,Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen' (Mc. 1, 11 par. Lc. 3, 22; vgl. Mt. 3, 17). Hier erscheint aber Gott als der Sprechende. Diese H. bezeugt Jesus als den Sohn Gottes, hat also Beglaubigungsfunktion. Mit dieser Überlieferung konkurriert eine andere, deren Spuren bis in den Text des Lc. reichen u. die in der altkirchlichen Literatur sogar vorherrschend ist. Sie wendet Ps. 2, 7 auf Jesus an: ,Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt' (zur Rezeption in der kirchlichen u. außerkirchlichen Tradition u. zur verschiedenartigen Christologie, die in den beiden Fassungen der H. bei der Taufe Jesu zutage tritt, Bauer 110/41. 509; A. Orbe, La unción del Verbo = AnalGreg 113 [Roma 1961] 273/80; H. Braun, Ges. Studien zum NT u. seiner Umwelt[2] [1967] 170; vgl. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel[3] [1966] 301f. 340f. 343. 345, der auf den eschatologischen Charakter dieser H. hinweist; F. Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern [1970] 105/27). Beglaubigende u. mahnende Funktion besitzt die H. der Verklärungsszene (Mt. 17, 5; Mc. 9, 7; Lc. 9, 35f; vgl. 2 Petr. 1, 17f; Hahn aO. 310. 338). Die H. u. die übrigen wunderbaren Ereignisse bei der Geburts-, Tauf- u. Verklärungsszene weisen auf die Wunder bei der Auferstehung Jesu voraus, wo aber keine H. vorkommt; anders in Apokryphen (Ev. Petr. 35. 41 [389f de Santos Otero]). Jeweils gehört die H. zu den Ausdrucksmitteln, mit denen die Evangelisten auf die einzigartige Würde Jesu hinweisen; sie dient der Verherrlichung (vgl. Joh. 12, 28). In der Tauf- u. Verklärungsszene soll die H. als ein objektives Geschehen aufgefaßt werden. An anderen Stellen des NT, die von einer H. sprechen, ist eher nur an eine subjektive Realität zu denken. So berichtet Act. 10, 13/6 im Zusammenhang einer Traumvision des Petrus von einer dreimaligen H. (vgl. 11, 7/10). Petrus erkennt unmittelbar Christus als den Sprecher der H.; Paulus aber erfährt bei seiner Bekehrung erst auf seine Frage hin, daß Christus die H. gesprochen hat. Bei diesem Bekehrungswunder, das mit Farben der Bakchen des Euripides gemalt ist, darf der visionäre Gehalt der Szene trotz der Realistik der Schilderung nicht übersehen werden. Während Paulus zugleich himmlisches Licht u. eine H. wahrnimmt (Act. 9, 3/6; 22, 6/11a; 26, 13/9), fassen, wie Lukas betont, seine Begleiter nur die eine Hälfte des Wunders auf (Act. 9, 7; 22, 9; vgl. W. Nestle, Griech. Studien [1948] 232f; Weinreich 332/41. 464 u. o. Sp. 288). – Der Verfasser der Joh.-Apokalypse kennt den alten Zusammenhang von H. u. Donner noch deutlich (Apc. 10, 4; 14, 2; 19, 6; an den letzten beiden Stellen wird zum Vergleich auf das Getöse großer Wassermassen hingewiesen; vgl. 16, 18). Die H. erschallen im Himmel (11, 15), vom Himmel (10, 8; 11, 12; 14, 13; 18, 4), aus dem Tempel Gottes im Himmel (16, 1/17), aus seinem Altar (9, 13) oder Thron (16, 17; 19, 5; 21, 3). Einzelne H. mahnen den Seher Johannes (1, 10f; 4, 1; 10, 4. 8; 14, 13) oder die Himmelsbewohner (9, 13f; 11, 12; 16, 1; 19, 5). Andere bestätigen als feierlicher Abschluß ein eschatologisches Geschehen (11, 15; 12, 10; 16, 17; vgl. 21, 3). Eine H. hält eine lange Droh- u. Triumphrede über den Fall der Dirne Babylon-Rom (18, 4/20). Zum Ganzen Betz 291f. – Wohl infolge der zahlreichen H. in der Apc. wurde dieses Motiv zu einem Stilmittel der christl. Apokalyptik (Herm. vis. 4, 1, 4; Apc. Anastas. 2. 5 [13, 2. 9; 26, 1f Homburg]; E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 293).

*II. Hagiographie. a. Allgemeines.* In christlicher Zeit blieb die H. ein Bestandteil der Lebensbeschreibung der Heiligen, so wie sie es seit der hellenist. Epoche für die Biographie des göttlichen Menschen u. in frühjüdischer Zeit für die Legende des hl. Rabbi war. Damit gehört sie zu den Mitteln der Hagiographie (*Heiligenverehrung II). Neben der aretalogischen Aufgabe dient die H. auch als Stilmittel. Nicht selten gibt sie der Handlung eine neue Richtung u. treibt sie weiter. In der vor allem beim christl. Volk beliebten erzählenden Literatur über Heilige, vor allem über Apostel, Märtyrer u. Mönche, seltener über Bischöfe, gehört die H. zu den Ausdrucksweisen, die ein unmittelbares Eingreifen Gottes, vor allem Christi, verdeutlichen sollen. Meistens richtet sie sich mit Bestätigung, Aufforderung, Zuspruch u. Verhei-

ßung an einen Heiligen, bisweilen spricht sie aber auch Drohungen u. Unheil gegen die Feinde des christl. Glaubens aus oder wendet sich an Heiden. Einzelne Hagiographen der nachntl. Zeit knüpfen dabei an entsprechende ntl. Überlieferungen an (Act. 9, 7 ist Act. Thom. 27 [AAA 2, 2, 142] benutzt; Act. 9, 5; 22, 8 wirkt Mart. Petr. et Paul. 38f [AAA 1, 152] nach) oder bilden andere ntl. Überlieferungen zu H. um: Aus der Botschaft des Engels Gabriel an Maria wird im Protevangelium Iacobi eine H. (11, 1 [112 de Strycker]; PsMt. 9, 1; H. u. Engelserscheinung sind austauschbar: Vit. Pachom. G[1] 23 [14 Halkin]; s. u. Sp. 300); im Transitus Mariae wird ein Jesuswort (Mt. 28, 20) zu einer H. umgestaltet (20 [hrsg. von A. Wilmart: StudTest 59 (Città del Vat. 1933) 339]); ebenso das Wort Jesu bei Mt. 25, 34 in der Pass. Fel. et Reg. 7 (ASS Sept. 3[3], 773). Philippos, der ‚Sohn des Donners' (vgl. Mc. 3, 17; dazu Speyer, Gewitter aO. [o. Sp. 293] 1152f), u. d. Menge um ihn hörten vom Himmel die Stimme Jesu gewaltiger als Donner (Act. Philipp. 22 [AAA 2, 2, 11f]; s. o. Sp. 296f). – Auch menschliche Stimmen konnten als H. aufgefaßt werden, so die Worte eines sterbenden Heiligen, da dem Sterbenden im Altertum prophetische Kraft zugesprochen wurde (zB. Paulin. Med. vit. Ambr. 46 [116 Pellegrino]). Entsprechendes gilt für Aussprüche von Kindern, die in einer entscheidungsschweren Stunde ertönten (ebd. 6 [58 P.]; Augustinus' ‚Tolle, lege'-Erlebnis: conf. 8, 29; dazu Pax 891; H.-I. Marrou, Christiana tempora [Roma 1978] 381/91). – Im einen oder anderen Fall kann für eine derartige H. auch eine natürliche Erklärung beigebracht werden (P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 9 = StudTest 175 [Città del Vat. 1953] 217: Zuruf aus der Menge beim Martyrium).

*b. Apostelakten.* In den apokryphen Apostelakten sagt die H. bald das zukünftige Schicksal des Apostels voraus (Act. Joh. 18. 21 [AAA 2, 1, 161f]), bald antwortet sie auf sein Gebet, indem sie ihn stärkt u. ermutigt (Act. Andr. et Matthiae 3 [ebd. 67]); sie fordert ihn auf (ebd. 22 [96]) oder bestätigt den Vollzug der Taufe u. Eucharistie (Act. Thom. 121. 158 [AAA 2, 2, 231. 269]; hier dürfte die gnostische Grundschrift noch durchscheinen; vgl. A. F. J. Klijn, The acts of Thomas [Leiden 1962] 211/3).

*c. Märtyrerakten.* Die H. gehört mindestens seit dem Martyrium Polykarps zum Motivschatz der geschichtlichen u. ungeschichtlichen Passionen. Polykarp soll unmittelbar vor seinem Ende, seiner Aristie, die H. ‚Sei stark, Polykarp, sei mannhaft!' gehört haben (Mart. Polyc. 9, 1 [8 Musurillo]; vgl. epil. 4 [20]; Eus. h. e. 4, 15, 17; vgl. Dtn. 31, 6f. 23; Jos. 1, 6f. 9 u. Nachahmungen: Delehaye 214[3]). Seitdem begegnet in vielen Passionen die ermutigende u. tröstende H. Der Märtyrer hört sie im Gefängnis, während der Folterung oder kurz vor seinem Ende. Sie weist ihn auf seine Erwählung u. die bevorstehende Seligkeit hin (zB. Pass. Thyrs. 42 [ASS Ian. 2[3], 817]; Pass. Devot. 5 [ebd. 771]; Act. Calocer. Brix. 10 [ASS April. 2[3], 526]; Act. Alexandr. et Antonin. 3. 5. 7 [ASS Mai. 1[3], 385f]; Act. Moci. 10 [ebd. 2[3], 624]; Pass. Aquil. 17 [ASS Iun. 2[3], 677]; Act. Pelag. 4 [ASS Aug. 6[3], 162]; Pass. Fel. et Reg. 7 [ASS Sept. 3[3], 773]; Pass. Dign. et Merit. 3 [ebd. 6[3], 307]; Pass. Faust. et Evilas. 12 [ebd. 146]; Pass. Ephys. 29 [AnalBoll 3 (1884) 373]; K. Krumbacher, Der hl. Georg = AbhMünchen 25, 3 [1911] 313 nr. 8; Delehaye 214). Die H. kann dem Märtyrer die Erfüllung seiner Bitte verheißen (Act. Calocer. Brix. 4. 6 [ASS April. 2[3], 524f]; Act. Vit., Modest. 17 [ASS Iun. 2[3], 1025]; Act. Cucuf. 5 [ASS Iul. 6[3], 161]) u. ihn vor den Machenschaften des Teufels bewahren (Act. Julian. 6 [ASS Febr. 2[3], 875]). Sie bestätigt seine Hilfe für alle, die ihn in ihren Bedrängnissen anrufen (Pass. Artem.: GCS Philostorg. 174; Pass. Anastas. 16 [ASS Oct. 12[3], 526f]; Act. Christophor.: 74 Usener). Nach dem Tod des Märtyrers Victor sei die H. ertönt: Vicisti, Victor beate, vicisti (ASS Iul. 5[3], 143). – In diesen Fällen erfüllt die H. eine Aufgabe, die der Erscheinung von Engeln entspricht (zB. Vit. Constant. 16 [ASS Ian. 2[3], 927]; Pass. Ephys. 21. 37 [AnalBoll 3 (1884) 370f. 376], Mart. Irenarch. 7, 4f [ebd. 73 (1955) 46]; Martyr. Merc. 9 [H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires (Paris 1909) 240]; Vit. Albei 29 [1, 57 Plummer]; Vit. Barri 12 [1, 70 P.]) oder von Christus selbst (zB. Vit. Basilisc. 18 [ASS Mart. 1[3], 241]; Mart. Theodor. Tir. 5 [Delehaye aO. 130]). Der Ausgangspunkt für die Engelserscheinung in den Märtyrerakten dürfte Lc. 22, 43 gewesen sein: Ein Engel vom Himmel erschien Jesus vor seinem Leiden u. stärkte ihn.

*d. Mönchsviten.* In entscheidender Lebenslage wird einzelnen erwählten Mönchen eine H. zuteil. So befiehlt eine H. dem Mönch Petrus dem Iberer, das Bischofsamt auszuüben

(Vit. Petr. Ib.: 55f Rabe), ermuntert ihn, für die Ehre Gottes einzutreten (ebd. 73: dreimalige Stimme, die der Stimme des *Gewissens bereits nahekommt), oder warnt ihn vor seinen Verfolgern (ebd. 61), bestätigt u. erfüllt eine Gebetsbitte (ebd. 43) u. tröstet (ebd. 40). H. stärken den Mönch in seinem asketischen Kampf. Wie der Märtyrer nach den Vorstellungen der alten Christen nicht nur gegen politische u. religiöse Repräsentanten des Heidentums kämpft, sondern zugleich auch gegen die als Dämonen vorgestellten Götter, so der Mönch gegen die dämonisch erlebten Mächte der eigenen Leidenschaften. Insofern liegt bei der H., die dem Mönch in diesem Kampf zuteil wird, Kontinuität des hagiographischen Motivs der Märtyrerlegende vor (zB. Athan. vit. Anton. 10 [PG 26, 860 A]). Der Mönch wird von der H. erwählt u. erhält einen Auftrag (Apollo: Hist. mon. in Aegypto 8, 3f [47f Festugière] entspricht Rufin. hist. mon. 7 [PL 21, 410f]). Andere H. sagen dem Mönchsvater an, wo er seinen Aufenthalt nehmen (Athan. vit. Anton. 49 [PG 26, 913 B/916 A]; Cyrill. Scythop. vit. Joh. Hes. 5 [204 Schwartz]; Callinic. Mon. vit. Hyp. 10, 4. 8 [SC 177, 108. 110]), sein Kloster gründen soll (Vit. Nicol. Sion. [BHG³ 1347] 10 [G. Anrich, Hagios Nikolaos 1 (1913) 10]; Dion. Exig. vit. Pachom. 12 [PL 73, 236 B]). Einzelne Mönche erhielten vor ihrem Tod, ähnlich den Märtyrern, durch die H. eine stärkende u. verheißende Botschaft (Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 44b [91f Gelzer]; s. o. Sp. 300). Auch Träger eines hohen Kirchenamtes hörten bisweilen eine H., so der Bischof Platon einen liturgischen Auftrag (Mart. Matthaei 25 [AAA 2, 1, 252f]). Der Senator Ecdicius, ein Verwandter des Sidonius Apollinaris, erhielt wegen seiner Hilfe in einer Hungersnot in Burgund von einer H. eine Segensverheißung für sich u. seine Nachkommen (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 24).

*e. Himmelsstimme an Heiden.* Wie dem Heiligen eine H. das Paradies verheißen konnte, so dem Christenverfolger die Hölle (Act. Martinae 52d [ASS Ian. 1³, 17]; Pass. Zoes 9 [ASS Mai. 1³, 179]; Act. Alex. Pap. 20 [ebd. 375]). Einen anderen Verfolger forderte sie auf, mit der Folterung aufzuhören (Act. Alexandr. et Anton. 7 [ebd. 385f]). Den Folterknechten, die den hl. Bischof v. Gortyn, Kyrill, auf einem Wagen zur Richtstätte fuhren, erscholl der himmlische Ruf ‚Bis hierher' (Job 38, 11; Mart. Cyrill. 8, 1 [Franchi aO. 229]). Im Traum erhielt der heidn. Steuermann Theon von einer H. den Befehl, Petrus ehrfurchtsvoller zu behandeln (Act. Petr. c. Sim. 5 [AAA 1, 50]). In der christl. Legende von der Sibylle v. Tibur u. Augustus hörte der Princeps eine H., die Maria als die künftige Mutter des Welterlösers, u. eine weitere, die sie als die teure Tochter Gottes pries (Mirab. urb. Rom.: H. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum 2 [1871] 607f).

*III. Kunst.* In der altchristl. Kunst wurde die H., als vox Patris verstanden, durch die Hand Gottes dargestellt (M. Kirigin, La mano divina nell'iconografia cristiana [Città del Vat. 1976] 131/65; L. Kötzsche, Art. Hand II [ikonographisch]: o. Bd. 13, 442/5; K. Gross, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum [1985] 355. 441).

*IV. Häresie.* Die Montanisten behaupteten, daß sie heilsame Stimmen hörten, deutliche u. geheime (Tert. castit. 10, 5 [CCL 2, 1030]). – Der Vater Manis, Palik, soll im Tempel von Seleukeia-Ktesiphon an drei aufeinanderfolgenden Tagen eine Stimme gehört haben, die ihn zur Askese aufgefordert habe (G. Flügel, Mani, seine Lehre u. seine Schriften aus dem Fihrist des Ibn Abî Jak'ûb an-Nadîm [1862] 83). Als Motiv begegnet die H. im manichäischen ‚Buch der Giganten' (J. T. Milik [Hrsg.], The books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân cave 4 [Oxford 1976] 307). Die Gnostiker kennen die H. als Offenbarungsträgerin (Apocr. Joh. [NHC 2, 1] 14, 13f). Dabei dürfte die Stimme das Wesen einer göttlichen Hypostase angenommen haben u. mit dem Logos bzw. dem Gesandten aus Joh. 1, 6 identisch sein (P. Hofrichter, Im Anfang war der ‚Johannesprolog' [1986] 395f₂₃₆).

W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909) Reg. s. v. H. – K. Berger, Hellenistisch-heidnische Prodigien u. die Vorzeichen in der jüd. u. christl. Apokalyptik: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1428/69. – D. Betz, Art. φωνή κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 272/302. – E. Bevan, Sibyls and seers. A survey of some ancient theories of revelation and inspiration (London 1928) 99/111. – E. C. Brewer, A dictionary of miracles (Philadelphia 1884) 326/9. – H. Delehaye, Les passions des martyres et les genres littéraires = Subs. Hag. 13 B² (Bruxelles 1966) 214. – F. J. Dölger, ΘΕΟΥ ΦΩΝΗ ‚Gottes-Stimme' bei Ignatius v. Antiochien, Kelsos u. Origenes: ACh 5 (1936) 218/23; vgl. ebd. 290f. – H. Günter, Die christl. Legende des Abendlandes = ReligionswissBibl 2 (1910) Reg. s. v.

Stimme vom Himmel; Psychologie der Legende (1949) Reg. s. v. Stimme vom Himmel. – P. Kuhn, Die Offenbarungsstimme im antiken Judentum = TextStudAntJud 20 (1989). – H. Leisegang, Pneuma hagion (1922) 149: φωνή. – E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 864. 891f. – W. Poetscher, Fatum: GrazBeitr 2 (1974) 181/7. – K. Steinhauser, Der Prodigienglaube u. das Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen (1911) 36f. – O. Weinreich, Gebet u. Wunder: Genethliakon W. Schmid = TübBeitrAltWiss 5 (1929) 169/464. – L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern. Studien zur Geschichte u. Überlieferung der Staatsprodigien, Diss. Leipzig (1903).

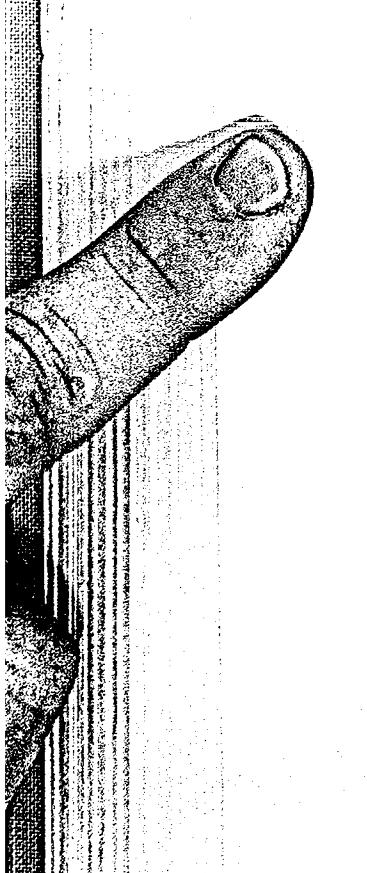
*Wolfgang Speyer.*

**Himmelstür** s. Himmel: o. Sp. 173/212.

**Himmelwärts – erdwärts** s. Aufwärts – abwärts: o. Bd. 1, 954/7.

## Himyar.





*A. Name u. Geschichte.* H., korrekt: Ḥimyar, in den altsüdarab. Inschriften ḥmyrm; nach der arab. Überlieferung Ḥimyar; in den altäth. Inschriften Ḥamēr bzw. Ḥemēr, was auf eine Aussprache Ḥamēr bzw. Ḥumair/Ḥumēr schließen läßt; letztere dürfte auch griechisch 'Ομηρῖται (früheste Belege: Peripl. M. Eryth. 23 [GeogrGrMin 1, 274]; Ptol. Math. geogr. 6, 7, 9) u. lateinisch Homeritae (Plin. n. h. 32, 158) zugrunde liegen, während erstere sich in den daneben vorkommenden Schreibungen Hamiroei (ebd.) u. 'Αμερῖται (Joh. Mal. chron. 18, 433) belegen läßt. Der Name leitet sich zweifellos von der semit. Wurzel ḥmr, ‚rot', her u. bedeutet somit ‚Rote' als Bezeichnung für Hellhäutige im Gegensatz zu Schwarzen. Die Himyaren waren ein ursprünglich im südwestl. Teil Südarabiens (*Arabia) ansässiger Volksstamm, der sich gegen Ende des 2. Jh. vC. aus der Oberherrschaft Qatabāns befreite u. allmählich das Staatsvolk eines selbständigen Reiches wurde. Die erste Erwähnung der Himyaren findet sich in einer wohl aus dem Ende des 1. Jh. vC. stammenden Inschrift (RES 2687, 3) an der Verteidigungsanlage im Wadi al-Bināʾ, welche den Zugang nach Ḥaḍramaut vom Hafen Qanaʾ am Indischen Ozean her sicherte. Bereits Plinius nennt die Himyaren den zahlenmäßig größten südarab. Stamm (n. h. 32, 161). In Kriegen eroberten die Könige von H. die südl. Gebiete des sabäischen Reiches u. gründeten in einer der fruchtbarsten Regionen des jemenit. Hochlandes die Hauptstadt Ẓafār. In den Wirren, die in den ersten drei Jh. nC. in Südarabien herrschten, konnte H. seine dominierende Stellung ausbauen u. vermochte sogar die sabäische Hauptstadt Mārib in Besitz zu nehmen, so daß seine Könige den Titel eines ‚Königs v. Saba u. Dhū-Raidān', auf den sie von Anfang an Anspruch erhoben, zu Recht trugen; Dhū-Raidān, ‚der v. Raidān', ist die Selbstbezeichnung der himyar. Herrscher nach ihrer Stammburg Raidān in der Hauptstadt Ẓafār. Gegen Ende des 3. Jh. gelang es schließlich dem Himyarenkönig Šammar Yuharʿiš, Ḥaḍramaut zu erobern, so daß seine Nachfolger den Titel eines ‚Königs v. Saba u. Dhū-Raidān u. Ḥaḍramaut u. Yamnat' führen konnten. Zu Beginn des 5. Jh., unter dem mächtigen Herrscher Abkarib Asʿad, wurde der Titel durch den Zusatz ‚u. der Beduinen im Hochland u. in der Küstenebene' erweitert u. dadurch die Ausdehnung des himyar. Reiches nach Norden u. die Einbeziehung zentralarabischer Stammesverbände in den Staatsverband dokumentiert. Nur unter König Yūsuf As'ar Yath'ar (wohl 517/25 nC.), dem letzten einheimischen südarab. Herrscher, der sich selbst ‚König aller Stämme' (Inschr. Jamme nr. 1028, 1) nannte, ist einmal epigraphisch der institutionelle Terminus ‚Königreich v. H.' (Inschr. Ryckmans nr. 507, 11) bezeugt, während Yūsuf selbst in einer nach seinem Tod gesetzten Inschrift als ‚König von H.' (CISem 4, 621, 9) bezeichnet wird.

*B. Christlich. I. Frühe Missionsversuche u. christliche Einflüsse.* Es ist nicht überliefert, ob das Christentum bereits vor den Missionierungsbestrebungen in der Zeit Constantius' II Eingang nach Südarabien gefunden hat. Die Angabe, der Apostel Bartholomäus sei zur Verkündung des Evangeliums in das ‚diesseitige Indien' (citerior India: Rufin. h. e. 10, 9 [GCS Eus. 2, 2, 971]) geschickt

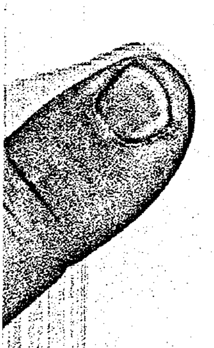
SÜDARABIEN

42° 44° 46° 48° 50° 52° 54°
18° 16° 14°

ABHĀ
NAGRĀN
DHOFAR
SAMAHĀRUM
KHŌR RŪRĪ
Farasān-Inseln
GĪZĀN
ṢAʿDA
Rotes Meer
TIHĀMA
TARĪM
MĀRIB
ṢANʿĀʾ
ḤAḌRAMAUT
ḌĀFF
YANBUQ
YARĪM
ẒAFĀR
NUʿM
QANAʾ
MADDABĀN / AL-MANDAB (?)
MUKHAWĀN / AL-MUKHĀʾ
OKELIS (?)
ABESSINIEN
BĀB AL-MANDAB
ʿADAN
Indischer Ozean
Insel Sokotra
0 50 100 150 200 km

W.W. Müller

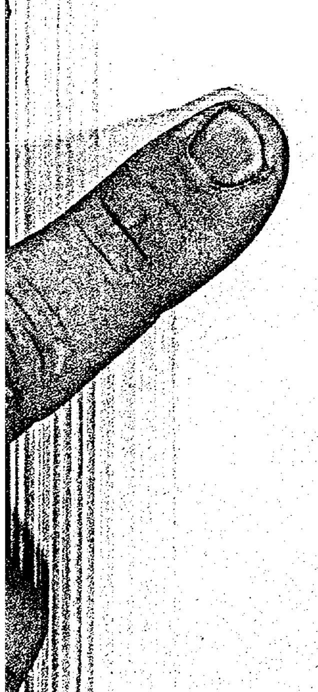
worden, darf keineswegs auf Südarabien bezogen werden, obwohl damals unter der geographischen Bezeichnung Indien auch andere an den Küsten des Erythräischen Meeres, d. h. am Ind. Ozean u. am Roten Meer, gelegene Länder wie Südarabien oder Äthiopien (**Aethiopia) verstanden werden konnten. Wenn aber die Bartholomäus-Christen nach Südindien gehören, kann auch Pantaenus, der Lehrer des Clemens v. Alex., in der Mitte der 2. H. des 2. Jh. nicht in Südarabien, sondern allenfalls in Indien gewirkt haben, wo er angeblich auf vom Apostel Bartholomäus bekehrte Christen stieß (Eus. h. e. 5, 10, 3 [GCS Eus. 2, 1, 451]). Daß aber Südaraber auf ihren ausgedehnten Handelsreisen nach Norden mit dem Christentum in Berührung kamen oder einzelne Christen bis in den Jemen gelangten, dürfte wohl außer Zweifel stehen. – Nach einem Bericht des Philostorgius schickte Kaiser Constantius II eine prunkvolle, reich ausgestattete Gesandtschaft zu dem Volk, welches früher Sabäer hieß, jetzt aber Himyaren (Ὁμηρῖται) genannt werde (h. e. 3, 4 [GCS Philost.[3] 32]). Der Zeitpunkt dürfte nur wenige Jahre nach dem Regierungsantritt, etwa um 340/42, gelegen haben; das Ziel war die ‚Metropole Saba', d. h. also die einstige Sabäerhauptstadt Mārib. An der Spitze dieser Gesandtschaft stand als Vertrauter des Kaisers der ‚Inder' Theophilus, von der Insel Dibos im Ind. Meer, wohinter sich zweifellos der erste Bestandteil des ind. Namens Dvīpa Sukhādhāra der später Soqoṭrā genannten Insel verbirgt. Theophilus war früher als Geisel, wohl um die Sicherheit römischer Kaufleute zu gewährleisten, an den Kaiserhof gekommen; ob er erst dort Christ geworden oder die Insel Soqoṭrā bereits damals zum Teil missioniert war, bleibt unerwähnt. Der Erfolg der Mission zeigte sich darin, daß an drei Orten Kirchen gebaut wurden, u. zwar in der himyar. Metropole Ẓafār (Τάφαρον), im röm. Handelsplatz ʿAdan (Ἀδάνη) u. weiter östlich in einer namentlich nicht genannten Marktstadt am Eingang zum Pers. Meerbusen, wahrscheinlich in Hormuz. Wie die Auswahl der Orte zeigt, mögen die christl. Kultstätten eher für römische Kaufleute u. Diplomaten als für neubekehrte Südaraber errichtet worden sein. Die angebliche Bekehrung des Königs oder, wie er im griech. Bericht genannt wird, Ethnarchen der Himyaren dürfte wahrscheinlich in der wohlwollenden Unterstützung zu sehen sein, welche der Herrscher dem Vorhaben des Theophilus gewährte. Der Name des Himyarenkönigs wird nicht genannt, u. wir besitzen aus jenem Zeitraum auch keine datierten altsüdarab. Inschriften, aus denen wir auf den Namen des Königs schließen könnten. Es ist vermutet worden, daß der Himyarenherrscher damals ein Vasall des äth. Königs ʿĒzānā gewesen sein könnte, der zur selben Zeit sich zum Monotheismus bekannte oder sogar das Christentum angenommen hatte u. sich in seiner Titulatur nicht nur König v. Aksum u. Abessinien, sondern auch v. H., Raidān, Saba u. Salḥīn (d. h. der Königsburg in Mārib) nannte, somit zumindest nominell Anspruch auf Südarabien erhob u. wohl auch Teile der jemenit. Küstenebene am Roten Meer unter äth. Oberherrschaft gebracht hatte. – In der Tat ist dem Christentum in Äthiopien ein größerer u. dauerhafterer Missionserfolg beschieden gewesen als in Südarabien, wo bis zur äth. Besetzung iJ. 525 das Judentum eine bedeutende Rolle spielte. Bereits im Bericht des Philostorgius werden Juden erwähnt, mit denen sich Theophilus auseinandersetzen mußte. Wahrscheinlich ist es zu einem Teil der starke Einfluß der jüd. Religion gewesen, welcher eine weitere Verbreitung des Christentums verhinderte. So berichtet zB. eine Inschrift aus Ẓafār (Bait al-Ašwal 1; R. Degen/W. W. Müller, Eine hebr.-sabäische Bilingue aus Bait al-Ašwal: NeueEphemSemitEpigr 2 [1974] 117/24 Abb. 32/4) aus den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jh., daß ein gewisser Yehūdā Yakkaf, also ein, wie bereits der Name kundtut, zur mosaischen Religion bekehrter Südaraber, mit der Hilfe des Herrn des Himmels u. der Erde ein Haus errichtet hat. Der Text erwähnt auch die (religiöse) Gemeinde Israel u. hat sogar eine hebr. Beischrift. Der in der Inschrift erwähnte Herrscher Dhara''amar Aiman scheint dem Judentum zumindest sehr gewogen gewesen zu sein. Von König Abkarib Asʿad aus dem ersten Drittel des 5. Jh. weiß die Überlieferung sogar zu berichten, daß er auf einem Feldzug nach Norden in Yathrib, dem späteren Medina, zur mosaischen Religion bekehrt worden sein soll (aṭ-Ṭabarī, Ta'rīḫ 1, 901f), obwohl er bereits damals in Südarabien mit dem Judentum hätte Bekanntschaft machen können. Die arab.-islam. Tradition erwähnt zwar auch, daß ʿAbdkulāl, einer der späteren tubbaʿ, d. h. der himyar. Könige, heimlich dem Christentum angehangen habe (ebd. 1,



881, 9/13), aus den Inschriften ist uns jedoch kein Herrscher dieses Namens bekannt. Lediglich eine iJ. 458 (573 himyar. Ära) gesetzte monotheistische Inschrift (CISem 4, 6), die in der Nähe der Großen Moschee in Ṣan'ā' vermauert worden war, hat einen 'Abdkulāl zum Stifter, der allerdings kein König war, möglicherweise jedoch die Ursache für die Herausbildung dieser Überlieferung gewesen sein könnte. – Immerhin haben in Südarabien die Einflüsse von Judentum u. Christentum bewirkt, daß seit der 2. H. des 4. Jh. nach dem Zeugnis der einheimischen epigraphischen Denkmäler der Kult der altsüdarab. astralen Gottheiten in ihren Tempeln aufhörte u. sich, zumindest bei den Herrschern u. den Personen gehobenen Standes, welche uns Inschriften hinterlassen haben, die Form eines monotheistischen Bekenntnisses durchsetzte, das weder eindeutig jüdische noch eindeutig christliche Züge trug u. somit sowohl von Angehörigen der jüd. bzw. christl. Religion als auch von Anhängern eines lokal geprägten arab. Monotheismus, dem in manchen Stammesgebieten bereits ein Henotheismus vorausgegangen war, angenommen werden konnte. Vielleicht weist auch der den späteren himyar. Königen von der arab.-islam. Tradition gegebene Name tubba' nach der Etymologie dieses Wortes darauf hin, daß jene Herrscher ,Gefolgsmänner bzw. Anhänger' waren, nämlich des einen Gottes (s. Ryckmans, Christianisme 426). So sind aus Ẓafār zwei Inschriften vJ. 378 (493 himyar. Ära) erhalten (RES 3383; Bait al-Aśwal 2; G. Garbini, Una bilingue sabeo-ebraica da Ẓafar: AnnIstOrNapol 30 [1970] 153/65), in welchen König Malikkarib Yuha'min in sonst gleichlautenden Versionen den Bau zweier verschiedener Paläste dokumentiert; am Schluß der Inschriften steht allerdings an der Stelle, wo sonst die Namen eines oder mehrerer Götter aufgezählt werden, nur noch ,der Herr des Himmels'. In den Inschriften aus den folgenden anderthalb Jhh. trägt dieser Gott gewöhnlich den Namen Raḥmānān, ,der Barmherzige', oft mit dem Epitheton ,Herr des Himmels' oder ,Herr des Himmels u. der Erde', oder auch nur die Bezeichnung ,Gott, Herr des Himmels (u. der Erde)'. Es ist religionsgeschichtlich bedeutsam, daß die spätsabäische Gottesbezeichnung b'l, ,Herr', u. rḥmnn in den neusüdarab. Sprachen Mehri u. Śḥeri als gebräuchliche Wörter für ,Gott' weiterleben, mehri abēli, wörtlich ,mein Herr', u. areḥmōn (T. M. Johnstone, Mehri Lexicon [London 1987] 41. 322) u. śḥeri 'o'ź (Wurzel b'l) u. erḥemún (ders., Jibbāli Lexicon [Oxford 1981] 22. 210). – Wenn die Mission des Theophilus sonst nirgends mehr erwähnt wird, kann der Grund dafür vielleicht im arianischen Bekenntnis des Sendboten gesucht werden. Aus der Zeit Constantius' II wird allerdings in der nur äth. auf uns gekommenen Chronik des Joh. v. Nikiu (7. Jh.) eine völlig andere legendäre Missionsgeschichte erzählt (77, 106/8 [69 Charles]). Demnach sei nach dem Tod Kaiser Constans' eine röm. Gefangene namens Theognoste im Harem des Königs von Jemen zu Einfluß gelangt u. habe schließlich das Königshaus u. das Volk zum Christentum bekehrt; später sei von Kaiser Honorius die Entsendung eines Bischofs erbeten worden, woraufhin Theonius nach Südarabien geschickt worden sei (77, 109f [69]).

*II. Christentum in Nagrān.* Im nördlichsten Teil des in seinen historischen Grenzen verstandenen Jemen liegt die Oase von Nagrān (arab. Naǧrān). Diese Stadt, seit alters ein wichtiger Knotenpunkt auf der nach dem Mittelmeer u. an den Pers. Golf führenden Handelsstraßen, spielte in der Geschichte des Christentums in Südarabien die bedeutendste Rolle. Nach der nestorianischen, in arabischer Sprache abgefaßten Chronik von Se'ert, die auf ältere syr. Quellen zurückgeht, soll zur Zeit des Sasanidenkönigs Yazdgard (399/421) ein Kaufmann namens Ḥannān (oder Ḥayyān) nach Persien gereist, in al-Ḥīra die Taufe empfangen haben u. einige Zeit dort geblieben sein; in seine Heimat zurückgekehrt, habe er seine Angehörigen u. andere Leute der Stadt Nagrān zum Christentum bekehrt u. mit deren Hilfe auch im H.land dem christl. Glauben Anhänger gewonnen (1, 73 [PO 5, 330f]). Nach aṭ-Ṭabarī, Ta'rīḫ 1, 919/22 dagegen soll nach einem Bericht des Wahb ibn Munabbih ein in Syrien umherwandernder Asket namens Fīmiyyūn oder Faimiyyūn (Phemion oder Euphemion) von Beduinen gefangengenommen worden u. mit einer Karawane als Sklave nach Nagrān gelangt sein. Dort soll er die verehrte hl. Palme zum Verdorren gebracht u. den Einwohnern das Christentum verkündet haben. Nach anderen Überlieferungen (ebd. 1, 922/6), die allerdings ebenfalls keine chronologischen Angaben enthalten u. vorwiegend legendäre Züge tragen, sollen die Bewohner von Nagrān das Christentum durch das Wirken eines wunder-

tätigen Einheimischen, eines gewissen ʿAbdilāh (ʿAbdallāh) ibn Thāmir, angenommen haben, der durch Fīmiyyūn bekehrt worden war. – Über eine Auseinandersetzung zwischen Christen u. Juden in Naǧrān in der 2. H. des 5. Jh. erfahren wir aus einer äth. Quelle, den Märtyrerakten des Azqīr, welche eine bemerkenswerte Vertrautheit mit jemenitischen Eigennamen aufweisen, so daß man daraus auf lokale südarab. Traditionen schließen darf. Der darin erwähnte himyar. König trägt den Namen Sarabḥēl Dankef, wohinter sich, wenn man im ersten Namen eine Metathese u. im zweiten eine durch die Ähnlichkeit der Buchstaben y u. d im äth. Alphabet leicht zu erklärende Verschreibung annimmt, Šuraḥbi'il Yakkaf (in arab. Überlieferung Yankaf) verbirgt, der inschriftlich mehrfach nachgewiesen ist u. im datierten spätsabäischen Text CISem 4, 537 + RES 4919 für das Jahr 467 (582 himyar. Ära) bezeugt ist. In den Tagen dieses Königs wirkte Azqīr als Priester in Naǧrān, wo er eine Gebetsstätte errichtete u. ein Kreuz aufstellte. Als die Fürsten von Naǧrān aus den Geschlechtern der Za-Seʿelbān (Dhū-Thaʿlabān) u. Za-Qēfān (Dhū-Qaifān) davon hörten, zerstörten sie das Gotteshaus u. warfen Azqīr ins Gefängnis, wo er noch die Taufe spendete u. im Glauben unterwies. Auf Geheiß des Königs wurde Azqīr als Gefangener in die Hauptstadt Ṣafar (Ẓafār) gebracht; dort disputierte er vor dem Herrscher mit den Juden. Schließlich schickte ihn der König wieder zurück nach Naǧrān, wo er zusammen mit seinen Gefährten den Märtyrertod erlitt. Die Überlieferung der Akten dieses Blutzeugen in der äth. Kirche zeigt nicht nur die Verbundenheit der äth. Christen mit denen Südarabiens, sondern läßt auch darauf schließen, daß damals das Christentum im himyar. Reich bereits antichalzedonensisch geprägt war (H. Winkler, Zur Geschichte des Judentums im Jemen: AltorientalForsch 1, 4 [1896] 329/36; C. Conti Rossini, Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāḥbīl Yakkuf: RendicAccLinc 5, 19 [1910] 705/50). – Der Tod des Azqīr scheint nicht das einzige Martyrium eines Christen aus Naǧrān vor der großen Verfolgung iJ. 518 geblieben zu sein. Der u. Sp. 315 näher charakterisierte anonyme syr. Brief erwähnt jedenfalls als ersten Bischof v. Naǧrān einen Mār Paulus, der von Mār Aksenāyā (Philoxenus v. Mabbūg-*Hierapolis) geweiht worden war; Philoxenus



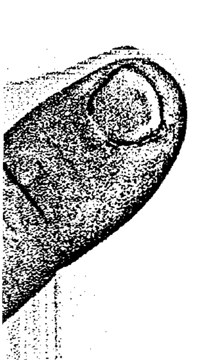
selbst war 485 zum Bischof konsekriert worden u. wurde 519 wegen seiner antichalzedonensischen Gesinnung aus seiner Diözese verbannt. Dieser Bischof Paulus, dessen Grab sich in Naǧrān befand, soll in der Königsstadt, also wohl in Ẓafār, den Märtyrertod erlitten haben. Da in jenem syr. Brief auch sein Nachfolger, Paulus II, erwähnt wird, der ebenfalls von Philoxenus v. Mabbūg konsekriert worden war, 518 jedoch bereits gestorben war, dürfte sich das Martyrium des ersten Bischofs von Naǧrān in den letzten Jahren des 5. Jh. ereignet haben. Ein weiterer Bischof Südarabiens aus jenem Zeitraum wird von Theodorus Lector (h. e. epit. 559 [GCS Theod. Lect. 157, 13]) erwähnt, da die im äußersten Süden wohnenden u. den Persern unterworfenen Ἰμμερινοί sicherlich mit den Himyaren zu identifizieren sind. Sie sollen erst unter der Regierung von Anastasius I (491/518) das Christentum angenommen u. einen Bischof erhalten haben; dabei handelt es sich wohl um den an anderer Stelle namentlich erwähnten Bischof der Himyaren (Ὁμηριτῶν) Silvanus (E. Miller, Fragments inédits de Théodore le Lecteur et de Jean d'Égée: RevArch 14 [1873] 285. 400).

*III. Christenverfolgung in Südarabien.* Eine iJ. 504 (619 himyar. Ära) datierte Bauinschrift aus Ẓafār (G. Garbini, Antichità yemenite: AnnIstOrNapol 30 [1970] 546 Taf. 43c) bezeichnet die drei Stifter, einen gewissen Šegāʿ u. seine beiden Söhne Wadfā u. Aṣbeḥā, als Botschafter. Da zumindest die beiden letzten Namen eindeutig äthiopisch sind, dürfte es sich bei diesen Personen um die Vertreter des äth. Königs in der himyar. Hauptstadt handeln. Der im Text genannte himyar. König ist Marṯad'ilān Yanūf, von dem, da die äth. Gesandten sicherlich Christen waren u. ihn als ‚ihren Herrn' bezeichneten, wohl angenommen werden kann, daß er dem Christentum wenigstens gewogen war. Auch König Maʿdīkarib Yaʿfur, von dem eine iJ. 516 (631 himyar. Ära) in Ma'sil in Zentralarabien gesetzte Inschrift (Inschr. Ryckmans nr. 510) bekannt ist, war zumindest der christl. Gemeinde in Naǧrān wohlgesonnen, da ihm, als er einmal in Not war, von einer Angehörigen dieser Gemeinde Geld geliehen worden war (Buch der Himyaren 43b [133 Moberg]). Offensichtlich befanden sich damals in Südarabien abessinische Truppen, zu deren Aufgabe es wohl gehörte, christliche Gemeinden vor Übergriffen zu schützen. Nach dem syr. ‚Buch der Himya-

ren' (3b [101 Moberg]) wurden nämlich bereits vor der Expedition, die Kālēb selbst leitete, Abessinier unter Ḥaywānā nach dem Jemen geschickt, was auch durch eine von Kālēb in Aksum gesetzte äth. Inschrift bestätigt wird; die Hilfe durch die Abessinier soll durch einen Bischof Thomas aus Südarabien erbeten worden sein. Als dann später, wahrscheinlich zu Beginn dJ. 517, der sich zum Judentum bekennende König Yūsuf As'ar Yath'ar (Inschr. Jamme nr. 1028, 1; auch in verschiedenen anderen Namensformen überliefert: griech. Δουναας/Δουνααν, was auf ein Dhū-Naḥs ‚Unheilbringer' zurückgehen dürfte, ebenso äth. Fineḥas mit Angleichung an den biblischen Namen Pinḥās, syr. Masrūq, arab. Dhū-Nuwās) aus der einflußreichen Sippe der Dhū-Yaz'an (Δουναaν könnte auch Fehllesung von syr. dwyzn, Dhū-Yazan, zu dwn'n sein) an die Macht gelangte, zog er gegen die Abessinier zu Felde u. ging gegen die mit ihnen verbündeten Christen vor. Das Motiv für die Verfolgung ist wohl nicht nur in religiösem Fanatismus zu suchen, der zweifellos auf Seiten des Königs vorhanden war, sondern auch in einer vom himyar. Adel unterstützten fremdenfeindlichen Reaktion gegen eine mögliche Ausdehnung des byz. Einflusses im südl. Teil des Roten Meeres (Beeston, Judaism 276). Bei diesem Kriegszug wurden in Ẓafār die Abessinier getötet (nach dem Brief des Simeon v. Bēth Aršām [I. Guidi, La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arsâm sopra i martiri omeriti: MemAccLinc ser. 3a, 7 (1881) 502, 19] 280 Mann, nach Inschr. Ryckmans nr. 507, 4 300 Mann, was nach dem Buch der Himyaren 7b [105 Moberg] der Gesamtzahl der in Ẓafār befindlichen Äthiopier entspricht), ihre am Abhang des jemenit. Gebirgslandes gelegenen Festungen wurden zerstört, die Küstenebene wurde zurückerobert u. der Hafen Maddabān (al-Mandab) durch Absperrvorrichtungen blockiert, um eine erneute Landung der Abessinier zu verhindern. Sowohl in Ẓafār als auch in Mukhawān (al-Mukhā') an der Küste wurde die Kirche (spätsabäisch qls, qalīs, über syr. 'qlysy' aus griech. ἐκκλησία) niedergebrannt. Von Nagrān wurde die Stellung von Geiseln verlangt, u. die Oase wurde von ihren Zugangswegen abgeschnitten; die Stadt selbst wurde zunächst jedoch nicht in die Kampfhandlungen einbezogen. Diese Ereignisse werden in drei langen spätsabäischen Felsinschriften (Inschr. Ryckmans nr. 507f; Inschr. Jamme nr. 1028; G. Ryckmans, Inscriptions sud-arabes. X^e Série: Muséon 66 [1953] 284/303; W. Caskel, Entdeckungen in Arabien = AGForschNRW G 30 [1954] 14/26; A. Jamme, Sabaean and Ḥasaean inscriptions from Saudi-Arabia [Rome 1966] 39/55) geschildert, die von den Heerführern König Yūsufs nach 13 Monate dauernden kriegerischen Unternehmungen im Juni bzw. Juli dJ. 518 (633 himyar. Ära) etwa 90 bzw. 130 km nordnordöstl. von Nagrān bei Wasserstellen an der Karawanenstraße gesetzt wurden. Im Oktober/November desselben Jahres, nicht, wie früher meist angenommen, iJ. 523, wurde, nachdem bereits in Ḥaḍramaut u. Mārib Christen als Blutzeugen gestorben waren, das belagerte Nagrān eingenommen. Die Gebeine der dort bestatteten Bischöfe, die Kleriker sowie auch Laien, insgesamt angeblich 427 Personen, wurden in der Kirche verbrannt, zahlreiche weitere Mitglieder der christl. Gemeinde erlitten auf andere Weise den Märtyrertod. Die Gesamtzahl der in Nagrān getöteten Christen wird mit 4252 angegeben (Mart. Areth. 8 [ASS Oct. 10, 729]), die arab.-islam. Tradition nennt sogar ungefähr 20000 (aṭ-Ṭabarī, Ta'rīḫ 1, 925, 6f), was sicherlich zu hoch sein dürfte, selbst wenn darin alle himyarischen Blutzeugen seit Beginn der Verfolgung eingeschlossen sein sollten. Unter den getöteten Männern u. Frauen, deren Namen überliefert sind, wie 'Urābī u. Abraham oder Ruhm, Elisabeth, Tahna' u. Māḥiya, befand sich auch der Vorsteher der politischen Gemeinde von Nagrān, Ḥārith, der Sohn des Ka'b (griech. 'Αρέθας, äth. Ḫīrūt), der besonders im Orient, u. hier wiederum vor allem bei den christl. Arabern, als Heiliger verehrt wurde u. noch wird u. dessen Gedenktag auf den 24. X., den angeblichen Tag seines Martyriums, fällt. Während die getöteten Laien, sofern ihnen keine biblischen Namen als Taufnamen gegeben wurden, einheimische Namen tragen, finden sich unter den Klerikern nach Ausweis ihrer Herkunftsbezeichnungen auch Fremdländische; so werden der Priester Sergius u. der Archidiakon Ḥananyā als Römer, d. h. Byzantiner, bezeichnet, der Priester Eliyā als aus al-Ḥīra u. der Priester Abraham als aus Persien stammend u. der Diakon Yōnān als Kuschite, d. h. Abessinier. Über diese Christenverfolgung von Nagrān berichten zwei syr. Briefe, die auf schriftlichen Quellen u. mündlichen Berichten von christl. Augenzeugen aus Nagrān beruhen; der erste ist das

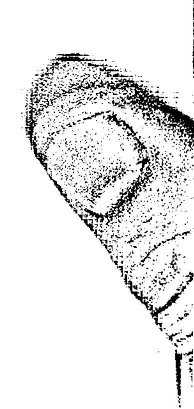


Sendschreiben des Simeon v. Bēth Aršām an Simeon v. Gabbūlā, abgefaßt im Januar nach den Ereignissen, als die Kunde davon nach al-Ḥīra gelangte (Guidi aO. 471/515), der zweite ist ein anonymer Brief, der im Monat Tammūz dJ. 830 der Seleukidischen Ära datiert ist, d. h. im Juli 519 nC. geschrieben wurde (Shahîd, Martyrs 31/111). Dazu kommen noch Schriften vorwiegend hagiographischen Charakters, wie das vom Sendschreiben Simeons abhängige Martyrium des hl. Arethas u. seiner Gefährten in der Stadt Nagrān, von dem eine griech. Fassung existiert (ASS Oct. 10, 721/60), auf welche drei (unveröffentlichte) arab. Versionen u. je eine armen. u. georg. Version zurückgehen, während ein arab. Text die Vorlage für die legendär ausgeschmückte äth. Übersetzung lieferte (F. M. Esteves Pereira, Historia dos martyres de Nagran. Versão ethiopica [Lisboa 1899]), u. das leider nur in einer einzigen sehr beschädigten Hs. fragmentarisch u. ohne Titel u. Verfasserangabe überlieferte syr. Werk, das von seinem Herausgeber ‚Buch der Himyaren' genannt wurde, welches jedoch nicht nur in ausgearbeiteter Form die Akten himyarischer Märtyrer enthält, sondern auch Berichte über die Taten des äth. Königs Kālēb in Südarabien (A. Moberg, The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work [Lund 1924]). Das Martyrium der himyar. Christen war ein Ereignis, das im gesamten christl. Orient Bestürzung u. Anteilnahme auslöste. Jakob v. Sarūg (gest. 521) schrieb einen Brief an die bedrängten himyar. Christen (ep. 18 [CSCO 110/Syr. 57, 87/102]), u. Joh. Psaltes (gest. 538) verfaßte ein Gedicht über die Märtyrer von Nagrān, das von Paulus v. Edessa aus der nicht mehr erhaltenen griech. Fassung in das Syr. übertragen wurde (PO 7, 613f). Nach dem äth. Kebra Nagašt (117 Bezold) wird die Endzeit dann anbrechen, wenn sich die Juden unter Fineḥas gegen die Gläubigen von Nagrān erheben, die beiden Könige Kālēb u. Justinus gegen sie zu Felde ziehen u. sich schließlich in Jerusalem treffen werden. Auch bei den muslim. Arabern sind die Ereignisse von Nagrān niemals in Vergessenheit geraten, da die Kommentatoren des Korans den in der 85. Sure beschriebenen Feuergraben unter anderem auf eine bei der Christenverfolgung von Nagrān stattgefundene Begebenheit deuteten u. den jüd. König u. seine Anhänger als die verdammten ‚Leute des Grabens' (aṣḥāb al-uḫdūd) brandmarkten.

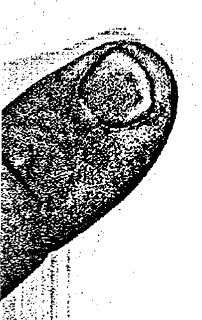


*IV. Christentum in Südarabien unter abessinischer Herrschaft u. unter Abrehā.* Der vom abessin. König Ella Aṣbeḥā (Ἐλεσβαᾶς bei Theophan. Conf. chron.: 169, 14 de Boor; Ἐλεσβαᾶς/Ἐλεσβαάν im Martyrium Arethae; Ἐλεσβόας bei Joh. Mal. chron.: PG 97, 672), der auch den biblischen Namen Kālēb trug, vorbereitete Gegenschlag fand mit Unterstützung Kaiser Justinus' erst 525 statt. Cosmas Indicopleustes (top. 2, 56 [SC 141, 369]) war Zeuge der im Hafen von Adulis unter Ἐλλατζβάας getroffenen, sich endlos hinziehenden Vorkehrungen für den Krieg gegen die Himyaren. Eine Flotte, von welcher ein großer Teil der Schiffe von Byzanz zur Verfügung gestellt wurde, ein anderer Teil beschlagnahmt worden war, besorgte das Übersetzen der Streitmacht. Die Abessinier eroberten den Jemen, wobei König Yūsuf den Tod fand. Aus Mārib stammen drei umfangreiche Frg. einer langen äth. Inschrift, die wahrscheinlich unmittelbar nach den Ereignissen dJ. 525 gesetzt wurde, denn es ist darin von Mārib, vom abgesetzten König von H. u. vom Palast von Saba' die Rede. Während bisher in den spätsabäischen Inschriften keine direkten Bibelzitate nachgewiesen werden konnten, sind in jenen äth. Frg. aus Südarabien Stellen aus der Hl. Schrift, besonders aus den Psalmen, enthalten u. bezeugen somit das hohe Alter einer äth. Bibelübersetzung. Auf die Situation der christl. Abessinier spielen wohl die teilweise zitierten letzten, christologisch gedeuteten Verse aus Ps. 20 (19) an, in denen gesagt wird, daß die Feinde zwar stark sind durch Pferde u. Wagen, die Streiter für den Gesalbten des Herrn jedoch stark im Namen ihres Gottes sind u. nicht zu Fall kommen werden (W. W. Müller, Zwei weitere Bruchstücke der äth. Inschrift aus Mārib: NeueEphemSemitEpigr 1 [1972] 59/74 Taf. 8f). Zwei kleinere Frg. von weiteren äth. Inschriften stammen aus Ẓafār; in einem davon (G. Igonetti, Un frammento di iscrizione etiopica da Ẓafār: AnnIstOrNapol 33 [1973] 77/88 Taf. 1) findet sich, wie auch in einem der Bruchstücke aus Mārib, das Wort Krestos, Christus, u. erweist die Inschrift somit als christlich. Es kann zwar nicht schlüssig bewiesen werden, daß diese in Südarabien gefundenen äth. Schriftdenkmäler aus der Zeit unmittelbar nach der abessin. Invasion iJ. 525 stammen, eine frühere Datierung, et-

wa in die 2. H. des 5. Jh., ist jedoch viel weniger wahrscheinlich. – Waren bisher christliche Gemeinden nur für Ẓafār, Nagrān, Mārib, Ḥaḍramaut u. für Städte an der Küste eindeutig nachzuweisen, so wurde nach der abessin. Eroberung das Christentum zur dominierenden Religion im Jemen. Bereits der abessin. König Kālēb Ella Aṣbeḥā begann mit der Wiederinstandsetzung u. dem Neubau von Kirchen, die von einem namentlich nicht genannten Bischof, der vom antichalzedonensischen Patriarchen Timotheus III v. Alex. (520/36) nach Südarabien gesandt worden war, u. von dessen Nachfolger konsekriert wurden. Nach der Vita Gregentii wurden in Nagrān (Νεγραν) drei Kirchen errichtet, darunter die Kirche der Auferstehung Christi u. die Kirche der hl. Märtyrer u. des ruhmreichen Arethas; die letztere war möglicherweise ein Martyrion u. identisch mit dem seinem Typus nach auch Kaʿba von Nagrān genannten Heiligtum, dessen Erbauer die Angehörigen einer vornehmen Sippe der Ḥārith ibn Kaʿb waren u. das, nach einem Vers des Dichters al-Aʿšā, Ziel von Wallfahrten war (Gedicht 22, 26 Geyer). Auch in Ẓafār (Τεφαρ) wurden drei Kirchen errichtet, u. zwar als erste die große Kirche der Hl. Dreifaltigkeit. Der dritte Ort, bei dem ebenfalls drei Kirchen erwähnt werden, ist Akana (Ἀκανα). Dies könnte mit der ḥadramitischen Hafenstadt beim heutigen Ḥuṣn al-Ghurāb zu identifizieren sein, deren Namen sabäisch als qn' (CISem 4, 728, 2) u. griech. als Κανη (Ptol. Math. geogr. 6, 7, 10; Peripl. M. Erythr. 27 [GeogrGrMin 1, 277f]) überliefert ist; es ist allerdings nicht auszuschließen, daß es mit dem in einer äth. Inschrift aus Aksum genannten ʿqn'l im H.land gleichzusetzen ist, wo nach demselben epigraphischen Text Kālēb bereits während der Expedition unter Ḥaywānā eine Kirche erbauen ließ (A. J. Drewes, Kaleb and H. Another reference to Ḥywn'?: Raydān 1 [1978] 27/32), u. bei welchem man eventuell an die unweit der Enge von Bāb al-Mandab gelegene Hafenstadt Okēlis denken könnte. Auf dem Weg in die Himyarenhauptstadt wurde nach der Vita Gregentii je eine weitere Kirche in den Orten Atephar u. Legmia gegründet, die jedoch nach den griech. Schreibweisen ihrer Namen nicht eindeutig zu bestimmen sind. Bei aṭ-Ṭabarī, Taʾrīḫ 1, 988, 6f wird ferner eine Kirche bei Nuʿm erwähnt, wo Wahriz, der Anführer der Perser im Kampf gegen die Abessinier, begraben worden sein soll; nach al-Ḫazraǧī (Al-ʿUqūd al-luʾluʾīya fī taʾrīḫ ad-daula ar-rasūlīya: 612 Redhouse) dürfte dieser Ort in der Gegend von Ibb u. Baʿdān zu suchen sein. Auch auf den Gīzān vorgelagerten Farasān-Inseln im Roten Meer sollen früher, als ihre Bewohner noch Christen waren, Kirchen bestanden haben, die jedoch im 10. Jh. längst zerstört waren (al-Hamdānī, Ṣifat Ǧazīrat al-ʿArab [53, 21f Müller]). – Mit der abessin. Invasion verlor Südarabien seine Selbständigkeit, u. die Herrschaft wurde einem einheimischen Christen als Vasallen des abessin. Königs Kālēb Ella Aṣbeḥā übertragen, der in einer in Aksum gefundenen äth. Inschrift wieder den langen Titel der südarab. Könige vor Yūsuf in seine Titulatur aufgenommen hat. Aus jener Zeit ist eine fragmentarische Bauinschrift (RES 3904) aus Ḍāff im jemenit. Hochland erhalten, welche jenen von den Abessiniern eingesetzten König Simyafaʿ Ašwaʿ (smyfʿ/ʾšwʿ) selbst zum Stifter hat. Darin wird auch Ella Aṣbeḥā (Text fehlerhaft: ʾlʾbḥh) erwähnt sowie Angehörige der gleichen Sippe Yazʾan, welche unter König Yūsuf eine bedeutende Rolle spielte. Während am Anfang der Inschrift von der trinitarischen Formel nur noch das bruchstückhafte ‚Heiliger [Ge]ist' übriggeblieben ist, geschieht die Schlußanrufung im Namen des Barmherzigen (rḥmnn) u. seines Sohnes Christus (krśtś), des Siegreichen, wobei das Epitheton ġlbn, ġālibān, auf den Sieg über die Feinde des Christentums in Südarabien hinweisen dürfte (M. Rodinson, L'inscription RES 3904: AnnÉcPrat-HautÉt IVe sect. 1969/70 [1970] 161/83). Im J. 531 oder eventuell auch früher schickte Kaiser Justinian eine Gesandtschaft sowohl nach Äthiopien zu Ella Aṣbeḥā (Ἐλλησθεαῖος) als auch nach H. zu Simyafaʿ (Ἐσιμιφαῖος), um beide Könige als Verbündete gegen die Perser zu gewinnen (Procop. b. Pers. 1, 20). – Die Herrschaft des Vasallen Simyafaʿ scheint weniger als ein Jahrzehnt gedauert zu haben, dann gelangte in Südarabien durch eine Revolte ein Christ abessin. Herkunft namens Abrehā (arab. Abraha; Ἄβραμος bei Prokop) an die Macht, der sich selbst König nannte, u. nur anfangs noch nominell der Oberherrschaft des abessin. Negus unterstand. Versuche des abessin. Königs, durch Entsendung von zwei Expeditionsheeren das frühere Abhängigkeitsverhältnis wiederherzustellen, wurden vereitelt. – Abrehā hing zunächst dem auch in Äthiopien verbreiteten Mono-



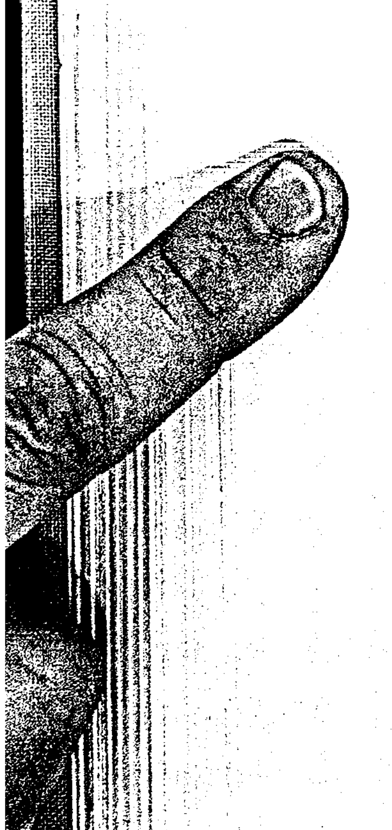
physitismus an; dies zeigt sich an seiner Weigerung, vom Patriarchat in Alexandrien, das inzwischen mit einem Anhänger des Chalcedonense besetzt worden war, einen Bischof für Südarabien einsetzen zu lassen, was zu einem Priestermangel im Lande führte (Ps-Dionys. Tellmahr. chron.: CSCO 104/Syr. 53, 68f). Später scheint er sich jedoch dem im byz. Reich herrschenden Bekenntnis zugewandt zu haben; darauf kann man vielleicht aus der Berufung von Gregentius als Erzbischof von Ẓafār schließen, den die Orthodoxen als einen der ihren beanspruchen u. dessen Gedenktag von der byz. Kirche am 19. XII. begangen wird (Synaxar. Cpol. 24. XII. [328f Delehaye]). – Die Vita des Gregentius (A. A. Vasil'ev, Žitie sv. Grigentija: VizVremennik 14 [1907] 23/67) ist zwar mit manchen legendären Zügen durchsetzt, enthält jedoch auch einige wertvolle Informationen über das kirchliche Leben im Jemen; die Angaben über den unter Kālēb begonnenen Wiederaufbau u. über die Neugründung von Kirchen wurden bereits weiter oben verwertet. Unter dem Namen des Gregentius ist auch eine Disputatio cum Herbano Judaeo (Clavis PG 7009) überliefert sowie die sog. Leges Homeritarum (ebd. 7008), die besser ‚Gesetze für die Himyariten' genannt werden sollten, da es sich um Vorschriften handelt, die zwar eine gewisse Vertrautheit mit den Verhältnissen in Südarabien erkennen lassen, jedoch in erster Linie Verwaltung u. Lebensweise im byz. Reich der damaligen Zeit widerspiegeln. – Es ist sehr wohl möglich, daß unter Abrehā in Südarabien zwei kirchliche Hierarchien bestanden, nämlich eine chalzedonensische in Ẓafār u. eine der Gegner Chalzedons in Nagrān. Auch die als Aphthartodoketen bzw. Phantasiaten bezeichneten Anhänger des Julianus v. Halikarnassus missionierten in Südarabien; nach einem Bericht bei Michael Syrus soll nach 550 ein Bischof dieser Sekte namens Sergius über al-Ḥīra in das Himyarenland gekommen sein, wo er Leute bekehrte u. auch Priester ordinierte u. nach dreijähriger Wirksamkeit starb, nicht ohne zuvor als Nachfolgebischof einen gewissen Moses geweiht zu haben (chron. 9, 31 [2, 264 Chabot]). Die von Īšō'denaḥ v. Baṣra abhängige Chronik von Se'ert (9. Jh.) bestätigt ebenfalls, daß Parteigänger des Julianus nach Nagrān gingen, dort blieben u. seine Lehre verbreiteten, wonach der Leib Christi vom Himmel herabgestiegen sei (2, 22 [PO 7, 144, 3f]). Darauf weist wohl auch die Angabe von Anastasius Sinaita in seinem Hodegus (23, 1 [CCG 8, 305f]) hin, daß die Nagraniter (Ναγρανῖται) wie die Gajaniten u. Julianisten der gleichen Häresie anhängen; dabei bleibt allerdings unentschieden, ob mit den Nagranitern noch die Bewohner der südarab. Stadt Nagrān oder aber schon des gleichnamigen Deportationsortes unweit von Kūfa in 'Irāq (s. u. Sp. 325) gemeint sind. Auf den 'iraqischen Ort dürfte sich jedenfalls ‚die neben Ḥīrtā gelegene Stadt Negrān' beziehen, aus welcher zu Timotheus I, Katholikos von Seleucia-Ctesiphon (780/823), 25 Kleriker, Priester u. Diakone mit viel Volk kamen u. die Weihe eines Bischofs erbaten, nachdem sie der Lehre des Julianus v. Halikarnassus abgeschworen hatten (Timoth. I Catholic. ep. 27 [CSCO 74/Syr. 30, 150f]). – Die von Abrehā iJ. 543 gesetzte Inschrift, welche über die Wiederinstandsetzung des Dammes von Mārib berichtet (CISem 4, 541), beginnt mit der trinitarischen Formel ‚durch die Macht u. die Hilfe u. das Erbarmen des Barmherzigen u. seines Christus (wmsḥhw) u. des Hl. Geistes'. Vor Beginn der Arbeiten wurde in der Kirche von Mārib (Z. 66f: b't/mrb) von einem im Dienst der Gemeinde stehenden Priester (qssm, qasīs, wie im Äth. aus syr. qaššīšā) die Eucharistie gefeiert. In Mārib empfing Abrehā nach dem Zeugnis des gleichen Textes Botschafter des äth. Königs u. des oström. Kaisers, eine Gesandtschaft aus Persien u. Abordnungen zentral- u. nordarabischer Fürsten. Eine Felsinschrift aus Muraighān in Zentralarabien (Inschr. Ryckmans nr. 506) vJ. 547 wurde anläßlich eines Feldzugs des Abrehā gegen räuberische Beduinen eingemeißelt; sie beginnt nach einem Kreuzzeichen mit den Worten ‚durch die Macht des Barmherzigen u. seines Christus' u. endet mit der Bekräftigung ‚durch die Macht des Barmherzigen'. Ein Heerführer Abrehās trug den Namen Mns (A. M. Sayed, Emendations to the Bir Murayghan inscription Ry 506 and a new minor inscription from there: ProceedSemArabStud 18 [1988] 136f), der kaum etwas anderes sein dürfte als die gräzisierte Form Μηνᾶς des koptischen Namens Mēna u. somit zeigt, daß die Verehrung jenes ägyptischen Heiligen sich bis nach Südarabien verbreitet hatte. Ein Komplex spätsabäischer Inschriften (A. Jamme, Inscriptions des alentours de Mâreb [Yémen]: CahByrsa 5 [1955] 265/81), nämlich Inschr. Jamme nr. 547 + 544 + 546 + 545, an



einer Felswand des Ǧabal Balaq al-Ausaṭ südlich von Mārib nennt Namen von Angehörigen des Stammesverbandes der Hamdān, die iJ. 553 am Damm Reparaturarbeiten ausführen ließen. Auch der Name des Königs Abrehā mit seiner langen Titulatur wird genannt, eingerahmt von Anrufungen Gottes, nämlich ‚im Namen des Barmherzigen, des Herrn des Himmels u. der Erde‘ (Inschr. Jamme nr. 546, 1f) u. ‚im Namen des Barmherzigen, des Königs‘ (ebd. 546, 4), die scheinbar nichts spezifisch Christliches erkennen lassen; aber der südarab. Terminus Raḥmānān, ‚der Barmherzige‘, steht für Gottvater zu jener Zeit auch in einer äth. Inschrift des Sohnes von Kālēb, Waʿzēbā, aus Aksum, u. im syr. Buch der Himyaren (28a [119 Moberg]) wird Christus von einer südarab. Blutzeugin als Sohn des Raḥmānā angerufen. Allerdings darf vielleicht in dem Passus: ‚er gewähre ihnen einen ehrbaren u. den Herrn (Raḥmānān) versöhnenden (bzw. dem Herrn wohlgefälligen) Lebenswandel‘ (Inschr. Jamme nr. 544, 3f) ein Anklang an eine paulinische Ausdrucksweise gesehen werden, da das durch ‚ehrbar‘ wiedergegebene Wort ʾśḥmt eine Entlehnung aus griech. εὐσχήμων ist, das über syr. eskēmā vermittelt wurde (W. W. Müller, Eine paulinische Ausdrucksweise in einer spätsabäischen Inschrift: Raydān 3 [1980] 75/81). – Abrehā ließ in Ṣanʿāʾ eine vielgerühmte Kathedrale erbauen, über deren Konstruktion, Ausmaße, prachtvolle Ausstattung u. Dekoration eine ausführliche, wenn auch mitunter nicht leicht verständliche Beschreibung von al-Azraqī in den Aḫbār Makka: 89f Wüstenfeld; R. B. Serjeant/R. Lewcock, The church (al-Qalīs) of Ṣanʿāʾ and Ghumdān Castle: Ṣanʿāʾ. An Arabian Islamic city (London 1983) 44/8 u. in knapper Form auch bei anderen arab. Autoren gegeben wird. Die Kirche war nach syrischem Typ errichtet worden, u. der byz. Kaiser soll zu ihrer Ausschmückung Künstler u. Mosaiksteine nach dem Jemen geschickt haben. Die Legende, wonach Jesus nach Ṣanʿāʾ gekommen sei u. an einer bestimmten Stelle gebetet haben soll (vgl. ar-Rāzī aṣ-Ṣanʿānī, Taʾrīḫ madīnat Ṣanʿāʾ [Dimašq 1974] 32), führte zur Errichtung eines Martyrions an dieser Kathedrale. Abrehā dürfte mit ihrem Bau auch den Plan verfolgt haben, Ṣanʿāʾ zu einem religiösen Zentrum zu machen mit allen wirtschaftlichen u. politischen Vorteilen, welche vielbesuchte Wallfahrtsstätten im alten Arabien boten. Da die Bewohner des heidn. Mekka fürchteten, daß dadurch Ṣanʿāʾ ihrer Stadt als Ziel von Pilgerfahrten den Rang ablaufen könnte, ließen sie angeblich die Kirche in Ṣanʿāʾ entweihen. Diese Schandtat soll den maßgeblich aus religiösen Gründen motivierten Feldzug gegen Mekka hervorgerufen haben, dessen Teilnehmer wegen eines mitgeführten Elefanten in der arab. Überlieferung ‚die Leute des Elefanten‘ (aṣḥāb al-fīl; Koran 105, 1) genannt wurden. Dieses Ereignis hat wahrscheinlich zu Anfang des sechsten Jahrzehnts des 6. Jh. stattgefunden, u. Abrehā, der bisher letzte inschriftlich bekannte südarab. König, dürfte in den letzten Jahren jenes Jahrzehnts gestorben sein. Die Kirche in Ṣanʿāʾ soll erst unter dem ʿAbbāsidenkalifen al-Manṣūr (754/75) zerstört worden sein, u. ihr einstiger Standort wird noch heute in der Altstadt unter dem Namen Ghurqat al-Qalīs bzw. al-Qullais gezeigt.

*V. Überreste christlicher Zeugnisse.* In der großen Moschee von Ṣanʿāʾ sind Säulen eingebaut, deren Kapitelle auf allen vier Seiten mit von Blütenformen umrankten Kreuzen mit gleichlangen Balken verziert waren, die nachträglich allerdings zT. beseitigt wurden. Man kann annehmen, daß diese Säulen aus der Kathedrale des Abrehā stammen, zumal fast identische Kapitelle in der Zionskirche von Aksum als Spolien verbaut sind u. auch die Form der Kreuze auf äth. Ursprung schließen läßt (B. Finster, Die Freitagsmoschee von Ṣanʿāʾ. Vorläufiger Bericht 1: BaghdMitt 9 [1978] 92/133 Taf. 22/69). Die ungewöhnliche Bauweise der alten Moschee des am Roten Meer nördlich von al-Muḫāʾ gelegenen Maušiǧ, von den heutigen Bewohnern Mōšī ausgesprochen, läßt auf eine einstmalige Kirche schließen, was auch durch lokale Überlieferungen gestützt wird. Nach E. Glasers Erkundungen iJ. 1886 soll die Moschee Nuǧaim in Yarīm, etwa 15 km nördl. von Ẓafār, einen mit einem Kreuz verzierten Spitzbogen aufweisen, u. die Jemen-Expedition des Oriental Institute der University of Chicago hat in ʿIrāfa, einem Dorf in der Nähe von Ẓafār, auf einem in einem Haus vermauerten Stein ein äth. anmutendes Kreuz in Flachrelief aufgenommen (R. D. Tindel, Zafar. Archaeology in the Land of Frankincense and Myrrh: Archaeology 37 [1984] 45). Die Grabinschrift CISem 4, 720 hat in der 2. H. der 2. Zeile drei Kreuze, die in ihrer Form Johanniterkreuzen ähneln, ohne daß der Text etwas spezifisch

Christliches erkennen läßt. Das gleiche gilt vom Felsgraffito BR-Yanbuq nr. 10 aus dem westl. Ḥaḍramaut, dessen 2. Zeile ebenfalls mit einem solchen Kreuz beschlossen wird (M. Bâfaqîh/Ch. Robin, Inscriptions inédites de Yanbuq: Raydān 2 [1979] 24/6). Im Jemenitischen Nationalmuseum in Ṣanʿāʾ befindet sich eine 3,2 × 3,2 cm große Bronzeplakette, auf welcher ein von einem Kranz umranktes lat. Kreuz dargestellt ist, dessen Arme an den Enden verbreitert sind (YM 1862; Hinweis B. Finster). Zu erwähnen sind ferner vier Kreuze auf Felsen der Hügel von Ḥamūma bei Abhā westnordwestl. von Nagrān in ʿAsīr, nämlich ein Krückenkreuz u. drei weitere Kreuze, deren Arme an den Enden auf verschiedene Weisen erweitert u. verziert sind (A. van den Branden, Graffites arabes préislamiques de Mr. N. McMahon Turner: BibliothOr 24 [1967] 273/9 nr. 4 u. 8; A. Jamme, Liḥyanite, Sabaean and Thamudic inscriptions from Western Saudi Arabia: RivStudOr 45 [1971] 91/113 Taf. 1/10; Inschr. Jamme nr. 2151 u. 2159bc). Freilich darf nicht jedes Kreuz als christl. Zeichen gedeutet werden, zumal das Andreaskreuz bzw. die Form des altsüdarab. Buchstabens T bereits in vorchristl. Zeit als Göttersymbol bezeugt ist (A. Grohmann, Göttersymbole u. Symboltiere auf südarab. Denkmälern = DenkschrWien 58, 1 [1914] 46f) u. auch später noch als Wasm, d. h. Eigentumsmarke eines Stammes, vorkommt. Die angeführten Beispiele dürften, abgesehen von den epigraphischen Denkmälern, die einzigen bislang bekannten eindeutigen archäologischen Zeugnisse für das Christentum in Südarabien sein; es ist aber sehr wohl möglich, daß sich unter den in den Museen von Ṣanʿāʾ u. Ẓafār verwahrten Spolien mit geometrischen Mustern, pflanzlichen, tierischen u. sonstigen Motiven sowie Architekturfragmenten Stücke befinden, die aus christl. Kultbauten stammen (P. Costa, Antiquities from Ẓafar, Yemen: AnnIstOrNapol 33 [1973] 185/206 Taf. 1/26). Nahe Ẓāfar in Bait al-Ašwal ist ein in einem Haus verbautes Relief entdeckt worden, das von P. Wald, Der Jemen (1980) 74 als wahrscheinlich christl. Ursprungs bezeichnet wird. Auf der unten mit einem Musterband versehenen Reliefplatte sind zwei Büsten mit vor der Brust gefalteten Händen unter jeweils einem von zwei kleinen Säulen getragenen Rundbogen dargestellt. Es ist nicht auszuschließen, daß das Relief christl. sein kann, obgleich dazu aus dem christl.-oriental. Bereich keine überzeugende Parallele gefunden werden konnte (Hinweis G. Koch). Das aus Ḥuṣn al-ʿUrr in Ḥaḍramaut verschleppte, sich heute in der Bibliothek der Großen Moschee von al-Mukallā befindende Relieffragment aus Kalkstein, auf welchem parallel zueinander zwei *Fische wiedergegeben sind, dürfte eher das Zodiakalbild der Fische darstellen als, wie angenommen wurde, das christl. Fischsymbol (B. Doe, Southern Arabia [London 1971] 108f Taf. 2 bzw. ders., Südarabien. Antike Reiche am Indischen Ozean [1970] 113 Taf. 2). Bei dem Alabasterrelief, das aus Ḥuṣn ar-Rannād, der alten Burg von Tarīm im Ḥaḍramaut, stammt u. das von W. Dostal, Die Beduinen in Südarabien (Wien 1967) 94f als Engelbildnis gedeutet wurde, handelt es sich wohl eher wie bei einem weiteren Alabasterrelief (J. Ryckmans, A bust of a South Arabian winged goddess with nimbus in the possession of Miss Leila Ingrams: Arabian Studies 3 [1976] 67/78) um die Darstellung einer geflügelten Göttin. Von der in der gleichen Stadt Tarīm verehrten islam. Heiligengestalt Ǧarǧīs-Sarǧīs vermutete R. B. Serjeant, Saint Sergius: BullSchOrAfrStud 22 (1959) 574f allerdings ein Weiterleben des syr. Märtyrers Sergius, dessen Kult im christl. Orient weit verbreitet war. – Noch einige weitere epigraphische Dokumente, die das Christentum in Südarabien bezeugen, verdienen erwähnt zu werden. In der Umgebung von Nagrān wurde von der 1951/52 durchgeführten Expedition Philby-Ryckmans-Lippens ein in altsüdarab. Buchstaben geschriebenes Graffito (P 11/12) aufgenommen, dessen Autor Burg ibn Mālik sich in der 2. Zeile mit ʿabd al-Masīḥ (ʿbdlmsḥ) als ‚Diener Christi' bekennt; dieser Zusatz erinnert an die Selbstbezeichnung des Apostels Paulus als δοῦλος Χριστοῦ (Rom. 1, 1), die damals auch als Epitheton äth. Könige in zwei neuentdeckten Inschriften aus Aksum begegnet, u. zwar in der griech. eines Herrschers, dessen Name nicht gesichert ist (von den Erstherausgebern ʿĒzānā gelesen: SupplEpigrGr 26 [1976/77] nr. 1813; vgl. dagegen L. Török, Der meroitische Staat 1 [1986] 353f nr. 131) u. in der äth. des Kālēb, bevor ʿAbdalmasīḥ im Arab. u. Gabra Krestos im Äth. wie Christodoulos im Griech. als Personennamen Verwendung fanden. Im Graffito P 11/12 erweisen die Eigennamen u. der Gebrauch des arab. Artikels al- den Schreiber jedoch seiner Herkunft u. Sprache nach als Nordara-

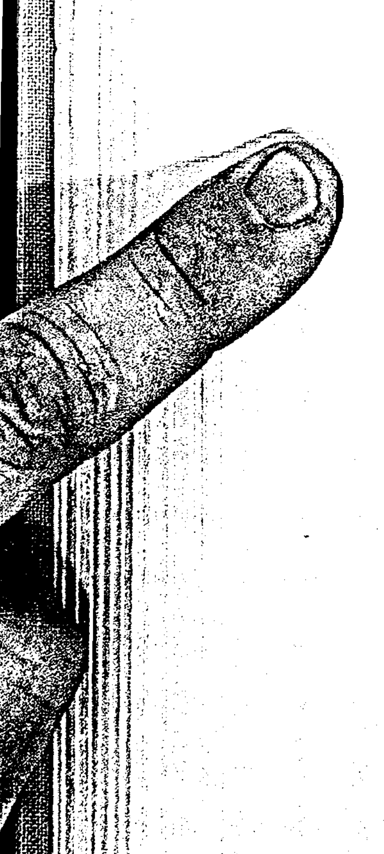


ber, nicht als Südaraber. Von der gleichen Expedition wurde nördlich von Naǧrān ein griech. *Graffito mit dem Wortlaut Κύριε βόθεσόν με, ‚Herr hilf mir', kopiert (zu Form u. Parallelen vgl. die Publikation: Beaucamp/Robin 51/3). Am östl. Ende des einstigen antiken Reiches Ḥaḍramaut u. des späteren sabäo-himyar. Reiches wurde bei Ausgrabungen in der antiken Hafenstadt Samahārum am heutigen Khōr Rūrī in Dhofār eine Kalksteinplatte gefunden (F. P. Albright, The American archaeological expedition in Dhofar, Oman, 1952–1953 [Washington D.C. 1982] 50. 105 artifact 190, M 144), welche in griechischer Unzialschrift die Buchstaben IHC trägt, die kaum anders als die Abkürzung des Namen Ἰησοῦς zu erklären sein dürften u. somit auch für jene entlegene Region die seit frühester Zeit bei Christen bekannte Sitte bezeugen, den Namen Jesus auf Denkmäler oder Gegenstände zu schreiben.

*VI. Weiterleben des Christentums in islamischer Zeit.* Die jüngste datierte spätsabäische Inschrift (CISem 4, 325) nennt das Jahr 669 der himyar. Ära (554 nC.). Damit hören die epigraphischen Zeugnisse aus Südarabien auf, denn aus der Zeit nach 572, in der der Jemen eine Satrapie des Sasanidenreiches geworden war, sind uns von dort keine schriftlichen Denkmäler erhalten. Nach dem Tod Chosraus II iJ. 628 nahm der damalige Statthalter im Jemen, Bādhān, den Islam an, u. der Jemen wurde muslimisch. Von der Christengemeinde aus Naǧrān erfahren wir, daß sie im selben Jahr nach Medina zu Verhandlungen mit Muḥammad eine Delegation schickte, der auch der Bischof angehörte. Ihr wurde die Beibehaltung ihrer Religion gestattet mit der Auflage, zweimal jährlich tausend Gewänder im Wert von je einer Unze Gold zu liefern, an einer bestimmten Anzahl von Tagen den Gesandten des Propheten Unterhalt zu gewähren u. im Kriegsfall je 30 Pferde, Kamele u. Panzerhemden zu stellen (vgl. den arab. Text des Vertrags bei M. b. 'A. al-Akwa' al-Ḥiwālī: al-Wathā'iq as-siyāsīya al-yamanīya [Baghdād 1976] 95f). Die unter dem zweiten Kalifen 'Umar (634/44) verfügte Anordnung, nichtislamische Religionsgemeinschaften von der Arab. Halbinsel zu verbannen, führte zur Umsiedlung der Christen von Naǧrān nach dem 'Irāq, wo zwei Tagereisen südl. von Kūfa von den Vertriebenen ein Ort gleichen Namens gegründet wurde. Auch in Nordabessinien scheinen einige Christen Zuflucht gefunden zu haben, worauf vielleicht der Name des alten Klosters Hagar Naǧrān, ‚Stadt Naǧrān', schließen läßt, das nach äthiopischer Überlieferung von vierzig Mönchen aus der südarab. Gemeinde gegründet worden sein soll (Y. M. Kobishchanov, Axum [University Park, Penn. 1979] 108). Im Jemen haben jedoch auch in der islam. Zeit noch christl. Gemeinden fortbestanden. Da die kirchlichen Schriftsteller, denen wir Angaben über das Weiterleben christl. Glaubens in Südarabien verdanken, Ostsyrer sind, ist nicht auszuschließen, daß zumindest Teile der südarab. Christen während der Zeit, als der Jemen zum Perserreich gehörte, oder auch schon vorher sich dem nestorianischen Bekenntnis angeschlossen hatten. Die Erwähnung eines Petrus als Bischof des Landes Jemen u. von Ṣan'ā', den Thomas v. Margā für die Jahre zwischen 837 u. 850 bezeugt, als er Sekretär des ostsyr. Katholikos Abraham II war (lib. super.: 238, 16/8 Budge), dürfte auf eine noch bestehende kirchliche Organisation schließen lassen. Zur Zeit des ersten in Ṣa'da residierenden zaiditischen Imāms al-Hādī (898/911) wurden zu den unter Schutz stehenden religiösen Minderheiten, welche die Kopfsteuer zu entrichten hatten, neben Juden auch noch Christen aus Naǧrān gerechnet. Aus jener Zeit, vJ. 901, stammt auch eine arab. verfaßte Abhandlung von Yūḥannā ibn 'Īsā bzw. Johannes V, ostsyr. Katholikos von 900/05, in der er Antworten gibt auf 27 Fragen eines im Jemen weilenden Priesters namens al-Ḥasan ibn Yūsuf über liturgische u. disziplinäre Angelegenheiten der Kleriker (Inhaltsangabe u. Auszüge: J. S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana 3, 1 [Romae 1728] 249/54). Ibn an-Nadīm (Fihrist: 349, 14f) erwähnt, daß er iJ. 988 mit einem Mönch aus Naǧrān gesprochen habe, den der ostsyr. Katholikos sieben Jahre zuvor nach China gesandt hatte; es ist fraglich, ob damit tatsächlich das südarab. Naǧrān gemeint ist oder nicht doch jener gleichnamige Ort im Zweistromland, wohin die Christengemeinde aus dem Jemen deportiert worden war. Zwar erwähnt noch Ibn al-Muǧāwir (gest. 1291) in seinem Ta'rīḫ al-mustabṣir (209, 3f Löfgren), daß die Bewohner von Naǧrān drei Religionen angehören u. daß die Bevölkerung zu je einem Drittel aus Juden, Christen u. Muslimen bestehe, doch sagt er nicht, ob dies auf eigenen Beobachtungen beruht, d. h. Verhältnisse seiner Zeit widerspie-



gelt, oder ob diese Angaben aus älteren Quellen übernommen wurden. In der Tat dürfte ein Fortbestehen der christl. Gemeinde von Nagrān bis ins 13. Jh. unwahrscheinlich sein, zumal in anderen historischen u. geographischen Werken anscheinend keine Christen mehr im Jemen erwähnt werden. Unglaubwürdig ist auch die Eintragung in einer arab. abgefaßten nestorianischen Statistik, nach welcher um 1260 in der Stadt Nagrān in der Provinz Jemen ein Bischof namens Jakob v. Seʿert, 15 Priester u. 35 weitere Kleriker gewesen sein sollen, während die Zahl der nestorianischen Bevölkerung 1400 Familien betragen haben soll u. die Gemeinde zwei Kirchen besaß, von denen die eine der Auferstehung Christi, die andere dem hl. Šallīṭa geweiht war (J. M. Fiey, Assyrie chrétienne 3 [Beyrouth 1968] 230). – Auf der Insel Soqoṭrā hat sich allerdings das Christentum länger gehalten als auf dem südarab. Festland. Cosmas Indicopleustes, der auf der Fahrt nach Indien um 520 dort anlegte, schreibt top. 3, 65 (SC 141, 503/5), daß es auf der Dioskorides genannten Insel, die von Kolonisten bewohnt werde, welche von den Ptolemäern dorthin gesandt wurden u. Griechisch sprechen, viele Christen gebe, deren Kleriker in Persien ordiniert u. dann auf die Insel geschickt werden. Nach dem im 10. Jh. schreibenden al-Hamdānī (Ṣifat Ǧazīrat al-ʿArab: 53, 1/3 Müller) sollen zu seiner Zeit auf ihr 10000 wehrfähige Männer, u. zwar Christen, gelebt haben, deren Vorfahren aus dem oströmischen Reich stammten u. vom Perserkönig dorthin geschickt worden waren; aus dem Stammesverband der Mahra seien ebenfalls manche zum Christentum übergetreten. Für 880 ist bezeugt, daß der ostsyr. Katholikos Enōš einen Bischof nach Soqoṭrā sandte, u. auch der ostsyr. Katholikos Sabrīšōʿ (1057/72) weihte je einen Bischof für die Inseln im Ind. Ozean u. für Soqoṭrā (M. Le Quien, Oriens Christianus 2 [Paris 1740] 1141; Trimingham 303), u. bei der Ordination von Jahbāllāhā III in Baghdād iJ. 1282 war ein Bischof von Soqoṭrā namens Cyriacus anwesend. Marco Polo (1254/1324) schreibt von der Insel Soqoṭrā (Il Milione 3, 35), daß ihre Bewohner getaufte Christen seien u. einen Erzbischof haben, der einem Patriarchen in der Stadt Baghdād unterstehe, der ihn einsetzt bzw., wenn er vom Volk unmittelbar gewählt worden ist, in seinem Amt bestätigt. Ibn Māǧid, der arab. Lotse Vasco da Gamas von Malindi nach Indien, berichtet für das Jahr 1488/89 über die Insel Soqoṭrā, daß dort die ahmāǧ an-naṣārā, d. h. christl. Barbaren, leben; ihre Heirat untereinander liege in den Händen eines qissīs, d. h. von Priestern, welche in Kirchen (kanāʾis) wohnen (R. B. Serjeant, The Portuguese off the South Arabian coast [Oxford 1963] 157). Reste von Bauten, bei denen es sich wahrscheinlich um einstige Kirchen handelt, die später jedoch zT. als Moscheen benutzt wurden, sind für die Orte Iryoš, Ḥadīboh, Tsinifiroh u. Sūq nachgewiesen worden (B. Doe, Socotra [Miami 1970] 6. 41/3. 45f. 64/7). Dabei dürfte es sich, der Bauweise nach zu urteilen, bei den Ruinen in dem 2½ km südlich von Ḥadīboh am Westufer des Wadi Ma'nifoh gelegenen Tsinifiroh um einen sehr alten Kirchenbau handeln (ebd. 43). Da während der kurzen Zeit ihrer Festsetzung auf der Insel die Portugiesen anscheinend nur in Sūq, der damaligen Hauptstadt von Soqoṭrā, nach der Eroberung durch Afonso de Albuquerque 1507 eine kleine Kirche bauten, könnte man allenfalls für jenen Ort ein christl. Gotteshaus europäischer Herkunft vermuten. Auch der Ruinen aufweisende Ort Kalleesa dürfte seinem Namen nach von ἐκκλησία herzuleiten sein u. somit auf eine christl. Kirche frühen Ursprungs schließen lassen (91). Da die korrekte Namensform jenes Ortes jedoch Kilīsān lautet (Peoples Democratic Republic of Yemen. Official standard names approved by the United States Boards on geographic names [Washington 1976] 117. 124), käme als Grundform vielleicht eher spätsabäisch qlsn, qalīsān, ‚die Kirche', in Frage. Daß bei dem sicherlich nicht semitischen Namen des Ortes Qalansīya an der Nordwestküste der Insel ebenfalls eine Herleitung von ἐκκλησία zu erwägen ist, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Antike Graffiti, die an verschiedenen Stellen auf der Insel gefunden wurden, lassen ein Überwiegen von Kreuzmotiven erkennen (Doe, Socotra aO. 84f; Th. Bent, Southern Arabia [London 1900] 438). Im Wortschatz der Soqoṭri-Sprache scheint das bisher ungedeutete Wort miklisêne, ‚unverheiratet, zölibatär lebend' (D. H. Müller, Die Mehri- u. Soqoṭri-Sprache 2 [Wien 1905] 326, 19), ein semitisch umgeformtes griech. ἐγκλειστός, ‚Reclusus, Einsiedler', wiederzugeben. Als der Jesuitenmissionar Franz Xaver auf seiner Reise nach Indien 1542 auf der Insel Station machte, fand er noch Bewohner vor, die sich



dem Namen nach zwar Christen nannten, jedoch die Taufe nicht mehr spendeten u. nur mehr rudimentäre Kenntnisse des christl. Glaubens besaßen. Sie hatten noch mit Kreuzen versehene Kirchen, in denen nichtordinierte Priester, die kasi (= arab. qass) genannt würden, viermal am Tag ohne liturgische Bücher Gebete verrichteten in einer Sprache, welche sie nicht mehr verstehen, von der Franz Xaver meinte, daß es Chaldäisch sein könnte. Der hl. Thomas werde jedoch noch in besonderer Weise verehrt, da das Volk seine Abstammung von jenen Christen herleite, welche der Apostel einst in dieser Region bekehrt haben soll (Die Briefe des Francisco de Xavier 1542–1552 [1939] 40). Über weitere portugiesische Quellen des 16. Jh., die das Christentum auf dieser Insel erwähnen s. F. M. Esteves Pereira, La chrétienté de l' Île de Socotora: Aethiops 2, 1 (1923) 1/4.

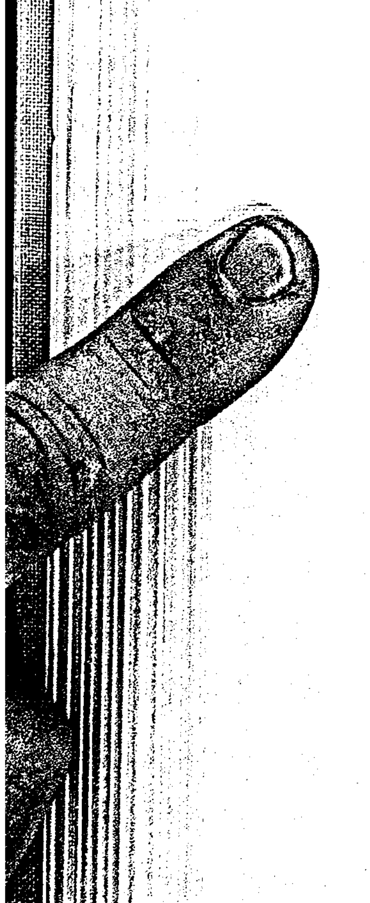
F. ALTHEIM, Mission unter den Arabern: ders./R. Stiehl, Geschichte der Hunnen 3 (1961) 43/58. – F. ALTHEIM/R. STIEHL, Christliche Mission in Südarabien u. Nubien 1. Südarabien: dies., Die Araber in der Alten Welt 4 (1967) 306/19; Christentum am Roten Meer 1/2 (1971/73). – D. S. ATTEMA, Het oudste christendom in Zuid-Arabië (Amsterdam 1949). – J. BEAUCAMP/CH. ROBIN, Le christianisme dans la péninsule arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie: TravMém 8 (1981) 45/61. – A. F. L. BEESTON, Judaism and Christianity in pre-Islamic Yemen: J. Chelhod, L'Arabie du Sud 1 = Islam d'hier et d'aujourd'hui 21 (Paris 1984) 271/8; The martyrdom of Azqir: ProceedSemArabStud 15 (1985) 5/10; Himyarite monotheism: Studies in the history of Arabia 2 = Proceed. 2nd Intern. Sympos. Stud. Hist. Arabia (Riyadh 1984) 149/54. – R. BELL, The origin of Islam in its Christian environment (London 1926). – S. P. BROCK/S. A. HARVEY, Holy women of the Syrian Orient = Transform. Class. Heritage 13 (Berkeley 1987) 100/21: ‚Women martyrs of Najran'. – E. CARPENTIER, De SS. Aretha et Ruma et sociis quater mille ducentis quinquaginta deque SS. Azkir et Cyriaco et sociis triginta octo Negranae in Arabia: ASS Oct. 10 (1869) 661/721. – V. CHRISTIDES, The Himyarite-Ethiopian war and the Ethiopian occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A.D.): AnnalÉthiop 9 (1972) 115/46. – A. DIHLE, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer = AbhDüsseldorf 32 (1965). – A. J. DREWES, Ethiopië en Zuid-Arabië tussen 450 vóór en 550 na het begin van onze jaartelling: Phoenix 33, 1 (1987) 68/71: ‚De periode van de christenvervolging in Zuid-Arabië'. – M. VAN ESBROECK, L'Ethiopie à l'époque de Justinien. S. Arethas de Neǧrān et s. Athanase de Clysma: IV Congr. Intern. Stud. Etiop. 1 = Probl. Att. di Sc. e di Cult. 191 (Roma 1974) 117/39. – W. FELL, Die Christenverfolgung in Südarabien u. die ḥimjarisch-äth. Kriege nach abessinischer Überlieferung: ZsDtMorgGes 35 (1881) 1/74. – G. FIACCADORI, Yemen nestoriano: Studi in on. di E. Bresciani (Pisa 1985) 195/212. – B. FINSTER, Zu der Neuauflage von K. A. C. Creswells ‚Early Muslim architecture': Kunst des Orients 9 (1973/74) 89/98. – W. G. GREENSLADE, The martyrs of Nejran: Muslim World 22 (1932) 264/75. – F. HALKIN, Le martyre d'Aréthas et de ses compagnons himyarites: ders., Six inédits d'hagiologie byzantine = Subs. Hag. 74 (Bruxelles 1987) 133/78. – J. W. HIRSCHBERG, Nestorian sources of North-Arabian traditions on the establishment and persecution of Christianity in Yemen: RocznikOriental 15 (1939/49) 321/38. – A. JEFFERY, Three documents on the history of Christianity in South Arabia: AnglicTheolRev 27 (1945) 185/205. – A. KAMMERER, Essai sur l'histoire d'Abyssinie. Le royaume d'Aksum et ses voisins d'Arabie et de Méroé (Paris 1926). – P. KAWERAU, Ostkirchengeschichte 1. Das Christentum in Asien bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean = CSCO 451/Subs. 70 (Lovanii 1983). – A. G. LUNDIN, Južnaja aravija v VI. veke = PalestSbornik 71 (1961). – W. W. MÜLLER, Abessinier u. ihre Namen u. Titel in vorislam. südarab. Texten: Neue EphemSemitEpigr 3 (1978) 159/68; Rez. Shahîd, Martyrs: OrChrist 58 (1974) 179/90. – C. A. NALLINO, Ebrei e Cristiani nell'Arabia preislamica: ders., Raccolta di scritti editi e inediti (Roma 1941) 87/156. – TH. NÖLDEKE, Geschichte der Perser u. Araber zZt. der Sasaniden (Leyden 1879). – N. V. PIGULEVSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien (1969). – M. B. PIOTROVSKIJ, Južnaja Aravija v rannee srednevekov'e (Moskva 1985). – CH. ROBIN, Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques: ProceedSemArabStud 10 (1980) 85/96. – J. RYCKMANS, Le christianisme en Arabie du Sud préislamique: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà = Probl. Att. di Sc. e di Cult. 62 (Roma 1964) 413/53; La persécution des chrétiens himyarites au 6e s. = Uitgav. Nederl. Hist. Arch. Inst. Istanbul 1 (Istanbul 1956); Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des Himyarites: Muséon 100 (1987) 297/305; Some remarks on the late Sabaean inscriptions: Studies in the history of Arabia 1 = Proceed. 1st Intern. Sympos. Stud. Hist. Arabia (Riyadh 1979) 57/68. – R. SCHNEIDER, Trois nouvelles inscriptions royales d'Axoum: IV Congr. Intern. Stud. Etiop. aO. 767/86 Taf. 1. – I. SHAHÎD, Byzantium and the Arabs in the

4th cent. (Washington D.C. 1984); Byzantium in South Arabia: DumbOPap 33 (1979) 23/94; The martyrs of Najrān. New documents = Subs. Hag. 49 (Bruxelles 1971). – Y. SHITOMI, De la chronologie de la persécution de Nağrân. Reéxamen des dates figurants dans trois sources syriaques: The Toyo Gakuho. The journal of the research department of the Toyo Bunko 67, 1/2 (Dec. 1985) 81/110 (japan.); Note sur le Martyrium Arethae § 20. Date de la persécution de Nağrân: Muséon 100 (1987) 315/21; De la chronologie de la persécution de Nağrân. Reéxamen des dates figurants dans le Martyrium Arethae: Shigaku-Zasshi 95, 4 (Apr. 1986) 1/33 (japan.). – S. SMITH, Events in Arabia in the 6th cent. A.D.: BullSchOrAfricStud 16 (1954) 425/68. – R. STIEHL, Christliche Mission beiderseits des Roten Meeres: Welt des Orients 4 (1976) 109/27. – J. S. TRIMINGHAM, Christianity among the Arabs in pre-Islamic times (Beirut 1979). – L. VAN ROMPAY, The martyrs of Najran. Some remarks on the nature of the sources: Studia P. Naster oblata 2 = OrientalLovAnal 13 (Lovanii 1982) 301/9. – H. v. WISSMANN, Ḥimyar, ancient history: Muséon 77 (1964) 429/99.

*Walter W. Müller.*

## Hinken.





Unter H. verstehen wir eine Störung des Gehens, welche durch eine Verkürzung oder ein anderes Gebrechen eines Beines bei normalem anderen Bein hervorgerufen wird, so daß eine Ungleichmäßigkeit des Ganges entsteht. Es erwies sich jedoch als zweckmäßig, auch Lähmungserscheinungen anderer Art in diesen Artikel einzubeziehen, zumal die griech. u. lat. Entsprechung zu dt. ‚hinkend' (χωλός, claudus) auch ‚lahm, gelähmt' im allgemeinen Sinne bedeuten kann. Es wurde jedoch darauf geachtet, daß überall klar zu erkennen ist, ob ein H. im eigentlichen Sinne oder eine Lähmung anderer Art gemeint ist.

*A. Allgemeines. I. Sagen.* Lähmung an einem Bein u. dadurch bewirktes H. sind ein für den damit Behafteten beschwerliches u. für den Betrachter häßliches Phänomen. Daraus erklärt es sich, daß dem H. im Glauben wohl aller Völker zumeist eine negative Qualität zukommt (doch s. u. Sp. 332). Dies kommt in verschiedenen Sagen dadurch zum Ausdruck, daß dieses Übel als Folge dämonischer oder magischer Einwirkung auftritt (vgl. H. Bächtold-Stäubli, Art. H.: Bächtold-St. 4, 59; Weiser-Aall, Art. verhexen: ebd. 8, 1577f).

*II. Mantik.* Eine weitere Folge der dem H. zugeschriebenen negativen Qualität ist es, daß die Begegnung mit einem Hinkenden als unheilvolles Vorzeichen gilt; seltener wird das H. als ein günstiges Zeichen bewertet (vgl. Bächtold-Stäubli aO. 59f).

*III. Kult.* Es liegt in der Natur von Opferumgängen u. ähnlichen sakralen Handlungen, daß bei ihnen eine feierlichere Gangart vorgeschrieben ist, die sich von der alltäglichen unterscheiden soll. So kam es bei verschiedenen Völkern zu rituellen Hinktänzen, bei denen dem H. eine positive Qualität zukommt. Viele derartige Hinktänze verloren allmählich ihre sakrale Bedeutung u. wurden zu einfachen Tänzen umgebildet (vgl. Schmekel, Art. gehen: Bächtold-St. 3, 440f; Bächtold-Stäubli aO. 60).

*B. Nichtchristlich. I. Israel u. Judentum. a. Sage.* Gen. 32, 23/33 wird erzählt, daß Jakob beim Übergang über den Fluß Jabbok von einem unbekannten Wesen überfallen worden sei u. mit ihm gekämpft habe. Bei Morgengrauen habe der Gegner Jakob an seiner Hüfte berührt (v. 26) u. ihn gebeten, ihn loszulassen. Dies habe Jakob unter der Bedingung getan, daß sein Gegner ihn segne, d. h. daß er etwas von seiner übermenschlichen Kraft auf ihn übertrage. Nach dem Kampf habe Jakob infolge der Berührung durch den Gegner an seiner Hüfte gehinkt (v. 32); ob damit eine dauernde oder bloß vorübergehende Lähmung gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden. Es handelt sich um eine alte, vorisraelitische Sage, die über den Jahwisten in die Jakobsgeschichte Eingang fand, wobei der Held mit Jakob identifiziert wurde. Der

Gegner ist der Dämon des Flusses, der als ein nur in der Nacht mächtiges Wesen gilt, woraus sich erklärt, daß er den Kampf bei Tagesanbruch beenden will. Die Annahme von H. Gunkel (Die Genesis[3] [1910] 361), ursprünglich habe der menschliche Held den Dämon durch einen Schlag auf die Hüftpfanne gelähmt, ist unbegründet; es ist vielmehr an eine magische Berührung gedacht, durch die der dämonische Gegner Jakob zu lähmen sucht. Die Stellen v. 29. 31, an denen der Gegner mit dem Gott Israels gleichgesetzt wird, sind jüngere Zusätze. Unwahrscheinlich ist die von Gunkel aufgestellte u. später (Gunkel aO. 364f) als unsicher bezeichnete Annahme, daß es sich um eine ätiologische Kultsage handle, die einen sakralen Hinktanz am Heiligtum von Penuel erklären sollte. V. 33 ist eine sekundär an die Erzählung herangetragene ätiologische Erklärung, die eine tabuistische Speisegepflogenheit des Israeliten auf dieses Ereignis zurückführen soll. Vgl. C. Westermann, Genesis 2 = BiblKommAT 1, 2 (1981) 624/35. W. H. Roscher (Ephialtes = AbhLeipzig 20, 2 [1900] 38/45) erklärte die Erzählung als einen Alptraum beim Schlafen am Ufer eines Flusses, dessen kalte Ausdünstungen eine rheumatische Lähmung erzeugt hätten. Gunkel (aO. 364) ordnete die Geschichte in den Kreis der Märchen u. Sagen ein, in denen ein Geistwesen von einem Menschen durch List oder Gewalt zur Mitteilung eines Geheimnisses oder Überlassung eines Zaubergegenstandes gezwungen wird. Dabei ist mE. zu beachten, daß die Verbindung von Segen u. Lähmung an Märchen erinnert, in denen der Erwerb eines Zaubergegenstandes mit einer physischen Schädigung verknüpft ist; so verliert bei J. u. W. Grimm, Kinder- u. Hausmärchen nr. 97 der Prinz, der das Lebenswasser gewinnt, durch den Aufprall des Tores ein Stück seiner Ferse. Möglicherweise steht die Lähmung Jakobs durch Berührung der Hüfte im Zusammenhang mit einer rituellen Sehnenlähmung (vgl. u. Sp. 334).

*b. Prophetie.* Nach Jes. 35, 6 wird in der erwarteten Heilszeit der Lahme springen wie ein Hirsch.

*c. Kult.* In der Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel wird von den Baalspriestern berichtet (1 Reg. 18, 26): wayy^e^pass^e^ḥû 'al-hammizbeaḥ, was gewöhnlich mit ‚sie hinkten um den Altar' übersetzt u. auf einen kultischen Hinktanz um den Altar Baals gedeutet wird, mit dem man den bei Heliod. Aeth. 4, 17 beschriebenen tyrischen Opfertanz verglichen hat. Es ist jedoch zu bedenken, daß das hebr. Verbum psḥ einen großen Bedeutungsumfang hat; Keel 428f. 432 übersetzt hier: ‚Sie (die Baalspriester) hüpften (in seltsam verrenkten Sprüngen) über den Altar', womit er die bei Apul. met. 8, 27 geschilderten Tänze der Atargatispriester vergleicht. Über den angeblichen Hinktanz am Heiligtum von Penuel s. o. Sp. 333. Auch das Passahfest (hebr. pæsaḥ) hat man mit psḥ, ‚hinken', in Zusammenhang gebracht u. angenommen, daß es nach einem kultischen Hinktanz benannt worden sei; die Ableitung von psḥ im Sinne von ‚schonend vorübergehen' (Ex. 12, 13. 23. 27) hätte sich demnach erst aus der sekundären Verknüpfung des vormosaischen Passahfestes mit der Auszugsgeschichte ergeben. Keel 428/34 geht auch hier von der Bedeutung ‚hüpfen' aus u. meint, der Blutritus beim Passahfest habe bezweckt, die Dämonen vom Eindringen in die Zelte abzuhalten u. sie zu deren Überspringen zu veranlassen. Lüling 130/47 bringt das atl. Passahopfer in Zusammenhang mit der von ihm als ‚Reittierlähmungsopfer' bezeichneten altarab. Sitte der Lähmung des Reittiers eines Verstorbenen an dessen Grab u. dem altarab. Blutracheritus u. deutet es demgemäß als ‚Hinkeopfer' mit der Bedeutung eines blutrechtlichen Initiationsritus; kritisch hierzu J. Henninger, Pāsaḥ u. Wiederauferstehungsglaube: ZsRelGeistGesch 35 (1983) 161f.

*d. Allegorische Bibelexegese.* Nach Philo bezeichnet die Lähmung Jakobs nach seinem Kampf am Jabbok die als Lohn des Tugendstrebens erlangte Einschränkung des Hochmuts u. Schwächung der Affekte (praem. et poen. 47f; somn. 1, 130/2).

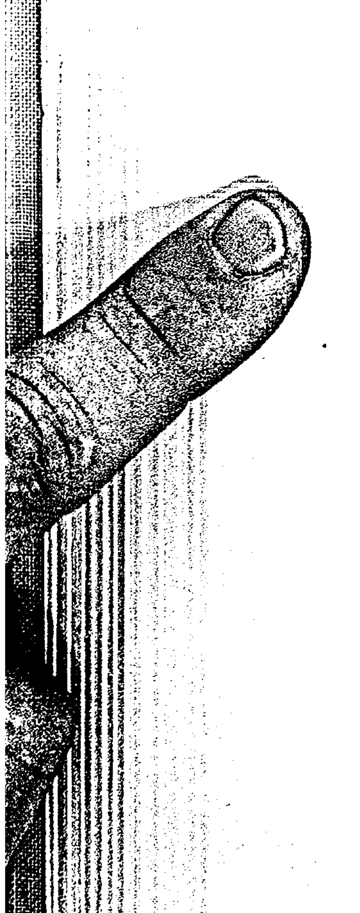
*e. Bildersprache.* Das H. wird als bildlicher Ausdruck für physische, geistige, ökonomische oder politische Schwächen verwendet. Nach 2 Sam. 5, 6 sagte man zu David, als er vor Jerusalem gegen die Jebusiter zog: ‚Hier wirst du nicht eindringen, sondern die Blinden u. Lahmen werden dich vertreiben', womit sein Unternehmen als völlig aussichtslos bezeichnet werden sollte. 1 Reg. 18, 21 sagt Elia zum Volk: ‚Wie lange wollt ihr nach zwei Seiten hinken' (pōs^e^ḥîm, im Hebr. Partizip), d. h. teils Jahwe, teils Baal verehren. Hier ist das H. ein Bild für religiöse Unentschlossenheit. Auch die Übersetzung ‚auf zwei Zwei-



gen hüpfen' wurde versucht (vgl. Keel 428f). Hiob schildert seine frühere Wohltätigkeit mit den Worten: ,Für den Blinden war ich das Auge u. für den Lahmen der Fuß' (Job 29, 15). Nach Prov. 26, 7 ist ein Weisheitsspruch im Munde des Toren so unbrauchbar wie die schlaffen Beine eines Lahmen. Mich. 4, 6f; Zeph. 3, 19 werden die zerstreuten Israeliten als Hinkende bezeichnet. Die verbreitete Geschichte vom Blinden u. Lahmen wird benutzt Apocr. Hes. frg. 1 (K. Holl, Ges. Aufs. z. Kirchengesch. 2 [1928] 35; vgl. 37/9), demzufolge die Seele mit dem Leib verbunden ist wie der Lahme mit dem Blinden, der ihn trägt u. dem er den Weg zeigt; vgl. u. Sp. 337; Speyer 19.

*II. Griechisch-römisch. a. Medizin u. Naturkunde.* Cael. Aur. chron. 2, 1, 28 erklärt das H. als Folge einer durch eine Verwundung verursachten Lähmung. Heilung von Fußleiden suchte man durch Heilbäder (Apul. flor. 16) oder Landaufenthalte (Symm. ep. 7, 43). In der Veterinärmedizin suchte man H. durch Aderunterbindung zu kurieren (Chiron 22f; Veg. mulom. 1, 26, 1f). Nach Plin. n. h. 8, 169 schlagen Eselinnen beim Schlafen oft infolge von Angstträumen aus, wobei sie sich leicht durch Aufprallen auf einem härteren Gegenstand Lähmungen zuziehen.

*b. Mythologie.* In der griech. Mythologie ist Hephaistos, der Gott des Feuers u. der Schmiedekunst, an beiden Beinen gelähmt; es liegt also kein eigentliches H. vor. In den zwei voneinander abweichenden Erzählungen vom Himmelssturz des Hephaistos Il. 1, 584/94 u. 18, 388/409 wird seine Lahmheit nicht auf diesen Sturz zurückgeführt; in der zweiten Version erscheint sie sogar als Anlaß des Sturzes. Erst spätere Autoren bezeichnen seine Lahmheit als Folge des Sturzes (Ps-Apollod. bibl. 1, 3, 5; Val. Flacc. 2, 87/93; Lucian. sacr. 6); gleichwohl dürfte die Geschichte vom Sturz des Hephaistos ein sekundär zur Erklärung der unverstandenen Lahmheit erfundener ätiologischer Mythos sein. Überholt ist die Erklärung der Lahmheit des Hephaistos aus der feurigen Natur des Gottes, weil man sich die Flamme wegen ihres abwechselnden Schwächerwerdens u. Wiederaufflammens als ein hinkendes Wesen vorgestellt habe, desgleichen die Zurückführung auf seine angebliche Eigenschaft als Gewitterwesen bei Roscher, Lex. 1, 2047f. Der frühe Wilamowitz (Hephaistos: NachrGöttingen 1895, 217/45, bes. 241/4 bzw. ders.: Kl. Schr. 5, 2 [1937] 5/35, bes. 31/4) führte die Verkrüppelung richtig auf die Eigenschaft des Hephaistos als Schmied zurück, mißdeutete sie aber als Relikt einer ursprünglichen Zwergennatur desselben. L. Malten (Art. Hephaistos: PW 8, 1 [1912] 337) erklärt die Vorstellung vom krüppelhaften Schmied daraus, daß die Verkrüppelten u. zum Kampf Untauglichen gern diesen Beruf wählten; ihm schloß sich der späte Wilamowitz (Gl. $1^2$, $314_1$) an. Nach Nilsson (Rel. $1^3$, 527) ist dem Hephaistos das Äußere eines Schmieds gegeben worden, der infolge seiner Arbeit zwar kräftige Arme, aber schwache Beine erhält. Rosner deutet die Lahmheit des Hephaistos medizinisch: aufgrund von giftigen chemischen Ausdünstungen seien bei Metallhandwerkern Verformungen an den unteren Gliedmaßen entstanden; auch hier wird von der Eigenschaft des Hephaistos als Schmied ausgegangen. Nach der archetypischen Deutung von Sas 34/58. 133/41 drückt das H. den schöpferischen Charakter der Schmiedekunst aus. Nach W. Burkert (Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 261) werden dem Schmied deshalb verkrüppelte Füße zugeschrieben, weil der mit besonderen Kräften Begabte als gezeichnet gilt; dies erinnert an das o. Sp. 333 erwähnte Märchenmotiv der Verknüpfung des Erwerbs eines Zaubergegenstandes mit einer physischen Schädigung. Nach Lüling 134 hängt die Vorstellung vom hinkenden Schmied mit den sakralen Hinktänzen (s. o. Sp. 332) zusammen; die Schmiede seien im archaischen Denken als Priester aufgefaßt worden. Nach M. Eliade (Das Mysterium der Wiedergeburt [1961] 189 u. ders., Schmiede u. Alchemisten[2] [1980] 112) u. E. Marold (Der Schmied im german. Altertum, Diss. Wien [1967] 478/504) beruht die Vorstellung vom hinkenden Schmied auf Verletzungen bei archaischen Initiationsriten (dazu ausführlich: M. Delcourt, Hephaistos ou la légende des magicien [Paris 1957]). Es ist jedoch auch zu erwägen, daß Schmiede bei ihrer Arbeit leicht Unfälle erleiden können, die zu Beinverletzungen führen, zB. durch Herabfallen eines Metallstückes; so könnte die mythologische Vorstellung vom gehbehinderten Schmied in der realen Erfahrungswelt der Menschen der alten Zeit begründet sein. Die Römer übertrugen die Vorstellung von der Lahmheit des Hephaistos auf ihren Feuergott Volcanus oder Vulcanus (Cic. nat. deor. 1, 83). In der ältesten Fassung der Geschichte



vom Blinden u. Lahmen, dem Mythos von der Heilung Orions, wird der Typus des Lahmen durch den Schmied Kedalion dargestellt; vgl. Sp. 335 u. 341 u. Speyer 20, der mit gutem Grund Polygenese des Motivs annimmt. In der dt. Sage ist Wieland der Schmied gelähmt, was hier allerdings auf die von König Nidung angeordnete Durchschneidung seiner Sehnen zurückgeführt wird. In der Sage vom Trojanischen Krieg ist Thersites der häßlichste Grieche vor Troja; dazu gehört auch, daß er krummbeinig u. auf einem Fuß lahm ist (Il. 2, 217), also im eigentlichen Sinne hinkt.

*c. Mantik.* Die Begegnung mit einem Lahmen beim ersten Ausgang am Morgen galt als unheilvolles Vorzeichen (H. Gerstinger, Art. Enodion: o. Bd. 5, 422), desgleichen überhaupt die Begegnung mit einem am rechten Fuße Hinkenden, wogegen man sich durch Ausspucken zu schützen suchte (Plin. n. h. 28, 35). Der spartanische König Agesilaos hinkte an einem Fuß (Nep. Ages. 8, 1); daran knüpft sich die Erzählung, den Spartanern sei durch einen Orakelspruch das Ende ihrer Macht angekündigt worden, wenn die königliche Herrschaft hinken werde (Plut. vit. Ages. 3, 4/8; Iust./Trog. 6, 2, 4/6). In der Oneiromantie galt das H. als Symbol von Zügellosigkeit u. unvernünftiger Leidenschaft; träume einem mit diesem Gebrechen Behafteten, ein anderer hinke ebenso wie er, so bedeute dies, daß jener denselben Fehler begehe wie der Träumende, zB. an derselben Geliebten leidenschaftlich hänge (Artemid. onir. 3, 51). Im Wahrtraum des Lucius (Apul. met. 11, 27) ist das H. des für die zweite Weihe zuständigen Pastophoren Asinius Marcellus nur ein Erkennungszeichen ohne negative Qualität, ebenso das H. des bei Heliod. Aeth. 5, 22 dem Kalasiris im Traum erscheinenden Odysseus (wegen der Jagdwunde: Od. 19, 449/66). Schwerlich ist an diesen beiden Stellen im H. mit R. Merkelbach (Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 249f. 270) ein Kennzeichen des Mystagogen überhaupt zu sehen. An der Apuleiusstelle soll Lucius vielleicht durch das H. wie auch durch den an asinus anklingenden Namen Asinius an seine überstandenen Leiden erinnert werden (vgl. das H. des verzauberten Lucius: Apul. met. 4, 4; 6, 30). In der Astromantie galt Mars im 6. Haus als unheilvoll; bisweilen mache er die unter dieser Konstellation Geborenen hinkend u. bucklig (Firm. Mat. math. 3, 4, 16).

*d. Mythenkritik.* Plin. n. h. 2, 17 lehnt den Glauben an lahme Götter, womit Hephaistos-Volcanus gemeint ist, entschieden ab. Für weitere Belege s. A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 1, 83.

*e. Apophthegmatik u. Geschichte.* Val. Max. 3, 7, 8 erzählt von einem hinkenden Spartaner, der trotz seines Gebrechens in eine Schlacht zog, daß er auf hierauf bezüglichen Spott erwidert habe, er wolle nicht fliehen, sondern kämpfen. Der Usurpator Censorinus erhielt, weil er infolge einer im Perserkrieg Valerians erlittenen Verwundung hinkte, den an claudus anklingenden Spottnamen Claudius (Hist. Aug. vit. tyr. trig. 33, 2). S. auch M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 600.

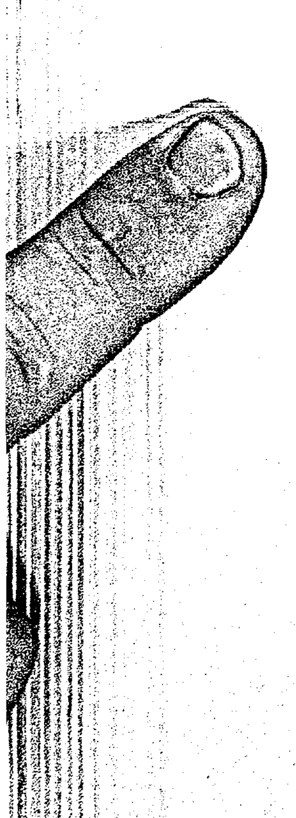
*f. Bildersprache.* Da das H. einen Mangel beim Gehen darstellt, wird es gern als Bild für Unvollkommenheiten verschiedener Art verwendet. Nach Plat. resp. 7, 535d hinkt einer, der in gewisser Hinsicht fleißig u. in anderer träge ist, im Hinblick auf seine Arbeitsfreude; hier wird auf die dem H. eigentümliche Ungleichmäßigkeit des Ganges Bezug genommen. Ein iambischer Trimeter, der im letzten Fuß statt eines Iambus einen Spondeus oder Trochäus hat, wurde χωλίαμβος (Hinkiambus) oder σκάζων (Hinkender) genannt, weil er wegen der Länge des vorletzten Halbfußes etwas Schleppendes an sich hat (vgl. D. Korzeniewski, Griech. Metrik [1968] 61/3); die Geschichte vom Tod des Dichters Charinos infolge eines Beinbruchs bei Phot. bibl. cod. 190 (3, 71f Henry) soll nach Dörrie die Entstehung dieses Versmaßes ätiologisch erklären. Nach Cic. de orat. 3, 198 merkt es das Publikum, wenn in einer Rede etwas hinkt (si quid in ... oratione claudicat), d. h. (der Rhythmus) mangelhaft ist. Quint. inst. 9, 4, 70 spricht von hinkenden, d. h. schleppenden Klauseln (clausulae ... claudae); vgl. ebd. 9, 4, 116; 11, 3, 43. Nach Cic. fin. 1, 69 fürchteten manche Epikureer, die Freundschaft werde gleichsam als hinkend erscheinen (ne ... amicitia quasi claudicare videatur), wenn sie nur im eigenen Interesse gesucht wird. Bei Apul. Socr. 17 bezeichnet H. (claudere = claudicare) im Gegensatz zum Feststehen (consistere) die Unsicherheit; nach Apul. Plat. 2, 4 glaubte Platon, daß die Schlechtigkeit durch das Laster der Ungerechtigkeit hinke (inaequalitatis vitio claudicare), d. h. fehlerhaft sei, wie K. Albert (Texte zur Philosophie 4 [1981] 58) übersetzt. Die bei Cic. Pis. 69 überlieferte lat. Redewen-



dung ‚wie ein Lahmer (claudus) den Ball festhalten' bedeutet: sich mit einer Sache befassen, für die man keine Befähigung hat (vgl. A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer [1890] 85).

*C. Christlich. I. Wundererzählungen.* Mt. 11, 5 par. Lc. 7, 22 erklärt Jesus unter Berufung auf Jes. 35, 6 (vgl. o. Sp. 333), daß infolge seiner Wundertätigkeit Lahme gehen; vgl. Lact. inst. 4, 15, 7: (Christus) claudis ... ac pedum vitio afflictis non modo gradiendi, sed etiam currendi dabat facultatem. Nach Act. 8, 7 heilte Philippus der Evangelist viele Lahme. Umgekehrt erscheint in Erzählungen von Strafwundern Lähmung als Strafe; auf diese Weise wird ein Räuber, der sich gegen den hl. Cainnech versündigt hat, bestraft (Vit. Cainn. 28 [1, 163 Plummer]; vgl. Speyer $21_4$).

*II. Teufelsvorstellung.* Die Vorstellung vom H. des Teufels ist erst im MA aufgekommen. Verfehlt ist die Deutung von J. Grimm (Deutsche Mythologie $1^4$ [1875] 200), der aufgrund der früheren Erklärung der Lahmheit des Hephaistos (s. o. Sp. 335) annahm, auch die Germanen hätten sich ihren Feuergott Loki als hinkend vorgestellt, was dann auf den Teufel übertragen worden sei. A. Wünsche (Der Sagenkreis vom geprellten Teufel [1905] 11f) sucht das H. des Teufels aus dem german. Mythologem abzuleiten, daß einer von Thors Böcken lahm gehe, weil ihm ein Schenkelknochen zerbrochen wurde (Lieder-Edda Hymiskviða 38; Snorra Edda Gylfaginning 44). Die Sagen, nach denen der Teufel beim Sturz aus dem Himmel (ähnlich wie Hephaistos) oder infolge von Schlägen mit einem Hammer einen lahmen Fuß erhalten habe (vgl. Bächtold-Stäubli aO. 58), sind sekundäre ätiologische Deutungen des bereits vorausgesetzten H. des Teufels. Da der Teufel im dt. Volksglauben bisweilen als Schmied erscheint (s. Jungwirth, Art. Schmied: Bächtold-St. 9 Nachtr. 263f), könnte die Vorstellung des H. auch vom Schmied, bei dem sie verbreitet ist (s. o. Sp. 336), auf den Teufel übertragen worden sein. Verbreitet ist die Ansicht, der Teufel hinke, weil er einen Bocks- oder Pferdefuß habe. Nun taucht die Vorstellung, der Teufel habe Bocks- oder Pferdefüße, etwa im 13. Jh. im Abendland auf; doch hatte er nach der ursprünglichen Auffassung zwei Bocks- oder Pferdefüße; erst später, etwa im 15. Jh., tritt die Vorstellung auf, der Teufel habe einen menschlichen u. einen Bocks- oder Pferdefuß, also zwei verschiedene Füße, u. hinke daher (vgl. O. A. Erich, Die Darstellung des Teufels in der christl. Kunst [1931] 63/73 u. 38 Abb. 27). Dies legt die Annahme nahe, das H. sei dem Teufel ursprünglich unabhängig von derartigen theriomorphen Zügen wegen seiner negativen Qualität zugeschrieben u. erst später mit der Vorstellung von den Bocks- oder Pferdefüßen in der Weise verknüpft worden, daß man glaubte, der Teufel habe einen menschlichen u. einen Bocks- oder Pferdefuß, woraus man sich leicht die dem H. eigentümliche Ungleichmäßigkeit des Ganges erklären konnte.



*III. Mythenkritik.* Die anthropomorphe Vorstellung vom gelähmten Gott der Schmiedekunst, an der schon antike Mythenkritiker Anstoß genommen hatten (s. o. Sp. 337f), bildete für die christl. Autoren ein geeignetes Objekt für antiheidnische Polemik. Im Carm. c. pag. (Anth. Lat. nr. 4, 97 Riese) heißt es: Quid tibi Vulcanus claudus, pede debilis uno? Im Gegensatz zur ursprünglichen Vorstellung erscheint Hephaistos-Volcanus hier als nur an einem Fuß lahm u. somit im eigentlichen Sinne als hinkend. Vgl. auch Hieron. ep. 40, 2, 2: claudum cupio suis ignibus ardere Vulcanum.

*IV. Allegorische Bibelexegese.* Auch die Kirchenväter befaßten sich viel mit der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok. Verbreitet ist die Auslegung, daß der Segen auf die gläubigen, die Lähmung auf die ungläubigen Nachkommen Jakobs hindeute (Novat. trin. 19, 8/14 [CCL 4, 49f]; Paulin. Nol. ep. 24, 8 [CSEL 29, 207f]; Ambr. Iac. 2, 7, 30f; vgl. Sophr. Hieros. or. 7, 7 [PG 87, 3, 3333B]); dies wird Aug. civ. D. 16, 39; quaest. hept. 1, 104; Cassiod. in Ps. 17, 46 (CCL 97, 166f) mit Ps. 18 (17), 46 (in lat. Übers.: claudicaverunt a semitis suis) in Verbindung gebracht. Nach Prud. cath. 2, 73/96 bedeutet ähnlich wie bei Philon (vgl. o. Sp. 334) die Lähmung Jakobs den Verlust der aufrührerischen Kräfte des sündigen Menschen (vgl. R. Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [1966] 56f). Ebenso deutet Greg. M. in Hes. 2, 2, 13 die Lähmung Jakobs als Erlöschen der voluptas carnis u. Schwächung des amor saeculi infolge der Erkenntnis Gottes (vgl. Chatillon). In einer Cantio natalicia des 12./13. Jh. (Anal. Hymn. 20, 108 nr. 129, 2) heißt es: Nondum Lia lucta caret, / Laevum Iacob femur aret, / O si Christus hoc sanaret, / Nullo modo claudicaret. Nach Lact. inst. 4, 26, 9f bedeuten die Wunderheilungen von Lahmen im NT, daß derjenige, welcher caligine ... insipien-

tiae implicatus ... caducis gressibus per viam mortis incedit, auf den richtigen Weg gebracht wird.

*V. Bildersprache. a. Christliche Prägungen.* Mc. 9, 45 par. sagt Jesus, es sei besser, hinkend ins ewige Leben einzugehen, als mit beiden Füßen in die Hölle geworfen zu werden. Nach Hebr. 12, 13 sollen die Gläubigen für ihre Füße gerade Bahnen herstellen, damit das Lahme nicht ganz ausgerenkt, sondern geheilt werde, d. h. damit die schwachen Gemeindemitglieder nicht ganz vom rechten Wege abkommen, sondern sich bessern. Paulin. Nol. carm. app. 3, 219 (CSEL 30, 356) bezeichnet Christus unter Bezugnahme auf die Wundererzählungen des NT als claudorum gressus. Ein wohltätiger Mensch wird Hieron. ep. 66, 13, 1 mit Anspielung auf Job 29, 15 (vgl. o. Sp. 335) pes claudorum genannt, Cassiod. in Ps. 4, 7 (CCL 97,60) das Kreuz als claudorum baculus bezeichnet. Beliebt ist das H. als Metapher für Unvollkommenheit; so sagt Clem. Alex. strom. 2, 46, 1, eine Gnosis, die nicht alle drei erforderlichen Merkmale aufweist, hinke; Aug. Gen. ad litt. imperf. 1 (CSEL 28, 1, 461, 3): (ecclesia catholica) universaliter perfecta est et in nullo claudicat; serm. 49, 2, 2: credite non claudicantes; ebd. 141, 4, 4: melius est ... in via claudicare quam praeter viam fortiter ambulare, d. h. es ist besser, das Gute unvollkommen zu verrichten, als das Schlechte energisch zu vollbringen. Ammon. Alex. frg. in Act. 15, 38 (PG 85, 1552C): Die Vorsteher sollen darauf achten, ob ihre Zöglinge im Glauben gesund sind oder hinken. Aug. en. in Ps. 125, 12 nennt als Beispiel dafür, daß selbst Bettler Almosen spenden können, die wechselseitige Hilfe zwischen einem Blinden u. einem Lahmen (vgl. o. Sp. 337; Speyer 19).

*b. Allgemeine Wendungen.* Auch außerhalb des religiösen Bereichs wird das H. in christlicher Zeit weiterhin als Bild für Unvollkommenheiten verschiedener Art gebraucht. Im philosophischen Sinne sagt Arnob. nat. 2, 37, ohne den Menschen wäre das Weltganze unvollkommen u. hinkend (imperfecta et clauda), d. h. mangelhaft; vgl. ebd. 2, 46. Querol. prol. (5, 13f Ranstrand) wird ein mangelhaftes Theaterspiel mit prodire cum clodo (= claudo) pede bezeichnet. Ennod. ep. 2, 19, 1 drückt eine große Freude mit den Worten aus: abundo gaudio nec clauda laetitiae meae fides est; vgl. ebd. 3, 2, 1. 25, 1; 6, 12, 1; 7, 3, 2. 15, 1; 8, 43, 1.

J. Chatillon, De la claudication de Jacob selon Grégoire le Grand: RevMoyenÂgeLat 24 (1968) 23/30. – H. Dörrie, Der hinkende Dichter u. die hinkende Muse: Festschr. O. Hiltbrunner (1974) 69/76. – O. Keel, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha u. zur Etymologie von pæsaḥ (u. maš̌ḥît): ZAW 84 (1972) 413/34. – G. Lüling, Das Passahlamm u. die ‚Mutter der Blutrache', die Hyäne: ZsRelGeistGesch 34 (1982) 130/47. – E. Rosner, Die Lahmheit des Hephaistos: ForschFortschr 29 (1955) 362f. – S. Sas, Der Hinkende als Symbol = Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich 16 (1964). – W. Speyer, Die Geschichte vom Blinden u. Lahmen: Elemente der Literatur, Festschr. E. Frenzel 2 (1980) 18/22.

*Adolf Lumpe.*

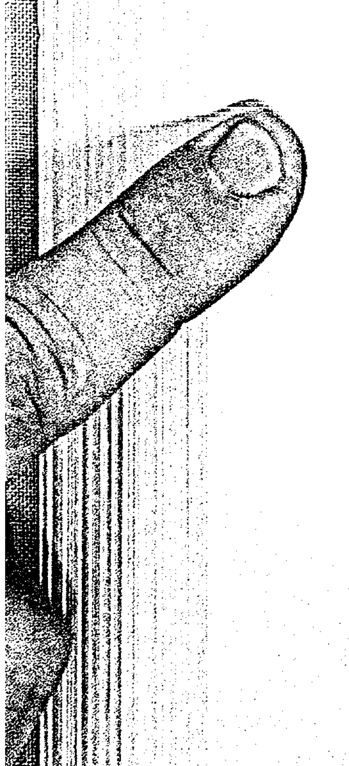
## Hinrichtung.





*A. Allgemein.* Unter H. wird im folgenden die vom Staat u. seinen Organen angeordnete H. oder Exekution verstanden. Das Strafrecht bei Griechen, Römern u. Juden soll nur insofern herangezogen werden, als es unerläßlich für das Verständnis der staatl. H. ist; ebenso wird von Hauszucht u. Privatrache wie überhaupt vom juristischen Hintergrund abzusehen sein u. dafür auf *Todesstrafe verwiesen. Doch läßt sich keine scharfe Trennung durchführen, teils weil sich der Staat, besonders bei den Griechen, erst allmählich an der Todesstrafe beteiligte, teils weil zwischen dem Status der Bürger u. Nichtbürger

unterschieden werden muß, teils weil die geschichtliche Entwicklung eine neue Einstellung der H. u. dem juristischen Hintergrund gegenüber spüren läßt, was nicht zuletzt im röm. Bereich zum Vorschein kommt. Allgemein ist zu bemerken, daß die angewandten H.arten nur in vereinzelten Fällen Rückschlüsse auf die gefällten Todesurteile erlauben, weil das Recht nicht immer für ein bestimmtes Verbrechen eine bestimmte H.art vorsah (vgl. Cicero: damnatio iudicum, poena legis; hierzu Levy 16. 30), u. weil Rücksichten auf den konkreten Fall oft die Wahl der H.art im Urteilsspruch entschieden. Zum Allgemeinen gehört weiter, daß die Arten der H. oft gehäuft wurden. Zwar scheint dieser Brauch bei den Griechen kaum belegbar (Latte, Todesstrafe 1609 bzw. 404), war aber bei den Römern üblich; besonders deutlich wird diese Häufung, wenn vorausgehende Folterungen absichtlich den Tod herbeiführten u. somit schon den Charakter einer H. annahmen (Vergote). Überhaupt wurde die Tötung oft durch vorangehende körperliche Strafen oder sogar Verstümmelungen verschiedener Art erschwert; zB. scheint *Geißelung gewöhnlich mit nachfolgender H. verbunden gewesen zu sein (Latte, Todesstrafe 1614 bzw. 409f; auch bei Jesus [Mc. 15, 15 par.] u. christlichen Märtyrern: Act. Iustin. 5, 8 [$2^3$, 278 Otto]); miteinander verbunden kommen auch Kreuzigung u. Verbrennung (Mart. Polyc. 13, 3 [12 Musurillo]; Mart. Pion. 21, 2/9 [162/4 M.]) sowie Felssturz u. nachfolgende Steinigung (Hirzel, Strafe 227f) vor; auch das crurifragium am Kreuz noch nicht Gestorbener (Joh. 19, 31) war ursprünglich eine selbständige Strafe (Act. Apollon. 45 [102 M.]; vgl. Eus. h. e. 5, 21, 3; hierzu Bardenhewer 2, $678_1$). Vielleicht gehört das Unbegrabensein, zB. bei Herabstürzung nach geschehener H. (Thuc. 1, 134, 4), auch hierher, insofern Verweigerung des Begräbnisses als Verschärfung galt; verschärfend war, neben der abschreckenden Wirkung, auch die Öffentlichkeit oder bei den Römern sogar die Feierlichkeit (Latte, Todesstrafe 1618 bzw. 414) mancher H. (zu Frühformen u. kulturgeschichtlichen Zusammenhängen der Strafe H. v. Hentig, Die Strafe 1 [1954] bes. zur Todesstrafe 159/369). Endlich ist in bezug auf die Anzahl der durchgeführten H. zu bemerken, daß die ausgehende Republik H. von Bürgern durch Entzug von Freiheit oder Bürgerrecht zu vermeiden suchte (iJ. 90 vC. ist die letzte H. in republikanischer Zeit durchgeführt worden [Levy 27], selbstverständlich von den außerordentlichen Proskriptionen, von Catilina u. seinen Anhängern u. von den H. Unfreier abgesehen). Als aber in der Kaiserzeit das Bürgerrecht verallgemeinert wurde, sank der Bürger zum Untertanen herab, u. die neue Gliederung nach Ständen gewann an Bedeutung (ebd. 75; Latte, Todesstrafe 1614 bzw. 409); zugleich wurde die Todesstrafe unter den Severern für weit mehr Vergehen gesetzlich verhängt u. die Zahl der Todesurteile seit Konstantin erheblich erhöht.



*B. Nichtchristlich. I. Hinrichtungsarten. a. Griechisch-römisch. 1. Steinigung.* Zu den H.arten, die von der Gemeinschaft vollzogen wurden, gehört die Steinigung (Hirzel, Strafe; Latte, Todesstrafe 1605 bzw. 399). Ursprünglich wohl nur als Drohung u. Vertreibung gemeint (zB. Xen. exped. 1, 3, 1; 5, 7, 2. 21; Act. 14, 19, vgl. 2 Cor. 11, 25 u. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1184/6. 1221), wurde sie bei Griechen u. Makedonen immer bei politischer oder religiöser Bedrohung der Gemeinschaft u. für militärische Vergehen als förmliche H.art angewandt. Noch im 5. Jh. vC. ist sie in Athen bekannt, aber schon Plat. Gorg. 473c nennt sie nicht mehr; Xen. exped. 6, 6, 15 u. ö. gilt sie als gewaltsam u. bestialisch; Platon schrieb leg. 9, 873b vor, daß Steinigung in gewissen Fällen der schon geschehenen H., also nur symbolisch, folgen sollte, damit die ganze Stadt an der H. beteiligt werde. Die Makedonen verwenden noch zZt. Alexanders die Steinigung (Beispiele bei Latte, Todesstrafe 1605 bzw. 399). Dagegen ist bei den Römern Steinigung anscheinend überhaupt nicht als H.art vorgekommen u. bleibt auch bei Sen. ira 2, 3, 6 unerwähnt. Noch im 4. Jh. nC. wurde sie als Abwehrmaßnahme gegen Unglücksboten (Zos. hist. 2, 34) u. von der Menge als Lynchstrafe angewandt; iJ. 438 mußten die Römer die bei den Juden gebräuchliche Steinigung von Apostaten gesetzlich verbieten (Cod. Theod. 16, 8, 1).

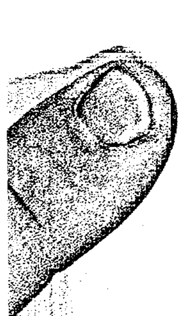
*2. Kreuzigung.* Die Kreuzigung zielt auf abschreckende Wirkung (s. Mommsen, StrR 918f; Hitzig; Vergote 143; Latte, Todesstrafe 1606/8. 1616 bzw. 400/3. 412). Herodot erwähnt sie als eine bei den **Barbaren übliche Form der H. (1, 128, 2; 3, 125, 3; 4, 43, 2. 6. 202, 1). Bei den Griechen kommt sie dagegen nur äußerst selten vor; aus dem 7. Jh. ist sie für Phaleron durch ein Grab mit siebzehn Lei-

chen, wahrscheinlich Seeräubern, bezeugt, für die Athener durch Herodt. 7, 33 u. 9, 120, 4 (Kreuzigung des Persers Artaÿktes) u. für Karien, also gleichfalls orientalisch beeinflußt, durch eine hellenist. Inschrift wohl aus dem 2./1. Jh. vC. (Kreuzigung eines Sklaven: Anc. Inscr. Brit. Mus. 4, 2 nr. 1036). Die siebzehn Seeräuber waren mit Ringen um den Hals u. eisernen Haken um Hände u. Füße versehen, um die Glieder festzuhalten (Latte, Todesstrafe 1606 bzw. 400 mit Belegen). Es scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen, wenn ἀποτυμπανίζειν (zB. Demosth. or. 8, 61; 9, 61; 19, 137) mit ‚kreuzigen' wiedergegeben wird; das Wort bedeutet ‚enthaupten' (Latte, Todesstrafe 1607f bzw. 402; jetzt auch Liddell/Scott, Lex.[9] 2052f; vgl. aber u. Sp. 349). Gegen freie Griechen ist diese H.art nie verwendet worden; Demosth. or. 21, 105 sah sie als barbarisch an. Bei den Römern galt die Kreuzigung von Bürgern als etwas Außerrechtliches (Cic. Verr. 2, 5, 162), u. doch waren iJ. 63 vC. alle Vorbereitungen zur Geißelung u. Kreuzigung des Rabirius getroffen (Levy 22). In der Republik wie später wurde die Kreuzigung als Todesstrafe gegen Sklaven u. Leute niederen Standes verwendet. Wahrscheinlich haben die Römer die bekannte Form des Kreuzigens: Ausstreckung auf das patibulum u. nachfolgende Aufhängung auf einem senkrechten Pfahl, von den Puniern, also von Orientalen, übernommen u. wegen ihrer abschreckenden Wirkung auch als Massen-H. in Anwendung gebracht (zB. iJ. 71 vC. gegen beinahe 6000 des niedergekämpften Spartacusaufstandes; K. Christ, Krise u. Untergang der röm. Republik [1979] 243/50; iJ. 70 nC. im jüd.-röm. Krieg gegen die Juden aus Jerusalem bis zu 500 täglich: Joseph. b. Iud. 5, 11, 1; vgl. vit. 420). Kreuzigen ließ auch der hasmonäische König Alexander Jannäus iJ. 88 vC. etwa 800 seiner politischen Gegner auf einmal (b. Iud. 1, 4, 6 = ant. Iud. 13, 14, 2, in Qumran am Toten Meer mit ‚Lebende ans Holz hängen' bezeichnet: 4QpNachum 1, 7f), ob in Übereinstimmung mit jüdischem Recht, wird auch nach dem Fund der sog. Tempelrolle aus Qumran diskutiert (Y. Yadin, Megillat ham-Miqdas. The Temple Scroll 1 [Jerusalem 1977] 285/90; J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer [1978] 124f; D. J. Halperin, Crucifixion, the Nahum Pesher, and the penalty of strangulation: JournJewStud 31 [1981] 32/46). An sich bedeutet σταυρός ursprünglich nur ‚Pfahl' (schon Il. 24, 453), u. mit σκόλοψ, ‚Richt- u. Marterpfahl' (Il. 18, 176f; vgl. 2 Cor. 12, 7), wird gelegentlich das Kreuz Christi bezeichnet (Orig. c. Cels. 2, 55. 68f). Dieser Sprachgebrauch im griech. Raum deutet darauf hin, daß Kreuzigung mit der Strafe des Aufhängens nahe verwandt ist; in beiden Fällen ist ja das Hängen als solches die Todesursache, obwohl es sich unterschiedlich auswirkt. Dadurch wird wohl auch erklärlich, warum man vielfach persischen Ursprung des Kreuzigens annimmt; vgl. die H. des seleukidischen Staatsverräters Achäus iJ. 213 vC. (Polyb. hist. 8, 21 [23], 3). Das Verfahren ist nicht immer u. überall dasselbe; Tragen des patibulum (Mc. 15, 21) u. crurifragium (s. o. Sp. 343) gehören nicht notwendig zur Kreuzigung, u. Bewachung des Leichnams des Gekreuzigten durch Soldaten ist nur zweimal bezeugt (Mc. 15, 44f; zur Novelle von der Matrone in Ephesus bei Petron. 111f s. O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle [1931] $54_1$). Verschiedene Arten von Kreuzigung werden um 40 nC. Sen. ad Marc. 20, 3 erwähnt, u. a. mit dem Kopf nach unten (vgl. Origenes über Petrus: Eus. h. e. 3, 1, 2; Tert. scorp. 15) u. mit Pfählung, acuta crux. Nur wenige Einzelheiten sind bisher dokumentiert worden: außer der Kreuzigung der siebzehn Seeräuber (s. o. Sp. 344f) die eines Juden, dessen Gebeine in einem Ossuar in der Nähe von Jerusalem gefunden wurden; Unterarme u. Fersen waren durchnagelt (N. Haas, Anthropological observations on the skeletal remains from Giv'at ha-Mivtar: IsrExplJourn 20 [1970] 38/59; J. A. Fitzmyer, Crucifixion in ancient Palestine, Qumran literature and the NT: CathBiblQuart 40 [1978] 493/513). Zur Haltung der antiken Welt gegenüber der Kreuzesstrafe M. Hengel, Mors turpissima crucis: Rechtfertigung, Festschr. E. Käsemann (1976), bes. 137/84 u. ders., Rabbin. Legende u. frühpharisäische Geschichte = AbhHeidelberg 1984 nr. 2, 27/36. Bekannt ist die unter christlichem Einfluß erfolgte Abschaffung der Kreuzigung unter Konstantin, der diese H. durch Erdrosselung mit der furca oder durch Verbrennung ersetzte (Mommsen, StrR 921 mit Anm. 1f; Latte, Todesstrafe 1617 bzw. 412).



*3. Ad gladium, ad bestias, ad ludum.* Die röm. Strafe zum Zweikampf in der Arena oder ad bestias hat ihren Ursprung in den Gladiatorenkämpfen, munera, oder Tierhetzen, venationes, die für Rom erstmals für das J. 264 bzw. 186 vC. erwähnt werden (*Gla-

diator; I. Weiler, Der Sport bei den Völkern der Alten Welt [1981] 239/61); hinzu kommen Aufführungen von blutigen Schauspielen, wozu gleichfalls Verbrecher u. Kriegsgefangene verurteilt wurden, freie Bürger ließ man gewöhnlich enthaupten (zum Unterschied Eus. h. e. 5, 1. 37. 47. 50; Latte, Todesstrafe 1617 bzw. 412f; Schöpf 94/8). Die Griechen kannten diese Art von H. u. Spielen nicht. In der Kaiserzeit wurde sie auch in den Provinzen stetig häufiger u. beliebter, als H.art ist sie eindeutig jedoch erst unter Caligula u. Claudius zu belegen. Der ad gladium Verurteilte durfte sich nicht (mit der Waffe) verteidigen, der ad bestias, im Unterschied zum berufsmäßigen venator ungeschützt u. unbewaffnet, konnte es ohnehin nicht (E. Pollack, Art. Bestiarii: PW 3, 1 [1897] 360 u. J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 2, 3² [London 1889] 390: ‚The 'confector' has been wrongly confused with the 'bestiarius'. The work of the 'confector' began where that of the 'bestiarius' ceased'); der ad ludum Verurteilte konnte hoffen, freigelassen zu werden, wenn er Glück hatte. Er konnte von einer Provinz zu einer anderen oder in Rom in die Arena geschickt werden; die Digesten Justinians vJ. 533 verbieten diese Art H. favore populi, gestatten sie aber nach Anfrage beim Kaiser; auch die Überweisung besonders tüchtiger Kämpfer nach Rom konnte anscheinend aufgrund einer älteren Bestimmung vom Kaiser erlaubt werden (Modest.: Dig. 48, 19, 31). Unzählige Beispiele des θηριομαχεῖν (u. a. Appian. b. civ. 2, 61; 1 Cor. 15, 32; Ign. Eph. 1, 1; 7, 1) finden sich in den christl. Märtyrerakten; die H. fand gewöhnlich in Verbindung mit regelmäßig sich wiederholenden venationes, κυνηγέσια, statt, zB. die H. der u. a. aus Philadelphia nach Smyrna geholten Christen. Als auch der 86jährige Bischof Polykarp aus Smyrna hingerichtet werden sollte, waren die Tierkämpfe schon vorbei, der κομφέκτωρ, der den verwundeten Tieren u. Menschen den Todesstoß zu geben hatte, aber noch anwesend (Mart. Polyc. 12, 1; 16, 1 [10/2. 14 M.]). Von den grausamen H. von Christen in der neronischen Verfolgung iJ. 65 (M. Goguel, La naissance du christianisme [Paris 1946] 554/68) reden sowohl Tacitus wie christliche Verfasser: Christen mußten blutige Schauspiele aufführen (1 Clem. 6, 1f), wurden von rasenden Hunden zerrissen oder an Kreuzen befestigt, mit brennbaren Pech-Tuniken überkleidet (auch in anderen Fällen von H. wird von der tunica molesta erzählt) u. verbrannt (Tac. ann. 15, 44, 7/9); zu Neros Menschenfackeln s. Latte, Todesstrafe 1617 bzw. 413; seine Auffassung, dies habe nichts mit dem Strafrecht zu tun, wäre vielleicht dahin zu korrigieren, daß die Verfolgten wegen behaupteter Brandstiftung offenbar nach dem Talion-Prinzip gerade durch Verbrennung hingerichtet wurden (Friedländer[10] 2, 50/92).



*4. Verbrennung.* Die Strafe, bei lebendigem Leibe verbrannt zu werden, die crematio, wurde bei den Römern schon in den XII-Tafeln wohl als ius talionis für Brandstiftung vorgeschrieben (Latte, Todesstrafe 1614 bzw. 409), in der Republik auch als Strafe für politische Verbrechen u. seit dem 3. Jh. nC. militärisch gegen Überläufer u. Verräter angewandt (Mommsen, StrR 923; Th. Mayer-Maly, Art. Vivicomburium: PW 9 A, 1 [1961] 497). Nachdem Konstantin die Kreuzigung verboten hatte, gewann die Verbrennung allgemein an Bedeutung, was noch für das MA u. die neuere Zeit gilt. Von den christl. Martyrien abgesehen ist der Feuertod nur selten für das Altertum bezeugt (lat. Belege ThesLL 3, 1760, 76/81); das bedeutendste Beispiel bildet der Feuertod Polykarps iJ. 155, 156 oder 177 (J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter [1956] 230/3). Wie Kreuz u. Tierkampf wurde der Feuertod gewöhnlich nur gegen Unfreie u. humiliores in Anwendung gebracht. – In Griechenland scheint die H. durch Verbrennen nicht bekannt gewesen zu sein, eine oriental. Variante bildete der danielische Feuerofen (Dan. 3, 19/25), der wiederum an eine Vorrichtung in Beröa, heute Aleppo, in Syrien erinnert, mit welcher der jüd. Hohepriester Menelaus iJ. 163 vC. auf Befehl des Königs Antiochus V Eupator hingerichtet wurde: ein turmartiges Gehäuse mit heißer Asche gefüllt u. oben mit einem drehbaren Mechanismus versehen (2 Macc. 13, 4/8; F.-M. Abel, Les livres des Maccabées [Paris 1949] 451: persischen Ursprungs; M. Hengel, Judentum u. Hellenismus² [1973] 527). Die Volksmenge beteiligte sich oft sogar unmittelbar an der H., zB. durch Ansammeln von Brennholz u. Reisig (Mart. Polyc. 13, 1 [12 M.]); es konnte auch zu Lynchjustiz kommen (Philo c. Flacc. 68f).

*5. Enthauptung.* Die Enthauptung, decollatio, war bei Orientalen, Griechen u. Römern als Strafe für die verschiedensten Verbrechen gebräuchlich, u. a. für Mord, Menschenraub u. *Ehebruch. Sie wurde bei den Grie-

chen mit dem Beil oder mit dem Schwert vorgenommen; ἀποτυ(μ)πανίζειν scheint den einem τύμπανον ähnlichen Block zu bezeichnen, auf dem dem Opfer der Kopf abgeschlagen wurde (ἀποτυ(μ)πανίζειν = τὴν κεφαλὴν ἀποκοπῆσαι πελέκει; s. Latte, Todesstrafe 1607 bzw. 402) oder auf den es gespannt u. zu Tode geprügelt wurde (vgl. Aristot. rhet. 2, 5, 1383a 5 mit Komm. von E. M. Cope/J. E. Sandys zSt. u. Bauer, Wb.[5] 1641 [τυμπανίζω]). Die Römer der Republik brauchten die Axt; vgl. die durch fasces mit Axt ausgezeichneten lictores, die die zum Tode verurteilten röm. Bürger zu enthaupten hatten (vgl. B. Kübler, Art. Lictor: PW 13, 1 [1926] 513f; G. Thür, Art. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 378 u. u. Sp. 357). In der Kaiserzeit wurde, der durchgängigen Militarisierung gemäß, das Schwert verwendet. Die Enthauptung galt als eine verhältnismäßig milde H.art (so wurde zB. die Enthauptung der zwölf Zofen im Haus des Odysseus zur Erhängung verschärft [Od. 22, 440/73]) u. scheint die normale Todesstrafe gegen römische Bürger gewesen zu sein.

*6. Erhängen.* Zur Strafe des Erhängens s. o. Sp. 346. Als verordnete Todesstrafe tritt das Erhängen bei den Römern nur für Korndiebstahl (XII-Tafelgesetz; vgl. Plin. n. h. 18, 12) u. perduellio (Liv. 1, 26, 6) auf. Das Aufhängen an einer arbor infelix deutet kaum auf ein Kreuzigen hin (Mommsen, StrR 918), wozu ein Baum nicht geeignet ist, sondern vielmehr auf Erhängen (Latte, Begriffe 52f bzw. 333; ders., Todesstrafe 1614 bzw. 409f). Dem Erhängen nahe verwandt ist die Todesstrafe mit der furca: zunächst als Strafe an Sklaven angewandt, wobei der Sklave seinen Nacken in die Gabel legen u. seine Arme an die Enden der Gabel nach vorne binden lassen mußte, wurde die senkrecht aufgestellte furca in der Kaiserzeit als Ersatz des Kreuzes verwendet.

*7. Erdrosseln.* Das Erdrosseln wurde gewöhnlich, weil unblutig, im Gefängnis vorgenommen. Als Todesstrafe ist es für Sparta u. für Makedonien bekannt (Belege bei Latte, Todesstrafe 1609 bzw. 403). In Rom ist das Erdrosseln wohl nie als Todesstrafe gesetzlich verhängt worden, es wurde jedoch oft angewendet, zB. im Falle des Jugurtha im röm. Gefängnis Tullianum iJ. 104 vC.; unter Caligula wurde anscheinend die letzte H. im Kerker vollzogen (ebd. 1617 bzw. 413).

*8. Erzwungener Selbstmord.* Der erzwungene Selbstmord kam in zwei Formen vor. Bei den Athenern (u. vielleicht auch bei den Achaiern im Falle des Philopoimen iJ. 183 vC.: Plut. Philop. 20; s. Latte, Todesstrafe 1609 bzw. 404) geschah er durch Trinken des Schierlingsbechers im Gefängnis; berühmt ist die H. des Sokrates (Plat. Phaedo 117a/118), für Platon ein, wenn auch erzwungener, Selbstmord (ebd. 62c; Hirzel, Selbstmord $245_2$; andere Beispiele aus Athen: Latte, Todesstrafe 1609 bzw. 403). Bei den Römern der Kaiserzeit wurden H. von Personen höheren Standes oft durch Selbstmord vollstreckt, der, unter Aufsicht eines Offiziers durchgeführt, als eine vom Kaiser gewährte Strafmilderung galt; bekannt ist der Fall Senecas unter Nero (Tac. ann. 15, 60, 2/63, 2) u. des Petronius, der iJ. 41 nC. mit dem Leben davonkam, weil Kaiser Caligula vor der Vollstreckung selbst ermordet wurde (Joseph. b. Iud. 2, 10, 5 = ant. Iud. 18, 8, 8). Der Stoiker Marcus Aurelius erlaubte, daß Selbstmord als Strafe verhängt wurde (Belege bei Hirzel, Selbstmord 244/55).

*9. Säckung.* Diese abschreckende Strafe bestand darin, daß der Verurteilte mit verschiedenen Tieren (Schlange, Affe, Hund, Hahn) in einen Sack (culeus) genäht, ins Meer geworfen u. dadurch beseitigt wurde. Sie kam bei Griechen (Latte, Todesstrafe 1605f bzw. 399f) u. Römern vor, bei letzteren anscheinend als Strafe gegen Vatermörder, obwohl das Wort ‚parricida' seinem Ursprung nach unbestimmbar bleibt (ders., Begriffe 51f bzw. 332f; ders., Todesstrafe, 1611. 1614f bzw. 406. 410; W. Kunkel, Untersuchungen zur Entwicklung des röm. Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit [1962] 39f; Speyer aO. [o. Sp. 344] 1187). So drohte zB. Sextus Roscius, iJ. 80 vC. des Vatermordes angeklagt, die poena culei (Cic. S. Rosc. 82); gegen christliche Märtyrer wurde die Strafe wohl nur post mortem angewandt (zB. Act. Claud. Ast. et al. 5, 7 [311 Ruinart]), vielleicht um die *Heiligenverehrung zu verhindern.

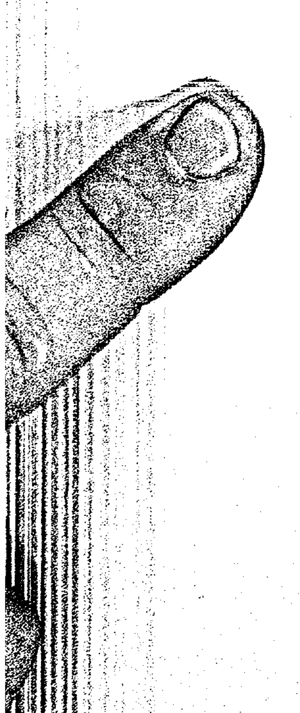
*10. Weitere Hinrichtungsarten.* Von weiteren H.arten seien folgende kurz erwähnt: Einmauern (als Strafe, ursprünglich Hauszucht, gegen unkeusche Vestalinnen gebraucht: Latte, Todesstrafe 1614f bzw. 409f; Speyer aO. 1187); Felssturz (in Athen: Herodt. 7, 133, 1; in Rom vom Tarpejischen Felsen, vgl. XII tab. 8, 14. 23, letztmalig bezeugt für das J. 43 nC. durch Dio Cass. 60, 18, 4; Speyer aO. 1187f; zu den Wendungen

sexagenarios de ponte u. senes depontani als Spuren von Selbstmord u. Tötung alter Menschen s. Ch. Gnilka, Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 1043; für Sparta, Delphi, Korinth u. Syrakus, s. Latte, Todesstrafe 1608f bzw. 403); Stäupen oder Totpeitschen (ursprünglich als Hauszucht gegen den Buhlen der Vestalin verwendet: ebd. 1613f. 1615 bzw. 409. 411; Plat. leg. 9, 872b schrieb Auspeitschen, im Überlebensfalle mit anschließender Tötung, für Mord vor). Andere Arten der H., wie Rädern, Zerstückeln, Enthäuten u. a. m., konnten nicht in der Öffentlichkeit, sondern nur im Kerker vorgenommen werden u. setzten außerdem Instrumente u. fachkundige Mannschaft voraus. Gegen Freie sind sie, wie Folterungen überhaupt, wohl kaum angewandt worden (vgl. Act. 22, 25), sondern nur gegen Sklaven, Unfreie u. Kriegsgefangene. Sie sind aus den seleukidischen Verfolgungen der Makkabäer (s. bes. 4 Macc. 5, 1/17, 6) wie aus den Christenverfolgungen bekannt. Daß sie überhaupt vorkamen, wird dadurch zu erklären sein, daß die Gesetze nur selten bestimmte H.arten vorschrieben u. dies im allgemeinen dem Richter überlassen blieb (Einzelheiten: Vergote; B. Rehfeldt, Todesstrafe u. Bekehrungsgeschichte [1942]; W. Burkert, Homo necans [1972]).

*b. AT u. Frühjudentum. 1. Altes Testament.* Sämtliche im AT genannten H.arten sind auch aus anderen Kulturbereichen bekannt (vgl. o. Sp. 344/51). Im einzelnen kennt das AT Steinigung (vgl. Speyer aO. 1238), Verbrennung u. Erhängen. Doch an erster Stelle steht die gerade für israelitische Verfahren bezeichnende Steinigung (zum magischen Hintergrund ebd. 1232). Ein Vergleich von Lev. 24, 23 mit Num. 15, 36 (vgl. ferner 1 Reg. 21, 13 mit 2 Chron. 24, 21) deutet an, daß die Steinigung die übliche Vollstrekkungsart eines gerichtlichen Todesspruches war. Direkt angeordnet wird sie u. a. für die Lev. 20, Num. 15, 35, Dtn. 13, 11; 17, 5; 21, 21 u. 22, 21 genannten Verbrechen, vgl. die vollständige Aufzählung bei M. Maimonides, Mišneh Torah, Hilkot Sanhedrin 15, 10. – Die Verbrennung wird Gen. 38, 24 als Maßnahme im Rahmen des Hausherrenrechts gegen die Unzucht Thamars erwähnt, sie begegnet aber auch zweimal als regelrechte Strafe für Beischlaf mit der Schwiegermutter (zu Lebzeiten der Tochter) u. für Unzucht einer Priestertochter, vgl. Lev. 20, 14 bzw. 21, 9 mit Cod. Hammurabi § 110. 157. Wenn der masoretische Text von Jos. 7, 25b zu halten ist, findet sich die Verbrennung dort als Zusatzstrafe zur Steinigung. Dagegen bezieht sich die Dan. 6, 3 erwähnte Verbrennung nicht auf israelitische Praxis, sondern setzt offensichtlich babylonische Bräuche voraus. Überhaupt scheint die Verbrennung ursprünglich eine besonders auf Religionsvergehen ausgerichtete Maßnahme zu sein, wobei das Feuer ohne Vergießen von Klanblut zur Reinigung dient (vgl. W. R. Smith, Lectures on the religion of the Semites[2] [London 1894] 417/9). – Erhängen war unter den Nachbarvölkern Israels verbreitet, wie aus Gen. 40, 22 (Ägypten), 2 Sam. 21, 6/12 (Philistäa) u. Esth. 7, 9 (Persien) zu ersehen ist. Daraus erklärt sich, daß Darius Erhängen als Repression gegen Aktionen wider den Tempel in Jerusalem anordnete (laut Esth. 6, 11). Auf israelitischem Boden findet sich Erhängen ebenso wie Verbrennung als Zusatzstrafe zur Steinigung gemäß der Regelung in Dtn. 21, 22f: ‚Wenn jemand ein todeswürdiges Verbrechen begeht u. (durch Steinigung) getötet wird u. du ihn an einen Pfahl hängst, so darf sein Leichnam nicht über Nacht am Pfahle bleiben, sondern du sollst ihn noch am selben Tage begraben. Denn ein Gehängter ist von Gott verflucht, u. du sollst dein Land nicht verunreinigen, das dir der Herr, dein Gott, zu eigen geben will.' Der hier beschriebene Vorgang ist etwa mit dem Radflechten vergleichbar. – Wenn das Verfahren Josuas mit dem König von Ai (Jos. 8, 26) für historisch zu gelten hat, ist es außergerichtlich; indes besteht die Möglichkeit, daß der Text aufgrund von Dtn. 21, 22f konzipiert worden ist.

*2. Talmud.* Eine geschlossene, theoretische Darstellung des ganzen strafrechtlichen Verfahrens aus rabbinischer Sicht liegt im Talmudtraktat Sanhedrin vor, dessen älteste Bestandteile (Mischna u. Tosefta/Baraita) auf die Zeit noch vor 200 nC. zurückgehen. Es ist dabei zwischen ordentlichem u. außergerichtlichem Verfahren zu unterscheiden.

*a. Ordentliches Verfahren.* Im Vergleich zum AT kennt der Talmud noch zwei weitere H.arten, nämlich Erdrosselung u. Enthauptung, also insgesamt vier: Steinigung, Verbrennung, Erdrosselung u. Enthauptung. Die Strafen sind hier entsprechend der Reihenfolge der Mischna von der schwersten bis zur leichtesten aufgezählt (vgl. Sanhedrin 7, 1). Dazu kommt die sogenannte Kippa-Strafe, die zur Geißelung verurteilte Mehrfachtäter



zu erleiden haben, u. die mit Inhaftierung bis zum Tod gleichbedeutend ist (ebd. 9, 5). – Zu vermerken ist noch die Kareṯ-Strafe (Ausrottung) (so aufgrund von dem Lev. 18, 29 u. häufig als nikr$^e$tû bezeichnet) durch die Hand Gottes; sie ist vorgesehen, wenn das Gericht wegen der Beweislage außerstande ist, einen unzweifelhaft Schuldigen zu verurteilen. – Die vier gerichtlichen H.arten werden im einzelnen Sanhedrin 7 geregelt. Von der Enthauptung abgesehen, ist es bei diesen Bestimmungen Grundsatz, den Körper beim Vollzug der Todesstrafe möglichst wenig zu verstümmeln. Daher wird die Steinigung in einer Weise vollstreckt, die an das Herunterwerfen vom Tarpejischen Felsen (s. o. Sp. 350f) erinnert, wobei das nachträgliche Erhängen jedoch beibehalten wird. Ähnlich wandelte sich die Verbrennung zu tödlicher Erhitzung der Gedärme, welche durch Niederstoßen eines erhitzten Bleistranges, d. h. indem man heißes Blei in den Mund gießt, erzielt wird. Was den Strang betrifft, ist er so beschaffen, daß er wenig äußerliche Spuren hinterläßt, weil das Erwürgen durch ein hartes Tuch erfolgt, das in ein weiches eingewickelt war. Das alles ist mit Rücksicht auf die gemeinsemitische Hochschätzung des Körpers begreiflich. – Erhängen bezeichnet im AT stets Aufhängen am Pfahl (s. o. Sp. 349, bes. Hengel aO.); Tod durch den Strang kommt nicht in Frage. Nach talmudischem Recht ist aber diese H.weise immer zu verwenden, wenn die Torah keine spezifische Exekutionsform vorschreibt (jSanhedrin 24b, 9/11).

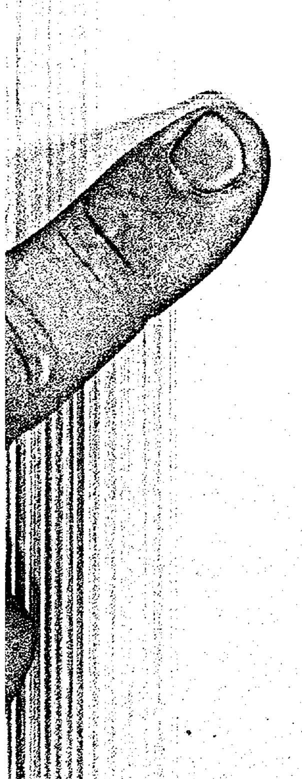
*β. Außergerichtliches Verfahren.* Das außergerichtliche Verfahren nimmt zwei unterschiedliche Formen an: Notstand u. Notwehr (von Privatpersonen).

*aa. Notstand.* Das Gericht unterliegt bei strafrechtlichen Verfahren verschiedenen Beschränkungen. So darf es nur einen Prozeß je Tag entscheiden u. folglich auch nur ein Todesurteil fällen (Sanhedrin 4, 1). Beim Notstand entfällt diese Vorkehrung. Die grundsätzliche Erörterung des Notstandsgesetzes findet sich bJebamot 90b; jḤagigah 78a, 13/21 (vgl. M. Maimonides aO. 24, 4). Als Beispiel dafür wird die angebliche H. von 80 Hexen an einem Tage in Askalon durch Steinigung u. Erhängen auf Befehl des Simeon b. Schetach (Ende 2. Jh. vC.) herangezogen (vgl. Sanhedrin 6, 5). Der Befehl sei deswegen gerechtfertigt, weil er dem Gebot der Stunde (hôrā'at šā'āh) gemäß gehandelt habe (Hengel, Legende aO.). – Das Privileg, nichtjüdische Eindringlinge im hl. Bezirk des Tempels zu töten (vgl. Joseph. b. Iud. 5, 193f; 6, 124/6; ant. Iud. 15, 417 mit Act. 21, 28; Strack/Billerbeck 2, 761f), mag ebenso wie die, allerdings theoretische, Ermächtigung, die Einwohner einer abgefallenen Stadt mit dem Schwert umzubringen (vgl. Sifre Dtn. 92/6 zu 13, 13 [155/8 Finkelstein]; Sanhedrin 10, 4/6; Tos. Sanhedrin 14, 1/13; jSanhedrin 29c, 70/6; bSanhedrin 111b/3b [teilweise Bar.]), als besondere Notstandsmaßnahme gesehen werden. – Aus späterer Zeit sind Nachrichten über die tatsächliche Blendung der Augen eines Mörders (ebd. 27a), die Verbrennung einer Ehebrecherin (52b) u. das Abhauen der Hand eines mehrmaligen Gewalttäters (58b) erhalten. – Zur Aktivität der Zeloten (Sanhedrin 9, 6 aufgrund von Num. 25, 6/13) aus halakischer Sicht Hengel 204/11.

*bb. Notwehr.* Nach talmudischem Recht ist Notwehr grundsätzlich gestattet u. wird Tos. Sanhedrin 11, 9/11; jSanhedrin 26c, 5/35; bSanhedrin 72b/4a (Bar.) (vgl. M. Maimonides aO., Hilkot Genebah 9, 7/12) geregelt. Diese Sonderstellung des Tötens in Notwehr, sei es bei Gefahr für das eigene Leben, sei es, daß eine dritte Person in Lebensgefahr schwebt, beruht auf Ex. 22, 2f. Die Begründung nimmt auf den Verbrecher Rücksicht: Auf Kosten seines Lebens bewahrt man ihn vor einem Verbrechen, welches er sonst begangen hätte. Zulässig ist diese Notwehr aber nur unter folgenden Bedingungen: 1) wenn die Absicht des Täters unverkennbar ist (d. h. wenn er sich trotz einer förmlichen Verwarnung vergeht), 2) die Todesstrafe auf sein potentielles Verbrechen steht, u. 3) es für völlig ausgeschlossen gilt, seine Handlung auf irgendeine andere Weise zu verhindern. Die Forderung einer vorhergehenden Verwarnung ist somit grundsätzlich aufrechtzuerhalten; doch ist sie entbehrlich, wenn sie undurchführbar oder sinnlos ist. Näheres bei Vogelstein 513/53. – Rettungsaktionen für eine bedrohte dritte Person sind erlaubt, wenn Mord (unter gewissen Umständen auch Vergewaltigung, vgl. M. Maimonides aO., Hilkot Roṣeaḥ u-Schemirot Nefesch 1, 10/6) versucht wird. Man darf dann den Übeltäter durch Verstümmelung eines seiner Glieder von der Tat abhalten u. ihn sogar töten, wenn sein Verbrechen nur so verhindert werden kann. Die Intervention kommt einem gerichtlichen Todesspruch gleich; sie ist keine Ra-

che, sondern vielmehr unter dem Gesichtspunkt der Prävention zu verstehen. Deshalb ist es auch ungesetzlich, den Täter umzubringen, wenn bereits eine Übertretung durch ihn geschehen ist (jSanhedrin 26c, 32); der Mörder (Notzüchtiger) wird dann dem Gericht zum normalen Prozeß ausgeliefert. Die bibl. Grundlage des Notwehrgesetzes wird aus Lev. 19, 16 gefolgert: lo' ta$^{ca}$mod ʿal dam reʿœkā ‚Du sollst nicht (tatenlos) neben dem Blut deines Nächsten stehen'. Die rabbin. Interpretation fordert diese Übersetzung (vgl. bSanhedrin 73a [Bar.]), die der Sprache jedoch etwas Gewalt antut. LXX, Targ. Onkelos, Peschitta u. Vulg. fassen alle ʿal¯dam reʿœkā in malam partem auf: ‚Du sollst nicht wider das Leben deines Nächsten auftreten'.

*γ. Königliche Gewalt.* Man mochte das Königtum grundsätzlich bejahen, es ablehnen (wie die beiden miteinander verfilzten Traditionen von 1 Sam. 8/10) oder es idealisierend darstellen (wie etwa Dtn. 17, 14/20; vgl. Ps. 101 [100]), der absolute König tat stets, was ihm richtig oder notwendig dünkte oder einfach gefiel, wie die Kreuzigung der politischen Gegner von Alexander Jannäus es zur Genüge zeigt (vgl. Joseph. ant. Iud. 13, 378; b. Iud. 1, 93/8). Die talmudische Gesetzgebung ist dieser Tatsache angepaßt: Der Monarch hat demnach im Frieden wie im Kriege unumschränktes Befehlsrecht, sofern seine Befehle nur nicht den religiösen Satzungen zuwiderlaufen. Den Ungehorsamen darf er sogar auch ohne gerichtliches Verfahren hinrichten lassen u. seine Habe einziehen (bSanhedrin 49a, vgl. M. Maimonides aO., Hilkot Melakim 3, 8/10). Als Todesstrafe steht ihm jedoch allein Enthauptung durch das Schwert zur Verfügung (laut Sanhedrin 7, 3; Tos. Sanhedrin 9, 10; bSanhedrin 52b). Außerdem darf er mit Gefängnis oder Geißelung bestrafen. Ferner kann der König jeden, der sich dem ordentlichen gerichtlichen Verfahren zu entziehen weiß, eigenmächtig töten. Überhaupt hat er die Ermächtigung, der hôrā'aṯ šā'āh (s. o. Sp. 353f) entsprechend zu verfahren u. darf daher in einer solchen Lage mehrere an einem Tage verurteilen u. hinrichten, sie aufhängen u. tagelang am Pfahle hängen lassen (bJebamot 79a aufgrund von 2 Sam. 21, 6. 9). Ob der König zugleich befähigt ist, die Notlage zu dekretieren, oder ob er dafür die Genehmigung des Sanhedrins braucht, geben die Quellen leider nicht zu erkennen. – Weil nicht zu ermitteln ist, aus welchem Grunde Herodes Agrippa I den Zebedaiden Jakob mit Enthauptung bestraft hat (vgl. Joseph. ant. Iud. 14, 450. 464 mit Act. 12, 2), ist auch nicht auszumachen, ob u., wenn ja, inwiefern die H. nach talmudischem Recht gesetzwidrig war; die Vollstreckungsweise war es jedenfalls nicht. Zur systematischen Darstellung des talmudischen Königsrechts vgl. S. Gandz: Monumenta Talmudica 2 (Wien 1913) 1/17.



*II. Vollstreckungsorgane. a. Griechisch-römisch.* Der Henker war im Altertum wie später dem Abscheu u. Verdacht des Mordes ausgesetzt (zu den verschiedenen Tabus, die den Henker schon im Altertum umgeben, H. v. Hentig, Vom Ursprung der Henkersmahlzeit [1958] bes. 199/217 u. s. v. Henker). Deshalb war die Gemeinschaft bestrebt, H. entweder kollektiv (zB. als Steinigung durch die Menge) oder anonym (durch Soldaten) zu vollstrecken oder in erzwungenen Selbstmord (zB. durch den Schierlingsbecher) zu verwandeln. In Athen zZt. des Sokrates waren die Elf, οἱ ἕνδεκα (zB. Plat. Phaedo 59e; Aristot. resp. Ath. 7, 3), ursprünglich ein Richterkollegium, dessen Elfzahl bei Abstimmungen Stimmengleichheit verhindern sollte (Latte, Todesstrafe 1601 bzw. 394), für Haft im Gefängnis, deshalb auch einfach δεσμοφύλακες genannt, u. für H. dort zuständig; unter sich hatten sie Helfer oder Diener, die den Schierlingsbecher zubereiten u. dem Verurteilten bringen sollten. Es gab auch einen eigentlichen Henker, den δήμιος (scil. δοῦλος), der Sklave war, außerhalb der Stadtmauer wohnte u. seine Arbeit gewöhnlich dort ausübte (zB. Plat. resp. 4, 439e). Ähnlich wie in Athen waren in Rom in der späteren Republik die tresviri capitales oder nocturni mit der Aufsicht über Gefängnis u. H. beauftragt; H. wurden aber auch nicht von diesen durchgeführt, sondern vom carnifex, einem Staatssklaven, der wegen seiner verächtlichen Arbeit nicht in der Stadt wohnen durfte (s. H. F. Hitzig, Art. Carnifex: PW 3, 2 [1899] 1599f); auch in den christl. Märtyrerakten der Kaiserzeit kommt der carnifex in Verbindung mit vorausgegangener Haft der Verurteilten im carcer vor (zB. Mart. Mar. et Iac. 12, 1; Mart. Montan. et Luc. 15, 1 [210. 228 Musurillo]). Es ist zu beachten, daß Haft im Gefängnis in der Antike kaum als Strafe verwendet wurde (Ansätze dazu bei Plat. leg. 10, 908a/9d) u. deshalb gewöhnlich mit H. endete (Latte, Beiträge 140f bzw. 277f für die

griech. Verhältnisse, für die römischen s. W. Eisenhut, Die röm. Gefängnisstrafe: ANRW 1, 2 [1972] 268/82). In der Kaiserzeit tritt der speculator überall in der hellenist. Welt als Henker auf (auch im griech. Sprachgebiet als σπεκουλάτωρ: Mc. 6, 27). Als speculator mag das Mitglied einer kaiserlichen Leibwache oder der Kurier bezeichnet werden (zB. Tac. hist. 1, 24, 2. 25, 1; 2, 73), aber öfter ist der Vollstrecker von H. gemeint (zB. Sen. ira 1, 18, 4), so typisch in den Legionen der Kaiserzeit. Gleichbedeutend mit speculator wird in der Spätantike gelegentlich das Wort lictor gebraucht, was vielleicht noch die ältere Zeit in Erinnerung rief (vgl. o. Sp. 349). Während der lictor nie Angehöriger des Militärs gewesen war, wird beim speculator vom Gegenteil auszugehen sein; dasselbe könnte dann vielleicht auch für den lictor im spätantiken Sprachgebrauch gelten (Schürer $1^{3/4}$, 473 bzw. ders., The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 1 [Edinburgh 1973] $371_{85}$). Als Henker treten auch gewisse ὑπηρέται des Herrschers auf (zB. Joseph. b. Iud. 1, 33, 4); ob die Mart. Polyc. 15, 1 (14 M.) erwähnten ‚Feuermänner' berufsmäßige Henker waren, bleibt ungewiß. Zutreffend ist festgestellt worden, daß unter dem Prinzipat die bürgerliche Leitung der H. verschwindet u. das kriegsrechtliche Verfahren auch auf den bürgerlichen Strafprozeß übertragen wird: Während die Leitung der H. an einen Offizier höheren oder niederen Ranges überging, wurde die H. selbst in der Regel von Soldaten vollstreckt (Mommsen, StrR 915f. 923f). Schon bei der Kreuzigung Jesu u. bei der Gefangennahme des Paulus werden als Vollzugsorgane Soldaten genannt u. deutlich als solche charakterisiert (s. Schürer $1^{3/4}$, 473 bzw. ders., History aO.). Die polizeilich-militärischen Maßnahmen der Kaiserzeit spiegeln wahrscheinlich auch eine gewisse Orientalisierung u. Brutalisierung wider.

*b. AT u. Frühjudentum. 1. Altes Testament.* Die Steinigung läßt sich offensichtlich als spontane Reaktion der Menge auffassen (zB. Ex. 17, 4 mit Num. 14, 10; vgl. ferner 1 Sam. 30, 6; 1 Reg. 12, 18; 2 Chron. 10, 18), deren Umwandlung ins Institutionelle dann im AT zu beobachten ist. Weil die Steinigung ein Überbleibsel der vindicta publica darstellt, erfolgt ihre Vollstreckung durch die ganze Gemeinde (Lev. 24, 16; Num. 15, 35; Dtn. 17, 7). Das Volk ist an der Verurteilung beteiligt u. läßt sich bei der Vollstreckung durch keinen Henker vertreten. – In welcher Weise die Verbrennung ausgeführt wurde, ist aus dem AT nicht zu ermitteln. Es sei jedoch bemerkt, daß der Cod. Hammurabi in der Regel das Subjekt für Verbrennen durch einen unpersönlichen Plural einführt (zB. in Col. IXa, 63: a-wi-il-tam šu-a-ti i-qal-lu-u-ši; Col. Xb, 22: i-qal-lu-u-šu-nu-ti): ‚Man', d. h. die Gemeinde, soll die Betreffenden durch das Feuer umbringen. – Auch über die Vollstreckung durch Hängen ist uns nichts bekannt. Von einem Henker erfahren wir hier ebenso wenig etwas wie bei den sonstigen Todesstrafen. Das Amt des Henkers ist somit dem AT völlig unbekannt.

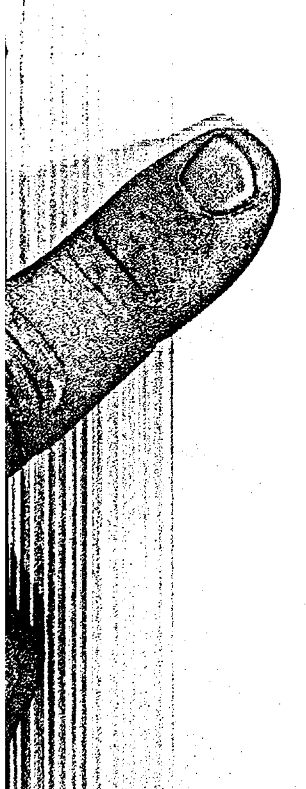
*2. Talmud. α. Ordentliches Verfahren.* Die Vollstreckung der Steinigung wird Sanhedrin 6, 4 geregelt u. erfolgt durch die Zeugen. Daraus ist zu entnehmen, daß wir als Subjekt der unpersönlichen Konstruktionen von ebd. 7, 2f gleichfalls die Zeugen zu verstehen haben, so daß sämtliche Todesstrafen durch sie allein zu vollstrecken sind. Ein Henkersamt ist daher aus der Mischna nicht zu belegen, was zT. schon an den bibl. Voraussetzungen ihrer Regelungen liegt, aber auch mit dem rein akkusatorischen Rechtsdenken der Rabbinen zusammenhängt. Es ist zu vermerken, daß die Rabbinen kein einheimisches Wort für Henker besitzen, sondern sich durchwegs des Lehnwortes speculator bedienen.



*β. Sonstiges Verfahren.* Bei der Notwehr sind die bedrohten Personen zugleich Zeugen wider den oder die Übeltäter u. daher auch befugt, sie gegebenenfalls zu töten. Dagegen ist die Behörde in einer Notstandslage auf polizeiliche Gewalt verwiesen, d. h. das Sanhedrin muß seine Gerichtsdiener (vgl. Mc. 14, 43/7 par.) u. der König seine Truppen einsetzen, um die Vollstreckung durchzuführen. Aber auch so ist der Polizist bzw. der Soldat kein Henker im amtlichen Sinne, denn dazu sind sie nicht da, aber sie können unter Umständen den Befehl erhalten, Todesurteile zu vollstrecken.

*3. Historische Bedeutung.* Der Traktat Sanhedrin stellt mit Makkot zusammen ein Stück monumentaler Theoriebildung dar. Daraus sind die rabbin. Grundsätze u. Ideale zu entnehmen. Daß es sich um Theorie handelt, geht mit aller Deutlichkeit daraus hervor, daß die Juden zZt. der Redaktion der Mischna schon längst ihre Gerichtsbarkeit in Strafprozessen eingebüßt hatten. Das heißt aber an sich keineswegs, diese Traktate seien

in jeder Beziehung inhaltlich von der Wirklichkeit weit entfernt, denn es darf nicht von vornherein für ausgeschlossen gelten, daß manches auf tatsächlicher Rechtspraxis früherer Generationen fußt. – Die einfachste Kontrolle wäre es, den Gerichtsprotokollen (vgl. Sanhedrin 4, 3) nachzugehen, die jedoch nicht mehr vorhanden sind. Wahrscheinlich wurden sie im Tempel aufbewahrt u. sind zusammen mit ihm iJ. 70 nC. vernichtet worden, wenn sie nicht vorher aus Sicherheitsgründen an einen (noch) unbekannten Ort gebracht wurden. Was in den sonstigen historischen Quellen zum Vorschein kommt, ist notwendigerweise ziemlich zufällig. – Nach jSanhedrin 24b, 41f hat der Sanhedrin 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels die Fähigkeit zur Vollstreckung von Todesurteilen verloren. Das steht auch mit der röm. Praxis im Einklang, denn die einheimischen Behörden der provinciae waren in Kapitalsachen normalerweise nicht zuständig. Vielleicht ist aber aufgrund folgender Fälle diese Sicht der Dinge einigermaßen zu modifizieren. – Ein Schüler R. Aqibas, R. Eli'ezer b. Ja'akob II, um 150, weiß davon zu berichten, daß man in griechischer Zeit, d. h. während der Regierung des Antiochus Epiphanes oder seiner Nachfolger, einen, der den Sabbat mit Reiten verletzt hatte, durch Steinigung hingerichtet habe (bSanhedrin 46a [Bar.]); er fügt hinzu: ‚nicht weil (das Gericht) ermächtigt (war), mit ihm so (zu verfahren), sondern wegen der Forderung der Stunde (hat man ihn dennoch getötet)'. Mit der gleichen Motivierung (das Gesetz brechen, um es seiner Intention nach zu beachten) erhielt ein Gatte, der den Beischlaf mit seiner Frau auf öffentlichem Gelände vollzog, vierzig Geißelhiebe (ebd.). – Nach Tos. Sanhedrin 6, 6 ließ Jehuda b. Tabbai um 90 vC. einen der Falschaussage überführten Zeugen hinrichten. Inwiefern die Geschichte über den Sohn seines Kollegen (Schimeon b. Schetach), der sich weigerte, die Aufhebung eines über ihn verhängten Todesurteils zu akzeptieren (jSanhedrin 23b, 64/8), irgendeinen historischen Kern hat, steht dahin (vgl. Rashi zu bSanhedrin 44b; vgl. J. Neusner, The rabbinic traditions about the pharisees before 70 [Leiden 1971] 1, 111. 121). – Laut Josephus wurde der spätere König *Herodes wahrscheinlich iJ. 44 vC. von Hyrkan II deswegen vor den Sanhedrin zu Jerusalem geladen, weil er durch die H. eines Bandenführers u. seiner Kumpanen in Galiläa seine Kompetenz überschritten hatte (ant. Iud. 14, 168/70; b. Iud. 1, 208/15). Herodes erschien zwar vor dem Gericht, ihm wurde indessen aus politischen Gründen, noch bevor der Prozeß entschieden war, eine Fluchtmöglichkeit gegeben (Schürer $1^5$, 348f). Auch der Talmud kennt diese Tradition, verlegt sie aber auf die Zeit des Jannai u. Schimeon b. Schetachs (bSanhedrin 19a). – Die im Stil unverkennbar synoptisch geprägte Perikope Joh. 7, 53/8, 11 setzt das Sanhedrin 6, 1 verordnete Verfahren voraus: Der/die für schuldig Befundene wird, sobald das Urteil gesprochen ist, zur H. hinausgeführt. – Die Rolle des Hohenrats beim Prozeß Jesu soll an dieser Stelle nicht besprochen werden (vgl. Thür aO. [o. Sp. 349] 367f). Wenn aber die in den Evangelien enthaltenen Berichte ein historisch zuverlässiges Bild von dem Vorgang zeichnen, ist klar, daß der damals beteiligte Sanhedrin nach anderen, vom rabbin. Recht abweichenden Normen verfuhr. – Die H. des Stephanus dagegen folgt laut Act. 7, 56 den rabbin. Vorschriften genau: ‚Und sie führten ihn aus der Stadt hinaus (vgl. Sanhedrin 6, 1; bJoma 75b) u. steinigten ihn. Und die Zeugen legten ihre Kleider (weil sie an der H. beteiligt waren) zu den Füßen eines Jünglings namens Saulus nieder'. Stephanus wurde indessen ohne gerichtlichen Prozeß hingerichtet, weshalb das Verfahren als ganzes eher unter den Begriff Lynchjustiz fällt. – Als Korrektur zu der Sanhedrin 7, 2 verordneten Ausführung des Verbrennens berichtet R. Eleazar b. Ṣadoq II (um 100 nC.) wie folgt: ‚Als ich ein Kind war, ritt ich (mal) auf der Schulter meines Vaters (= b. Ṣadoq I, der noch vor 70 in Jerusalem lebte, vgl. W. Bacher, Die Agada der Tannaiten $1^2$ [1903] 43/6), u. ich sah die Tochter eines Priesters, die Ehebruch begangen hatte; man legte Reisigbündel um sie herum u. verbrannte sie' (Tos. Sanhedrin 9, 11 par.; Sanhedrin 7, 2; jSanhedrin 24b, 50/3 [Bar.]; bSanhedrin 52b [Bar.]). Das Geschehen ist aber in den Augen der Weisen ohne Präjudiz, auch wenn Tosefta u. Mischna hinsichtlich der Begründung auseinandergehen. Die Tosefta bestreitet die Zeugnisfähigkeit des R. Eleazar, denn das Zeugnis eines Kindes sei untauglich, während die Mischna die Zuständigkeit des Gerichts bezweifelt: ‚(Das geschah,) weil das Gericht in jener Zeit nicht gehörig erfahren (bâqî) war'. R. Josef (b. Chijja, Schuloberhaupt v. Pumbedita 330/33) verdeutlicht, was ‚unerfahren'



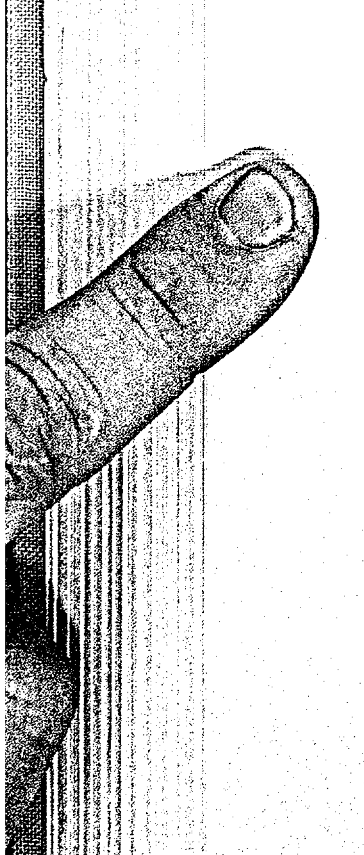
heißt: ‚Es war ein sadduzäisches Gericht' (bSanhedrin 52b). Nach J. Derenbourg fand die H. dieser Priestertochter statt, als der Prokurator Albinus dem Festus nachfolgte, d.h. Ende 62 oder Anfang 63 nC. (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867] $262_2$). Der Boëthusäer Ananos b. Ananos (H[annas]) war damals Hoherpriester (vgl. Joseph. b. Iud. 4, 160/223. 319/21; ant. Iud. 20, 197/203 mit S. Dubnow, Weltgeschichte des jüd. Volkes 2 [1925] 418f. 448/53). Josephus beurteilt die Lage folgendermaßen: ‚Ananos war der Ansicht, der Zeitpunkt sei für ihn günstig, weil Festus gestorben u. Albinus noch unterwegs war, u. er berief (daher) das Sanhedrin ein' (ant. Iud. 20, 200). Es folgte nun ein Prozeß, bei dem u. a. Jakobus, der Bruder Jesu, verurteilt u. gesteinigt wurde. – Während die Verbrennung der ehebrecherischen Priestertochter in der Amtszeit des b. Hanan auf Vermutung beruht, wird der Tod des Herrenbruders von Hegesipp (bei Eus. h. e. 2, 23, 20) bestätigt. Seine Verurteilung durch das Sanhedrin u. die daraufhin erfolgende Steinigung werden wie ein dem ordentlichen Gerichtsverfahren entsprechender Vorgang dargestellt. – Die genannten Fälle zeugen davon, daß gerichtliche Todesurteile bis kurz vor der Zerstörung des Tempels vollstreckt wurden. Daher unterliegen einige Forscher der Versuchung, die Zeitangabe von 40 Jahren in jSanhedrin 24b, 48 in 4 Jahre zu konjizieren. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die jüd. Behörde befähigt war, insofern es nämlich um religiöse Angelegenheiten ging, Kapitalprozesse in beschränktem Maße zu entscheiden. E. M. Smallwood ist der Ansicht, daß diese Ermächtigung zu den von dem Senat iJ. 6 nC. an das Sanhedrin verliehenen Privilegien gehörte (The Jews under Roman rule [Leiden 1976] 149f). Was die rabbin. Regelungen in bezug auf die H. in ihren verschiedenen Formen betrifft, ist es deren Absicht, die Todesurteile möglichst human zu vollstrecken. Ist eine H. aber unumgänglich, dann soll sie unverzüglich vollzogen werden, um Angst u. Leiden zu verkürzen, u. auf eine solche Weise, daß der entseelte Leib nach Möglichkeit unversehrt bleibt. Am besten soll es jedoch gar nicht dazu kommen; der Meinungsaustausch Makkot 1, 10 ist für die Stimmung unter den Gelehrten kennzeichnend: ‚Ein Synhedrion, das einmal in einer Jahrwoche tötet, wird ‚verderbend' genannt. R. Eleazar b. Azarja sagt: Einmal in 70 Jahren (reicht schon). R. Tarfon u. R. Aqiba sagen: Wenn wir im Synhedrion gewesen wären, so würde nie ein Mensch dadurch getötet worden sein. Rabban Schimeon b. Gamaliel sagte: Erst recht würden die (Richter) die Blutvergießer vermehrt haben in Israel'). Eine klare Abrogation der Todesstrafe kommt wegen der Satzungen der Tora zwar nicht in Frage; statt dessen entwickelten die Rabbinen den Sanhedrin 4, 5/5, 5 aufgezeichneten Komplex von Vorkehrungen. Hierher gehört auch die dem talmudischen Recht eigentümliche Forderung einer der straffälligen Tat vorhergehenden förmlichen Verwarnung durch die Zeugen (vgl. Tos. Sanhedrin 9, 1/5).

*C. Christliche Stellungnahmen. I. Zu Hinrichtungsarten.* Der einzige äußere Ausdruck, den sich die christl. Stellungnahme zu H. gab, als es unter Konstantin möglich wurde, die gesellschaftliche Entwicklung zu beeinflussen, war die Abschaffung der Kreuzigung (vgl. o. Sp. 346). Von der Steinigung, die keine röm. Strafe war, nahmen die Christen als von einer für Barbaren u. Juden besonders bezeichnenden H.art Abstand (Speyer aO. [o. Sp. 344] 1257f). Die Tötung nicht nur von Christen, sondern von Menschen überhaupt in Gladiatorenspielen u. Tierhetzen wird von allen christl. Autoren, die sich darüber geäußert haben, verurteilt u. das Zuschauen den Christen durch die Kirche verboten; am schärfsten haben radikale Kirchenväter wie Tatian (or. ad Graec. 23) u. Tertullian (spect.) gegen die Spiele geschrieben. Aber Christen sind weiterhin Zuschauer der Gladiatoren- u. Tierkämpfe gewesen, u. Konstantin hat nicht die Gladiatorenkämpfe verboten (trotz Eus. vit Const. 4, 25); dies wird vielmehr erst iJ. 404 unter Honorius geschehen sein (Theodrt. h. e. 5, 26; Schöpf 101/11 u. mit leicht abweichender Datierung W. Weismann, Art. Gladiator: o. Bd. 11, 27f, dazu M. Grant, Die Gladiatoren [1970] 104f m. Anm. 40). Berühmt ist Augustins Schilderung der Faszination, die die Gladiatorenspiele auf seinen Jugendfreund Alypius ausübten (conf. 6, 8, 13; E. Auerbach, Mimesis[5] [Bern 1971] 68/73). Bei den übrigen H. ist es schwierig, sich ein klares Bild der stark differenzierten christl. Stellungnahme zu machen. Zwar wird zB. die Verbrennung als eine besonders harte H.art beurteilt (zB. Tert. scorp. 4, 8) u. eindeutig wird es Christen untersagt, sich an Todesurteilen, Folterungen u. H. zu beteiligen



(Schöpf 150/66). Es scheint aber, als ob die verschiedenen H. weitaus in derselben Weise von den Christen beurteilt wurden wie von der antiken Welt überhaupt: Vom Henker wird mit Abscheu u. Furcht Abstand genommen (so schon Iustin. apol. 12, 4), die Todesstrafe als solche aber entweder bejaht oder als unvermeidliche Tatsache hingenommen, gleichzeitig jedoch scharf zwischen den H.arten unterschieden.

*II. Zu Vollstreckungsorganen.* Dem Henker war in vorkonstantinischer Zeit die Aufnahme in die Kirche verweigert, der Umgang mit ihm den Christen untersagt u. Almosen von ihm wurden abgewiesen; Tertullian würde nicht einmal einen Becher, der durch den Atem eines carnifex verpestet war, annehmen (resurr. 16; Schöpf $153_{47}$). Die meisten Berichte über Bekehrungen von Henkern u. Häschern (zB. Clem. Alex.: Eus. h. e. 2, 9, 2f) müssen aber mit Mißtrauen betrachtet werden. Zum Ankläger u. Richter bei Todesurteilen wird von den Christen nicht eindeutig Stellung genommen. Um 250 nimmt die Didascalia apostolorum nur von ungerechten Anklägern u. parteiischen Richtern Abstand (17 [CSCO 408/Syr. 180, 163]; Harnack, Miss. 2[4], 704; Schöpf $154_{49a}$). Andere christliche Texte wie Hippolyts Kirchenordnung wollen auch gerechten Richtern die Aufnahme in die Kirche verweigern (ebd. 153f). Eben deshalb könnten auch Soldaten höheren Ranges nach Tert. idol. 19 nicht als Christen angesehen werden. Zur christl. Stellungnahme zu den Vollstreckern von Todesurteilen gehören im weiteren Sinne einerseits die Worte des Paulus über die weltliche Obrigkeit, die von Gott eingesetzt sei u. das Schwert nicht umsonst trage (Rom. 13, 1/7), andererseits aber auch die Beobachtung, daß oftmals nicht die Behörde, sondern vielmehr das blutrünstige u. wütende Volk als die eigentlichen Vollstrecker von Todesurteilen angesehen werden; wie aus mehreren christl. Märtyrerakten zu ersehen ist, besonders beeindruckend Mart. Polyc. 9, 2 (8 M.): Die ‚Gottlosen‘ seien nicht etwa die Christen, wie der Prokonsul vermutet, sondern die tobende Menge, die die H. des Polykarp mit Ungeduld erwartet. Zur Belohnung der Henker durch christliche Märtyrer Ch. Gnilka, Ultima verba: JbAC 22 (1979) 13/5. 17f.



*III. Allgemeine Beurteilung.* Bis heute besteht keine Einigkeit darüber, wie sich die Alte Kirche prinzipiell zur Todesstrafe verhalten habe. Auf der einen Seite wird dargelegt, daß kein einziger christlicher Autor sich gegen Notwendigkeit u. Zulässigkeit von Todesstrafen wendet u. die kirchengeschichtliche Entwicklung als fortschreitende behutsame Anpassung an die gottgegebene Weltordnung zu betrachten sei (Schöpf 243. 256). Auf der anderen Seite wird behauptet, die Todesstrafe sei vor dem 4. Jh. von keinem Kirchenvater außer Clemens v. Alex. ausdrücklich bejaht worden, u. darauf hingewiesen, das Verbot einer christl. Beteiligung an Todesurteilen könne als ein Indiz für die allgemeine Ablehnung der staatl. Gewalt durch die Kirche gedeutet werden (H. Canzik, Christentum u. Todesstrafe: H. v. Stietencron [Hrsg.], Angst u. Gewalt [1979] $226_{49}$). Tatsache bleibt, daß beim Übergang zum christl. Staat die Abschaffung der Kreuzigung kein Anlaß zum Durchdenken des Problems der Todesstrafe wurde, sondern nur eine äußerliche Reparatur darstellte. Das Christentum stellte sich auf Anpassung an die Welt ein (Harnack, Miss.[4] 1, 322). Daß hier von einem unvermeidbaren Zusammenstoß von Theorie u. Praxis, von Offenbarung u. naturrechtlichen Überlegungen geredet werden könne (Schöpf 256), darf nicht zur Verteidigung der Praxis führen; denn die Praxis war eben keine christliche. Es geht darum, ob Christentum überhaupt mit Todesstrafe u. H. zu vereinbaren ist; unter keinen Umständen war die Alte Kirche im Ungewissen darüber, daß Töten gegen den Willen Gottes war. Die einzig mögliche Verteidigung der ununterbrochen fortgesetzten Praxis wäre dann diejenige, daß nach dem Aufhören der Verfolgungen die Kirche vorläufig über zu wenige Kräfte für eine produktive Besinnung auf die unerwartet neue Situation verfügte.

S. Applebaum, The legal status of the Jewish communities in the diaspora: S. Safrai/M. Stern (Hrsg.), The Jewish people in the first century 1 = CompRerIudNT 1 (Assen 1974) 420/63. – V. (A.) Aptowitzer, Malqut w<sup>e</sup>makkat märädot bitšuvot ha-geonim: ders., Ha-Mischpat ha-ʿibri 5 (Tel Aviv 1935/36) 33/104; Observations on the criminal law of the Jews: JewQuartRev 15 (1924/25) 55/118. – S. Assaf, Ha-ʿoneschin ʾaḥarei ḥatimat ha-Talmud = Sifriyah 1 (Tel Aviv 1922). – J. Blinzler, Rechtsgeschichtliches zur H. des Zebedäiden Jakobus: NovTest 5 (1962) 191/206. – A. Büchler, Das Synedrion in Jerusalem (Wien 1902); Die Todesstrafen der Bibel u. jüdisch-nachbiblischer Zeit: MonatsschrGeschWissJud 50 (1906) 539/62. 664/706. – E. Canta-

RELLA, Per una preistoria del castigo: Châtiment 37/73. – Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique = CollÉcFrançRome 79 (Rom 1984). – B. COHEN, Jewish and Roman law 2 (New York 1966) 624/50. – B. DE GAIFFIER, La mort par le glaive dans les passions des martyrs: ders., Recherches d'hagiographie latine = Subs. hag. 52 (Bruxelles 1971) 70/6. = J. M. GINZBERG, Mischpaṭim le-Yisrael (Jerusalem 1956) Reg. s. v. Mitat bet din. – E. M. GOOD, Capital punishment and its alternatives in ancient Near Eastern law: StanfordLawRev 19, 5 (1967) 947/77. – E. R. GOODENOUGH, Jewish jurisprudence in Egypt (Cambridge 1929). – M. GRAS, Cité grecque et lapidation: Châtiment 75/89. – S. GRONEMANN, Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht: ZsVerglRechtswiss 13 (1899) 415/50. – A. GULAK, Toledot ha-mischpaṭ be-Yisrael 1 (Jerusalem 1939). – M. HENGEL, Die Zeloten (Leiden 1961). – R. HIRZEL, Der Selbstmord: ArchRelWiss 11 (1908) 75/104. 243/84. 417/76; Die Strafe der Steinigung: AbhLeipzig 27 (1909) 223/66. – H. F. HITZIG, Art. crux: PW 4, 2 (1901) 1728/31. – S. B. HOENIG, The great Sanhedrin (Philadelphia 1953). – S. KATZ, Die Strafe im talmudischen Recht (1936) 44/52. – K. LATTE, Religiöse Begriffe im frühröm. Recht: SavZsRom 67 (1950) 47/61 bzw. Schriften 329/40; Beiträge zum griech. Strafrecht: Hermes 66 (1931) 30/48. 129/58 bzw. Schriften 252/93; Art. Mord: PW 16, 1 (1933) 278/89 bzw. Schriften 380/92; Kl. Schriften zu Religion, Recht, Literatur u. Sprache der Griechen u. Römer (1968); Art. Todesstrafe: PW Suppl. 7 (1940) 1599/619 bzw. Schriften 393/415. – E. LEVY, Die röm. Kapitalstrafe = SbHeidelberg 1930/31 nr. 5. – H. MANTEL, Studies in the history of the Sanhedrin = HarvSemStud 17 (Cambridge, Mass. 1965). – S. MENDELSOHN, Criminal jurisprudence of the ancient Hebrews (Baltimore 1891). – MOMMSEN, StrR. – POOL D. DE SOLA, Capital punishment among the Jews (New York 1916). – S. SAFRAI, Jewish self-government: ders./M. Stern (Hrsg.), The Jewish people in the first century 1 = CompRerIudNT 1 (Assen 1974) 377/419. – S. SCHMIDA, Le-v-a'ayat 'edei scheqer, Diss. Yeshiva Univ. New York (1965). – B. SCHÖPF, Das Tötungsrecht bei den frühchristl. Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (1958). – H. SCHULZ, Das Todesrecht im AT = ZAW Beih. 114 (1969). – J. VERGOTE, Les principaux modes du supplice chez les anciens et dans les textes chrétiens: BullInstHistBelgeRome 20 (1939) 141/63. – H. VOGELSTEIN, Notwehr nach mosaisch-rabbinischem Recht: MonatsschrGeschWissJud 48 (1904) 513/53.

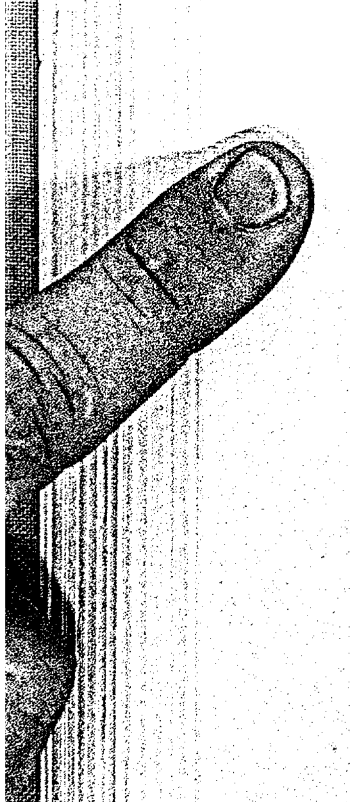
*Niels Hyldahl* (A; B Ia. IIa; C) / *Børge Salomonsen* (B Ib. IIb).

## Hiob.



*A. Jüdisch. I. Altes Testament.* Die Wirkungsgeschichte H.s im AT beginnt mit der Bearbeitung der alten H.legende (= Job 1f; 42, 7/17; über den Aufbau des H.schlusses Janowski 255/7), in die die H.dichtung (= Job 3/31 u. 38/42, 6) eingefügt u. mit der H.legende verbunden wird. Die alte Erzählung, deren Ursprung unbekannt ist (vgl. Müller, H.problem 23/6; vielfach erwogen wurde arabische Herkunft, ebd. 25), hat auch unabhängig von ihrer Verarbeitung im biblischen H.buch vielfältig weitergewirkt, nicht nur in der LXX sowie im Test. Job, sondern auch in frühchristlichen u. islamischen Traditionen (vgl. Müller, Freunde 9/26). Die Legende verkündet den Segen der wahren Frömmigkeit, indem H., der sich gegen Gottes Prüfung nicht auflehnt, am Ende alle Verluste doppelt erstattet werden (Job 42, 10); sie wird im H.buch durch eine Reihe von Dialogen unter-

brochen, die sich in bisher unerhörter Weise gegen die simple Leiderklärung der alten Legende auflehnen. Diese vielleicht im 4. Jh. vC. (sicher nach dem Exil) entstandene H.dichtung erschien so gewagt, daß wenig später mit den sog. Elihu-Reden (Job 32/7) noch einmal eingegriffen wurde, um die H.reden in den traditionellen Rahmen atl. Leidinterpretation zurückzulenken. Zur Frage der verschiedenen Redaktionen Vermeylen, bes. 27f. – Größere literarische Spuren des H.buches sind in anderen atl. Büchern nicht zu erwarten, da es als eine der jüngeren Schriften des AT nur wenige nach sich hat. Lediglich Bar. 3, 33/5 scheinen Job 37, 3f u. 38, 35 vorauszusetzen (vgl. Kautzsch, Apkr. 1, 221; für weitere mögliche Übereinstimmungen vgl. H. Schmid, Art. Baruch: JbAC 17 [1974] 178). Daß unabhängig vom H.buch die H.gestalt bekannt war, beweisen Hes. 14, 14 u. vielleicht auch Sir. 49, 9. Bei Ezechiel ist H. zusammen mit Noe u. Daniel Zeuge für individuelle Bußvergebung (E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1168/71); bei Jesus Sirach wird er, ‚der die Wege der Gerechtigkeit einhielt', im Zusammenhang mit Ezechiel genannt (Kautzsch, Apkr. 1, 466). Erwähnt wird H. Tob. 2, 15, allerdings nur in der Vulg. (Müller, Freunde 12). Über die mannigfaltigen Beziehungen des H.buches zur atl. Weisheitsliteratur ders., H.problem 76/82. 102/11. Für psalmistische u. juristische Interpretationsansätze neben weisheitlichen vgl. Ebach 364f. In der Ablehnung älterer Lehrtraditionen stimmt Kohelet mit H. überein bei gleichzeitiger Verschiedenheit in der Antwort auf die Leidfrage. Jedenfalls scheint Kohelet das H.buch gekannt zu haben (J. Lévêque, Job et son Dieu 2 [Paris 1970] 654; F. Crüsemann, H. u. Kohelet: Werden u. Wirken des AT, Festschr. C. Westermann [1980] 373/93).



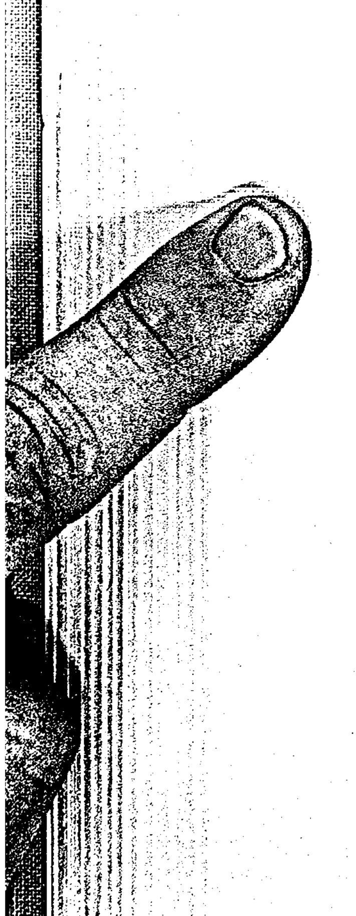
*II. Frühjudentum. a. Rabbinen.* Wahrscheinlich wurde das Buch H. gleich den übrigen Hagiographen privat gelesen (vgl. Soferim 14, 4 [40b]). Zum Verbot, sie öffentlich zu lesen (Sabbat 16, 1), u. den sich regional entwickelnden gegenläufigen Bestrebungen B. Z. Wacholder: J. Mann, The Bible as read and preached in the old synagoge 1 (New York 1971) XX; vgl. I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[3] (1931) 186. Ausdrücklich wird neben den Klageliedern u. verhängnisvollen Weissagungen im Buche Jeremias das Buch H. von dem Verbot ausgenommen, das Trauernden u. allen am 9. Ab untersagte, die Schrift außer an ‚unbekannten' (d. h. selten gelesenen) Stellen zu lesen (bTaWanit 30a). Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß das Studium dieser Texte nicht das sonst an die Bibellesung geknüpfte Vergnügen bereitete (ebd.). Um den Hohenpriester in der Nacht vor dem Versöhnungstage wachzuhalten, wurde ihm u. a. aus dem Buche H. vorgelesen (Joma 1, 6), vielleicht weil dieses Buch zu den weniger bekannten u. deswegen am meisten zu fesseln geeigneten gerechnet wurde, wahrscheinlich aber auch wegen nicht mehr bekannter inhaltlicher Momente, da die Jerusalemer Gemara zSt. außer den in der Mischna genannten H., Esra, Chronik u. evtl. Daniel auch Psalmen u. Proverbien anführt. – Im AT lebt der fromme H. der Legende, nicht der theologische H. der Dichtung fort. Anders die Rabbinen, die die ambivalente Zeichnung der H.gestalt durchaus kennen u. zu beurteilen sich bemühen (Glatzer, God 42f). Allerdings überwiegt die im Anschluß an Job 1f u. 42 anknüpfende positive Zeichnung sowie der Versuch, H.s Handeln zu rechtfertigen (Glatzer, Book 197/220). Das meiste Material über H. findet sich konzentriert in den Traktaten bBaba Batra 15a/16b sowie jSoṭah 20cd, sonst weit verstreut im Talmud u. in verschiedenen Midraschim. Ein eigener H.-Midrasch existiert nicht mehr; er wird Yalqut Shim'oni Job 897 sowie in dem Kommentar Mattenot Kehuna (Erstdruck in der ältesten Ausgabe des Midrasch rabbah [Kpel 1512]) zu Lev. r. 15, 1 erwähnt (Glatzer, God 41. 46. 57; Jernensky 74; Frg. des H.-Midrasch: S. A. Wertheimer, Batei Midrashot $2^2$ [Jerusalem 1968] 151/86). – Vielfältig sind die Ansichten über Zeit u. Lebensumstände H.s bereits unter den Tannaiten. Manchen gilt er als Zeitgenosse Abrahams, weil Uz (Job 1, 1) schon in Gen. 22, 21 erwähnt wird (Bar Qappara: jSoṭah 20d [Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21]; weitere Belege Wiernikowski $7_1$). Anderen Auslegern war er einer von Pharaos Dienern bzw. Ratgebern, die Ex. 9, 20 erwähnt werden (Schule Jischmaels: jSoṭah 20c; bSoṭah 11a; bSanhedrin 106a; Exod. r. 1, 9 zu Ex. 1, 10 [Baskin, Counsellors 11. $127_1$]). Wegen Job 27, 12 soll H. zZt. der Richter (Jose b. Jehuda: jSoṭah 20d [Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21]) oder wegen Job 1, 15 zZt. der Königin von Saba gelebt haben (Natan: bBaba Batra 15b). H. ist auch in die Zeit des Königs Ahasveros datiert worden, weil H.s Töchter, die schönsten im ganzen Land

(Job 42, 15), diejenigen gewesen sein sollen, die nach Esth. 2, 2 der Perserkönig suchen ließ (Jehoschua b. Qarcha: jSoṭah 20d [Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21]; bBaba Batra 15b). Während viele Ausleger unreflektiert annehmen, daß H. Israelit gewesen sei, halten ihn andere, zB. Rabbi Chijja, für einen frommen Heiden, den Gott für seine Frömmigkeit noch in diesem Leben belohnt habe (jSoṭah 20d [Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21]; weitere Belege Baskin, Counsellors 11/3). Die Reklamierung H.s als Israeliten kann mit antichristlicher Polemik gegen die von den Kirchenvätern gepriesenen heidn. Heiligen u. Zeugen Christi zusammenhängen (vgl. Daniélou, Heiden 102/6; Baskin, Counsellors 10. 22/4). H.s Frömmigkeit wird von vielen angenommen u. aus Job 13, 16; 27, 2 oder mit der in Job 1, 1 bezeugten Gottesfurcht bewiesen (Belege: Wiernikowski 9). Es gibt aber auch eine negative Charakterisierung H.s, so zB. wenn aus Job 13, 16; 27, 2 gefolgert wird, H. habe ,die Schüssel umstürzen' wollen, d. h. er habe Gottes Walten geleugnet (Eliezer b. Hyrkanos: bBaba Batra 16a). H.s Verhalten gegenüber Gott u. seinen Freunden wird einmal so beschrieben: ,Eine Gesellschaft befindet sich auf einem Schiff; da nimmt einer von ihnen einen Bohrer u. beginnt, das Schiff unter seinem Platz anzubohren. Auf die Vorstellungen, die ihm seine Gefährten machen, erwidert er: Was kümmert es euch, ich bohre ja nur auf meinem Platz! Aber wird dann nicht – so hält man ihm entgegen – das Wasser durch die Öffnung dringen u. das Schiff überfluten? Auf H.s Worte: Wenn ich wirklich sündige, so bleibt ja meine Schuld bei mir (Job 19, 4), wird ihm erwidert: In unserer Gefährdung sündigst du (34, 37)' (Wiernikowski 11 mit Hinweis auf Simeon b. Jochai: Lev. r. 4). So kommen über ihn fünfzig Plagen gemäß Job 19, 21; bedeutet nämlich der Finger Gottes zehn Plagen für Ägypten, dann Gottes Hand mit fünf Fingern fünfzig Plagen für H. (Jehoschua b. Chananja: Ex. r. 23, 9; Wiernikowski 12). Als einer der Diener u. Ratgeber Pharaos soll H. vom Plan der Ausrottung Israels gewußt u. dennoch geschwiegen haben; deshalb sei er von Gott gestraft worden (Chijja b. Abba: Soṭah 11a, nach bSanhedrin 106a in Simais Namen [Wiernikowski 8]; Hanson 149). – In amoräischer Zeit gehen die unterschiedlichen Aussagen über Leben u. Person H.s weiter. Aufgrund von Job 15, 18 wird er jetzt in die Zeit der Söhne Jakobs versetzt, deren Schwester Dina mit H.s Frau identifiziert wird (Abba bar Kahana: Gen. r. 19, 12 zu Gen. 3, 12); Levi versetzte ihn ,in die Tage der Stämme' (jSoṭah 20c [Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21]). Andere datieren ihn in die nachexilische Zeit; er soll in Tiberias ein Lehrhaus unterhalten haben (Jochanan: bBaba Batra 15a; Eleazar: jSoṭah 20d [vgl. Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21]). Bei Chanina b. Chama findet sich erneut die Behauptung, H. sei ein Heide gewesen (vgl. Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21). In einem Gleichnis wird erzählt: ,Ein Hirt trieb seine Herde über einen Fluß; da kam ein Wolf u. fiel die Herde an. Der kluge Hirt nahm einen großen Bock u. lieferte ihn aus, damit er (der Wolf) durch dessen Widerstand aufgehalten würde, bis die Herde über den Fluß gelangt wäre. So stand auch, als Israel aus Ägypten zog, der Ankläger (der Engel Samael) auf, um ihnen hinderlich zu sein ... Da lieferte ihm Gott den H. aus' (Chanina b. Chama: Ex. r. 21, 7 zu Ex. 14, 16). Ein ungenannter Rabbi hat sogar die Behauptung aufgestellt, H. habe es nie gegeben; er sei nur eine typische Figur ähnlich dem reichen Mann in Natans Gleichnis von 2 Sam. 12. Die Ansicht wird jedoch sofort mit verschiedenen Argumenten zurückgewiesen (Simeon b. Laqisch: Gen. r. 57, 4 zu Gen. 22, 21; jSoṭah 20d; bBaba Batra 15a; Wiernikowski 28; Hanson 150). Neben dem Lobpreis H.s u. seiner Tugenden (er gilt den Rabbinen als fromm, redlich, gottesfürchtig, freigebig u. keusch im Hinblick auf Job 31, 1; vgl. Samuel b. Nachman: Tanchuma Wajeze zu Gen. 34, 1) findet sich nun vermehrt auch Kritik an H. So wird der Ton gerügt, den er Gott gegenüber anschlägt. ,Hätte H. nicht gegen Gott Gewalt geschrieen, so wäre im Gebet auch sein Name genannt worden; wie man sagt Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs, so hätte man auch gesagt Gott H.s' (Chanina b. Papa [Pappai], Pesikta r. 47 [190a Friedmann]; Wiernikowski 31; M. Tsevat, The meaning of the book of Job: HebrUnionCollAnn 37 [1966] 106). Abrahams Ausdrucksweise gleicht einer ausgereiften Frucht (Gen. 18, 25), die H.s einer unreifen (Job 9, 25; vgl. Levi: Gen. r. 49, 9 zu Gen. 18, 25). – Die Rabbinen versuchen nur selten, H.s Aufbegehren zu verstehen oder psychologisch einsichtig zu machen. Wie die Freunde u. bes. der von ihnen hochgelobte Elihu (vgl. Wiernikowski 34f) verteidigen sie Gottes Erhabenheit gegen H.s Anmaßung. Ausführlich widerlegt bBaba Batra 15b Job 9, 17, wo es



heißt: ‚Er, der im Sturm mich niedertritt u. grundlos meine Wunden vermehrt' (vgl. Wiernikowski 76/8; Glatzer, God 53). Noch häufiger jedoch wird versucht, H.s unziemliche Reden zu entschuldigen, indem darauf hingewiesen wird, daß ein Mensch für seine im Schmerz geäußerten Worte nicht verantwortlich gemacht werden kann (Raba: bBaba Batra 16a). H.worte werden anderen in den Mund gelegt; Job 3, 3 wird zB. als Frage der Mutter aufgefaßt (Marinus b. Hoschaja: Gen. r. 64, 5 zu Gen. 26, 8). Andere H.worte werden zu denen gezählt, die wegen zu großer Kühnheit des Ausdrucks geändert werden müssen (zB. Job 7, 20; vgl. Jehuda b. Ilai: Mekhilta zu Ex. 15, 7 [2, 44 Lauterbach]; Wiernikowski 14) oder nur akzeptiert werden können, weil sie in der Schrift stehen (zB. Job 2, 3, wo Gott dargestellt wird ‚wie ein Mensch, der sich von andern verführen läßt'; vgl. Jochanan: bBaba Batra 16a; bḤagigah 5a). – Das eigentliche Thema der H.dichtung, das Leiden des Gerechten, kommt in der rabbin. Auslegung kaum zur Sprache; wo es erwähnt wird, erfährt es die traditionelle Interpretation (Leid als Strafe zur Läuterung; vgl. Eleazar ha-Qappar: bBerakot 63a). Entsprechend besitzt Elihu als der Repräsentant jüdischer Orthodoxie die größte Wertschätzung der Rabbinen. Gegen Aqiba, der Elihu mit Bileam identifizieren will (vgl. Müller, Freunde 12), erkennt Eleazar b. Azarja in ihm den Patriarchen Isaak (jSoṭah 20d). Von dem Elihu in Job 36, 3 meint Acha, tradiert von Samuel b. Idi, daß dieser Vers ein Lob verdiene, wenn Elihu ihn aus sich selbst, höchstes Lob, wenn er ihn vom Hl. Geist inspiriert gesprochen hat (Lev. r. 14, 2; Wiernikowski 34). Wenn Rabbi Meir (Gen. r. 36, 1 zu Gen. 9, 18; Lev. r. 5, 1 zu Lev. 5, 3) Elihus Worte Job 34, 29 (‚Wenn er selbst jedoch sich still verhält, wer kann ihn beschuldigen? Verbirgt er sein Antlitz, wer kann ihn erblikken?') erklärt in dem Sinn, daß wie ein Richter, der durch einen Vorhang von der Außenwelt getrennt ist, sich Gottes Gerechtigkeit manchmal von der Welt abwendet, so daß man sie nicht mehr bemerkt u. es den Anschein hat, als entgingen die Frevler der Strafe, wird ihm entgegengehalten, so hätten nach Job 22, 14 die Leute der Sintflut gesprochen (weitere Belege: Hanson 150). In den Worten der Freunde H.s spiegelt sich weithin die spätere pharisäische Theologie wider (vgl. Gorringe 17). – Neben der Deutung H.s u. seiner Klagen benutzt die rabbin. H.exegese das H.buch in mannigfaltigen anderen Zusammenhängen (ein Verzeichnis in Mischna u. Talmud besprochener H.stellen bei Wiernikowski 89/91; vgl. Kaufmann; reichhaltiges rabbin. Material aus der Frühzeit enthält ein Kommentar aus dem 12. Jh.: S. Buber [Hrsg.], Rabbi Samuel b. Nissim Masnut, Majan Gannim ... al sefer Iyyov [Berlin 1889]; vgl. Baskin, Counsellors $130_{12}$). Anhand der Gottesrede Job 38/41 behandeln zahlreiche Ausleger die Schönheit u. Nützlichkeit der Schöpfung (vgl. Wiernikowski 25f. 65/78. 82), viele Verse werden auf Thora u. Thorastudium angewandt (ebd. 21/3. 59/64. 80f). Auch Rechtsvorschriften können mit H.versen begründet werden; mit Job 11, 14 zB., daß es nicht gestattet ist, einen eingelösten Schuldschein im Haus zu behalten (Jehosch b. Levi: bKetubbot 19b); aus Job 1, 20 (‚Da stand H. auf u. zerriß sein Gewand') läßt sich entnehmen, daß die Kleider stehend eingerissen werden müssen (Amemar: bMoʿed Qatan 20b [Wiernikowski 79]). Im Babyl. Talmud wird verneint, daß H. die Auferstehung bezeuge, er leugne sie vielmehr ausdrücklich (Raba: bBaba Batra 16a). Eine antichristl. Polemik muß hinter diesem Hinweis nicht stecken (so Hanson 150).

*b. Septuaginta.* Die LXX ist nicht nur die wichtigste griech. Übersetzung des biblischen H.buches, sondern in ihren Abweichungen vom ursprünglichen Text zugleich ein beredtes Zeugnis für die fördernden u. hemmenden Antriebe der frühjüd. H.rezeption. Die Ende 2./Anfang 1. Jh. vC. entstandene älteste H.fassung der LXX war etwa ein Sechstel kürzer als der masoretische Text (G. Fohrer, Das Buch H. [1963] 57/9; Schaller $401_{37}$; vgl. vor allem mit einer umfassenden Literaturübersicht H. M. Orlinsky, Studies in the Septuagint of the book of Job. Chapter I. An analytical survey of previous studies: HebrUnionCollAnn 28 [1957] 53/74, bes. 53; an weiteren Aspekten behandelt der Autor als Chapter II. The character of the Septuagint translation of the book of Job: ebd. 29 [1958] 229/71; Chapter III. On the matter of Anthropomorphismus, Anthropopathismus, and Euphemismus: ebd. 30 [1959] 153/67; Chapter III. B. Anthropopathismus: ebd. 32 [1961] 239/68; Chapter IV. The present state of the Greek text of Job: ebd. 33 [1962] 119/51; Chapter V. The Hebrew Vorlage of the Septuagint of Job. The text and the script: ebd.

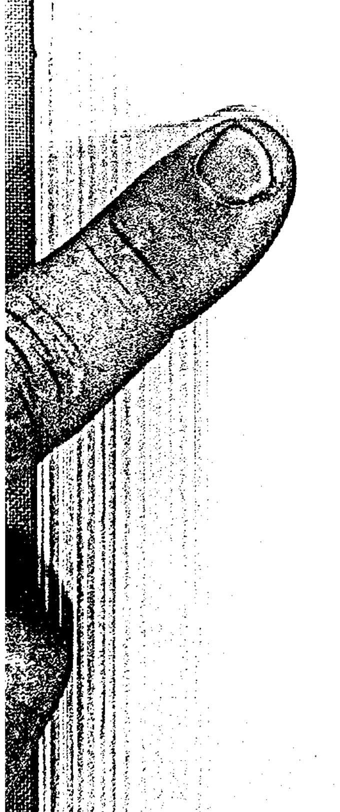


35 [1964] 57/78; Chapter V. B. The kethib and the qere: ebd. 36 [1965] 37/47, sowie die mit vielen Übersetzungsbeispielen versehene Arbeit von H. Heater, A Septuagint translation technique in the Book of Job = CathBiblQuartMonogSer 11 [Washington 1982]). – Möglicherweise gehen einige Kürzungen auf das Konto des Übersetzers, der ihm unverständliche Passagen ausließ (M. H. Pope, Job[3] = Anchor Bible 15 [Garden City, NY 1973] XLIV). Andere Stellen muten wie eine Paraphrase, nicht wie eine Übersetzung des hebr. Originals an (ebd. XLIII). So legt sich der Verdacht nahe, daß nicht nur Übersetzungsschwierigkeiten, sondern auch theologische Rücksichten die Abweichungen bestimmt haben (Baskin, Counsellors 28). Hinzu kommt eine Übertragung der Gedanken aus einer fremden Mentalität in die hellenistische (Beispiele: Daniélou, Heiden 100f). Theologisch anstößige Stellen (Job 10, 13; 12, 6; 21, 22; 22, 2; 23, 15; 24, 12; 27, 2; 30, 20/3) sowie Ausdrücke menschlicher Anmaßung gegenüber Gott werden abgeschwächt (Job 1, 5; 5, 8; 22, 17; 31, 35/7; 40, 8), Gottes Vollkommenheit wird betont (Job 7, 20; 12, 6; 21, 9; 32, 2; 33, 23f. 26), Anthropomorphismen werden gemildert, die Transzendenz Gottes dagegen herausgestrichen (Job 4, 9; 9, 14f; 10, 4; 13, 3. 9. 22; 14, 3) (vgl. Fohrer aO. 56). Neben eine wissenschaftliche Präzisierung des Textes (das ‚Jauchzen der Morgensterne' [Job 38, 7; Jerusalemer Bibel (1985) 754] wird zu einer Geburt der Sterne [ἐγενήθησαν ἄστρα]) tritt zugleich eine mythologische Färbung. Das realistisch gezeichnete Krokodil mit seinen ‚spitzen Scherben' an der Bauchseite wird zum mythischen *Drachen, der ‚alles Gold des Meeres' unter dem Bauch trägt (G. Gerleman, Studies in the Septuagint 1. Book of Job [Lund 1946] 55; Daniélou, Heiden 100). Wichtiger noch ist die Betonung der Auferstehungshoffnung (vgl. Job 14, 14; dazu 3, 21; 4, 20; 5, 11; 6, 10; 7, 9; 14, 22; 40, 1) sowie der Zusatz Job 42, 17a: ‚Es steht geschrieben, daß er von neuem auferstehen wird mit jenen, die der Herr auferwecken wird.' Damit eröffnet sich die Möglichkeit, aus dem mit Gott rechtenden H. den ergebenen Dulder zu machen, der still leidet, weil er auf den jenseitigen Ausgleich hoffen kann. Diese Umdeutung sowie die genealogische Herleitung H.s von Esau, seine Verheiratung mit einer Araberin u. seine Identifizierung mit dem Jobab aus Gen. 36, 33, d. h. seine Charakterisierung als ein lange vor dem mosaischen Gesetz lebender gottesfürchtiger Heide, haben nicht nur einige rabbinische, sondern vor allem die frühchristl. Ausleger beeinflußt, die weithin auf den H. der LXX, nicht den der hebr. Bibel zurückgreifen (Gerleman aO. 202). – Die kurze LXX-Fassung ist vollständig nur in einer sahidischen Übersetzung erhalten (L. Dieu, Nouveaux fragments préhexaplaires du livre de Job en Copte sahidique: Muséon 13 [1912] 147/85; weitere Bezeugungen: Schaller 402). Ein wichtiger Textzeuge für diese Fassung der LXX ist ebenfalls der jüd.-hellenist. Exeget Aristeas, von dem ein Zitat im Werk des Alexandros Polyhistor Über die Juden durch Eus. praep. ev. 9, 25, 1/4 (GCS Eus. 8, 1, 518) erhalten geblieben ist (vgl. N. Walter, Fragmente jüd.-hellenist. Exegeten: JüdSchrHRZ 3 [1975] 293/6; O. Murray, Art. Aristeasbrief: RAC Suppl. 1, 573f). Wie in der LXX wird hier H.s Stammbaum auf Esau zurückgeführt u. H. mit Jobab gleichgesetzt; die Heimat H.s wird bei beiden mit Ausitis (Uz) wiedergegeben, wo H. als König herrschte; entsprechend Job 2, 11 LXX werden auch die Freunde als Könige (bzw. Herrscher, τύραννοι) bezeichnet (für weitere wörtliche Übereinstimmungen Schaller $402_{41}$). Strittig ist, ob der Nachtrag Job 42, 17b/e LXX auf Aristeas zurückgeht (vgl. Gerleman aO. 74f; Walter aO. 293; ablehnend Schaller $402_{41}$). – Zur weiteren Ausgestaltung der LXX-Kurzform bis hin zu einer nach Umfang u. Wortlaut dem masoretischen Text größtenteils entsprechenden Form, die auf die Arbeit des Origenes an der Hexapla sowie in den ergänzenden Teilen auf die Übersetzung Theodotions zurückgeht, s. ebd. 401f. – Vgl. J. Ziegler, Beiträge zum griech. Iob = AbhGöttingen 147 (1985).

c. *Testamentum Job.* Eine besondere Erwähnung verdient das Test. Job als bedeutendes Zeugnis der jüd. *Haggadah. Seine Entstehung als christliche bzw. christlich überarbeitete Schrift ist heute weithin aufgegeben; auf gegenteilige Auffassungen verweist Müller, Freunde 9. Über Ort u. Zeit der Abfassung lassen sich keine sicheren Angaben machen. Als griechisch verfaßte Schrift des hellenist. Judentums soll es in **Aegypten (II) in der Zeit zwischen Anfang des 1. Jh. vC. u. Mitte des 2. Jh. nC. geschrieben worden sein (B. Schaller, Das Testament H.s: JüdSchrHRZ 3, 309/11). Seine Nähe zu essenischen oder therapeutischen Kreisen ist unbeweis-

bar u. eher unwahrscheinlich (ebd.). Als Quelle kann eindeutig nur die LXX-Übersetzung des biblischen H.buches in der Kurzfassung eines bereits hebraisierender Rezension unterzogenen Textes festgestellt werden (ebd. 306), wenn man nicht auf unliterarisch umlaufende Formen einer volkstümlichen H.legende zurückgreifen will (W. B. Stevenson, The Poem of Job. A literary study with a new translation [London 1947] 78f). Neben einem Zitat aus dem Zwölfprophetenbuch lassen sich Übereinstimmungen mit der LXX insgesamt, dem Buch des Exegeten Aristeas (vgl. o. Sp. 374), dem Buch Tobias in den Sonderlesarten der Vulgata u. rabbinischen Überlieferungen feststellen, die auf gemeinsame Quellen, nicht aber auf literarische Abhängigkeiten schließen lassen. Gattungsmäßig gehört die Schrift zur jüd. Testamentsliteratur, in der ein Vater sich in einer Abschiedsrede an seine Kinder wendet u. einen Rückblick auf sein Leben gibt (E. v. Nordheim, Die Lehre der Alten. Das Testament als Literaturgattung in Israel u. im Alten Orient, Diss. München [1973]; Schaller aO. $312_{89}$). Allerdings ist die für die Testamentsform charakteristische Paränese nur schwach ausgebildet, midraschartig erzählende Erweiterungen treten dagegen stark hervor (ebd. 312f). Breit wird zB. das Klagen von H.s Frau geschildert, die ihr Haar verkaufen muß, um dafür drei Brote erwerben zu können (Test. Job 24, 8/25, 8; Müller, Freunde 17). Der Inhalt lehnt sich deutlich an die Rahmenerzählung des biblischen H.buches an. Die Schrift enthält daneben eine Fülle neuer Personen, Szenen u. Motive. H. erscheint als heidnischer König, der ,von einem Engel über das satanische Wesen des in seinem Reich verehrten Götzen aufgeklärt wird, daraufhin den Götzentempel zerstört u. dadurch den Zorn des Satan herausfordert, Unglück u. Leid als Vergeltungsschläge des Satan standhaft erträgt u. allen Versuchungen seiner vom Satan beeinflußten Frau u. Freunde überlegen entgegentritt' (Schaller aO. 303). Probleme u. Anstößigkeiten, wie sie die biblische H.dichtung bietet, fehlen; H. ist weniger der demütige Dulder als ein Märtyrer, der das Leiden für Gott bewußt auf sich nimmt. Entsprechend negativer werden die Freunde gezeichnet (Müller, Freunde 11). Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes stellt sich nicht. Eine durchgehende theologische Konzeption ist nicht erkennbar. Sitz im Leben u. Adressaten, der Grund für die weitgehende Umgestaltung u. Neufassung des biblischen H.buches sind daher nicht sicher auszumachen. Vielleicht bevorzugten die Rabbinen, als Exegeten an das biblische H.buch gebunden, für die religiöse Unterweisung den nichtrebellierenden, vielmehr beispielgebenden H. (vgl. Baskin, Counsellors 26). I. Jacobs, Literary motifs in the Testament of Job: JournJewStud 21 (1970) 1/10 möchte die Schrift als frühes Beispiel jüd. Märtyrerliteratur mit missionarischer Zielsetzung verstehen; ähnlich J. Gutmann/I. Bernfeld, Art. H.s Testament: EncJud 8 (Berlin 1931) 75. Auffällig u. vielleicht weiterwirkend in die literarische u. ikonographische christl. H.rezeption sind die Betonung der *Gastfreundschaft H.s (Baskin, Counsellors 30), Berichte über magische Vorgänge, Jenseitsschau (40, 3; 52, 6), himmlische Stimmen (3, 1; 42, 3), Krankenheilung (47, 6) u. Zaubergürtel (48, 52; vgl. W. Speyer, Art. Gürtel: o. Bd. 12, 1251). Schaller aO. 318/21 macht auf die in der Forschung diskutierten Nachwirkungen des Test. Job aufmerksam, die er allerdings für nicht zwingend hält. Die Aufnahme der Schrift in das Verzeichnis der häretischen Bücher im Decretum Gelasianum 5, 6, 4 (TU 38, 4, 54; Clavis $PL^2$ 1676) muß über ihre Kenntnis u. Verbreitung im Abendland nichts aussagen. Nachweisbar ist ihr Gebrauch in der morgenländischen Kirche, in der das Test. Job örtlich als Lesung am 6. V. (Gedächtnis des Märtyrers H.) gedient hat (ASS Mai. 2, 493a; $BHG^3$ 938f). Die zahlreichen Textausgaben, Übersetzungen u. Kommentare sowie Darstellungen zum Test. Job verzeichnet Schaller aO. 322/4; für die Beziehung zwischen dem Test. Job u. der rabbin. Literatur vgl. Baskin, Counsellors 30/2. 140; für Verbindungen zwischen Test. Job, LXX u. H.-Targumim vgl. M. Delcor, Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques: S. Wagner (Hrsg.), Bibel u. Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- u. Qumranwissenschaft (1968) 63/73.

*d. Qumran.* Ob die Leiden des gerechten H., dessen Opferdienst abseits des aaronitisch-levitischen Priestertums genealogisch angesiedelt werden konnte, in Qumran erhöhtes Interesse u. besondere Auslegung erfahren haben, ist schwer auszumachen. Bemerkenswert ist immerhin, daß in der Höhle 11 ein H.-Targum gefunden worden ist, das die



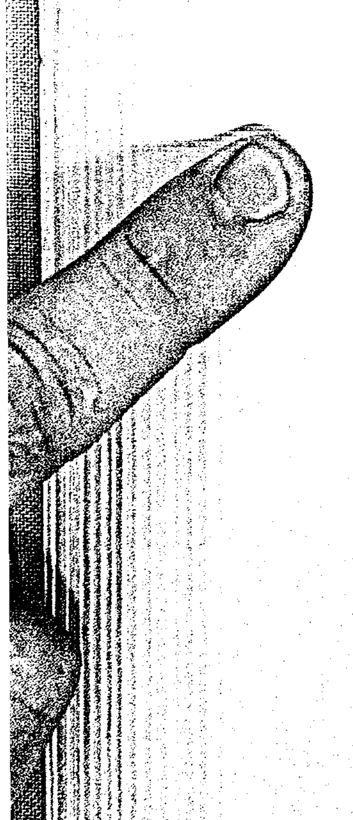
teilweise aram. Übersetzung von Job 17, 14/42, 11 enthält u. paläographisch in die späthe-rodianische Periode (vor 70 nC.) zu datieren ist (J. P. M. van der Ploeg/A. S. van der Woude/B. Jongeling, Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân [Leiden 1971]; M. Sokoloff, The Targum to Job from Qumran cave XI [Jerusalem 1974]; C. J. Labuschange/A. S. van der Woude, Aramaic texts from Qumran with translations and annotations 1 [Leiden 1976] 1/73; Janowski 253f; E. Kutsch, Die Textgliederung im hebr. Ijobbuch sowie in 4 QTg Job u. in 11 QTg Job: BiblZs 27 [1983] 222). Des weiteren ist das Fragment eines Targums mit Reden von Job 3, 5/9 u. 4, 16/5, 4 aus der Höhle 4 erhalten (Discov. in the Jud. Desert 6, 157, 1; vgl. Kutsch aO.). Nach J. A. Fitzmyer, Some observations on the Targum of Job from Qumran Cave 11: CathBiblQuart 36 (1974) 503/24, bes. 506 bezeugt der Text, daß zusammen mit Noe u. Daniel H. gemäß Hes. 14, 14 die Frömmigkeit der Qumran-Gemeinde befruchtet hat. Während das Targum größtenteils den Aussagegehalt des masoretischen Textes wahrt, schließt es sich im Sündenvergebungs- u. Fürbittgedanken näher an die LXX an (vgl. 11 QTg Job 38, 2f mit Job 42, 9f LXX; dazu Janowski 262f). Insgesamt zeichnen die Targume das Bild des unschuldigen, demütigen Dulders, das auch andernorts sowohl in rabbinischen wie außerrabbinischen Traditionen vorkommt. Darüber hinaus wird betont, daß H. Weisheit verliehen u. er in besonderer Weise Gottes Bevollmächtigter gegenüber den Gottlosen war (vgl. E. W. Tuinstra, Hermeneutische Aspecten van de Targum van Job uit Grot XI van Qumran, Diss. Groningen [1971] 48/57. 108; A. Cognot, Un écrit sectaire de Qumrân, et le ‚Targum de Job‘: RevHistRel 185 [1974] 9/27; B. Zukkerman, The process of translation in 11 QTg Job. A preliminary study, Diss. Yale [1980]; Baskin, Counsellors 138). – Die reichen H.-Targumtexte außerhalb Qumrans harren noch kritischer Edition (R. Weiss, The aramaic targum of Job [Tel-Aviv 1979; hebr. mit engl. Summary] hier bes. III/V; vgl. ders., The translation of anthropomorphic expression in targum Job: Tarbiẓ 44 [1974] 54/71 [hebr.]). Einen wichtigen Baustein der noch ausstehenden kritischen Edition lieferte L. Diez Merino, Targum de Job. Edición principe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora (16. Jh.) (Madrid 1984) mit umfangreichen, zT. auch für die frühjüd. H.-Problematik bedeutsamen Untersuchungen zu Manuskripten, Editionen, Kommentaren u. bes. zu verschiedenen haggadischen Themen.

*e. Philo u. Flavius Josephus.* Philo geht an den wenigen in Betracht kommenden Stellen auf die spezifische Problematik des H.buches nicht ein. Spec. leg. 1, 295 greift er auf Job 1, 21 zurück: ‚Denn nackt, mein Guter, bist du gekommen, u. nackt gehst du wieder fort; die Zeit zwischen Geburt u. Tod empfängst du von Gott als Lehen‘. Über die inneren Belastungen dieses Lebens handelt er mutat. nom. 48f: ‚'Denn wer ist', nach Job, 'rein von Schmutz, wenn das Leben auch nur einen Tag dauert?' (Job 14, 4). Unendlich vieles kann ja die Seele beschmutzen, was man nicht völlig wegputzen u. auswaschen kann. Denn notwendig bleiben mit jedem Sterblichen mitgeborene Unheilsmächte, die gewiß nachlassen können, aber ganz sie zu beseitigen, ist unmöglich‘. Weitere Stellen haben nur lockere Verbindung mit H. Daß Kain Gott belog, weil er glaubte, Gott sehe nicht alles, könnte an Job 28, 24 anknüpfen (vgl. quaest. in Gen. 1, 69; quod det. pot. insid. 61); ebenso könnte Philos Auffassung, nach Gold u. Silber grabe man, die Weisheit jedoch sei in uns (quod omn. prob. lib. 65/8), auf Job 28 hinweisen. Deutlicher ist das weisheitliche Kolorit migr. Abr. 136 mit Anklang an Job 38, 4. – Noch geringer ist die Ausbeute bei Flavius Josephus, der H. selbst überhaupt nicht erwähnt. Nach Baskin, Counsellors $140_{107}$ verwundert diese Abstinenz nicht, da Flavius Josephus wie Philo in seinen exegetischen Bemühungen nahezu ausschließlich den Pentateuch berücksichtigt.

*B. Christlich. I. Neues Testament.* H. besitzt für die ntl. Schriftsteller nicht die Wichtigkeit wie diejenigen atl. Schriften, die sie als Zeugnisse für die in Christus erfüllten Verheißungen des Alten Bundes heranziehen müssen. Kein anderes Buch des hebr. Kanons vom Umfang des H. wird im NT so wenig zitiert wie dieses. K. Aland vermerkt in seiner kritischen Ausgabe des griech. NT 31 ‚Anklänge‘ bei großzügiger Handhabung dieses Begriffs (Hanson 148). Die möglichen Verwendungen des H.buches gruppieren sich um drei Themen: a) Phil. 1, 19 klingt Job 13, 16 an: ‚Schon das wird mir zur Hilfe dienen, da ein Gottloser nicht vor sein Angesicht kommt‘. Während beide auf Gottes Gerechtigkeit vertrauen, baut Paulus mehr auf das Gebet der Brüder u. die Hilfe des Geistes Je-

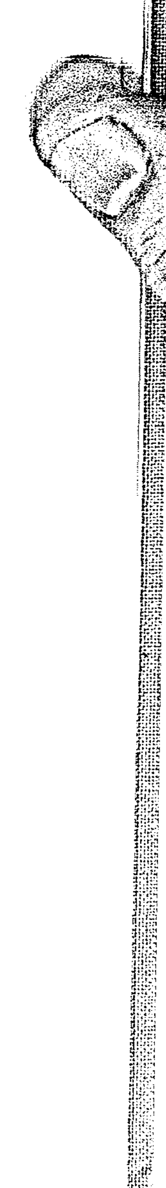
su, H. dagegen auf seine eigene Rechtschaffenheit (B. Schaller, Zum Textcharakter der H.zitate im paulinischen Schrifttum: ZNW 71 [1980] 21/6). – b) Die einzige direkte Zitation H.s im NT findet sich Jac. 5, 11. Da die ‚Ausdauer des H.' ohne weitere Erklärung angeführt wird, darf damit gerechnet werden, daß frühchristlichen Gemeinden die H.gestalt u. ihr festgelegter Vorbildcharakter bekannt waren. Unterschiedlich ist das τὸ τέλος κυρίου gedeutet worden. Man hat an den guten Ausgang des Schicksals H.s gedacht (vgl. Job 42, 12), an das Ende Jesu mit Tod u. Erhöhung (so schon Aug. symb. 1, 3 [PL 40, 633f]) oder an seine Parusie (F. Mußner, Der Jakobusbrief = Herders Komm. 13, 1[3] [1975] 206f). Hanson 149 denkt an die Theophanie in Job 38 als Erscheinung des präexistenten Christus. – c) Einige Berührungspunkte ergeben sich mit atl. Weisheitsspekulationen. Da jedoch mehrere atl. Schriften einen weisheitlichen Hintergrund haben, ist die Aufdekkung direkter Abhängigkeiten schwierig. A. Feuillet, Le Christ, sagesse de Dieu (Paris 1966) 299f bringt zB. die Breite u. Länge, Höhe u. Tiefe von Eph. 3, 18 mit Job 11, 7/9 u. 28, 14. 21f in Verbindung. Im Zusammenhang mit der verborgenen Weisheit Gottes, die in Christus offenbar geworden ist, scheint 1 Cor. 3, 19 auf Job 5, 13 anzuspielen: ‚Weise fängt er trotz ihrer Schlauheit, so daß der Listigen Rat zu voreilig war'. Vermuten könnte man auch, daß im Abschnitt über die Tiefe der Weisheit Gottes (Rom. 11, 33/6) v. 35 auf Job 41, 3 anspielt, auch wenn masoretischer Text u. LXX nur annähernd mit der paulinischen Wortwahl übereinstimmen u. der ganze Abschnitt im H.buch über das Nilkrokodil handelt. Aber schon ein H.-Targum fügt zum hebr. hiqdîmanî (Job 41, 3) hinzu ‚in den Werken des Anfangs' u. stellt damit die ganze Passage in den Zusammenhang der Weltschöpfung. Für den christl. Leser lag das christologische Verständnis der bei der Weltschöpfung tätigen präexistenten Weisheit nahe (Hanson 148; R. P. C. Hanson, St. Paul's quotations of the Book of Job: Theology 53 [1950] 250/3; E. Dhorme, A commentary on the Book of Job [London 1967] zSt.). Weitere Anklänge lassen sich feststellen zwischen Job 11, 6f u. 1 Cor. 2, 10; Job 5, 9 LXX. 11, 7. 15, 8 mit Rom. 11, 33/5. – Was sonst an H.-Reminiszenzen im NT angegeben wird, verrät zwar Übereinstimmungen in Worten u. Gedanken, enthält aber ausnahmslos Aussagen, die ein breites biblisches Fundament haben. Vgl. zB. Mt. 19, 26 (Mc. 10, 27) u. Job 42, 2 mit der Bemerkung, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist. Lc. 1, 52 (‚Er stürzt die Mächtigen vom Thron u. erhöht die Niedrigen') erinnert an Job 5, 11 u. entfernt an 12, 19, wobei beachtet werden muß, wie sehr das Magnifikat in jedem seiner Verse in der atl. Frömmigkeit verwurzelt ist. Auch die Anspielungen 1 Thess. 5, 22 (‚Meidet das Böse in jeder Gestalt') auf Job 1, 1. 8; 2, 3 sowie 2 Thess. 2, 8 (Gott wird den gesetzwidrigen Menschen ‚durch den Hauch seines Mundes töten') auf Job 4, 9 (vgl. auch Jes. 11, 4; Apc. 19, 15) enthalten wenig charakteristische Aussagen. Deutlicher ist vielleicht Apc. 9, 6: ‚In jenen Tagen werden Menschen den Tod suchen, aber nicht finden'; auch Job 3, 21 spricht von solchen, die vergebens des Todes harren. Wichtiger als die Beurteilung der H.nähe einiger ntl. Wendungen ist die generelle Beobachtung, daß das zentrale Thema der atl. H.dichtung nicht aufgegriffen wird. Tradiert wird der H. der Rahmenerzählung, der H. von Hes. 14, 14 u. des Test. Job (Baskin, Counsellors 35). Der gegen Gott rebellierende H. ist vergessen u. vor allem im Jakobusbrief zum Vorbild der *Geduld entschärft worden, das in Zukunft vielfältig moralisch oder typologisch ausgewertet werden kann. Allerdings wird diese Geduld nicht stoisch begründet, sondern auf die christl. Auferstehungshoffnung zurückgeführt (Daniélou, Heiden 101; Baskin, Job 222). Weitere Übereinstimmungen mit dem Test. Job, die aber im wesentlichen über gemeinsame religiöse Vorstellungen hinsichtlich des Gottesbildes, des Auferstehungsglaubens sowie der Eschatologie nicht hinausgehen u. auch deutliche Abweichungen einschließen, behandelt Rahnenführer 75/88.

*II. Frühpatristik. a. Allgemeines.* Nach der verhältnismäßig schwachen Bezeugung H.s im NT überrascht es nicht, daß der atl. Gerechte auch in frühpatristischer Zeit nur eine geringe Rolle spielt. Drei Gründe können dazu beigetragen haben: 1) Die Klage über das Leiden des Gerechten dürfte in den ersten Jhh. nicht so im Vordergrund gestanden haben, daß sie eigens thematisiert worden wäre; im Gegenteil dürfte das Hadern H.s mit Gott wie in manchen rabbin. Aussagen (vgl. o. Sp. 370) eher als ungehörig empfunden worden sein. Eine Märtyrerkirche hat andere Sorgen als die Rechtfertigung Gottes vor dem



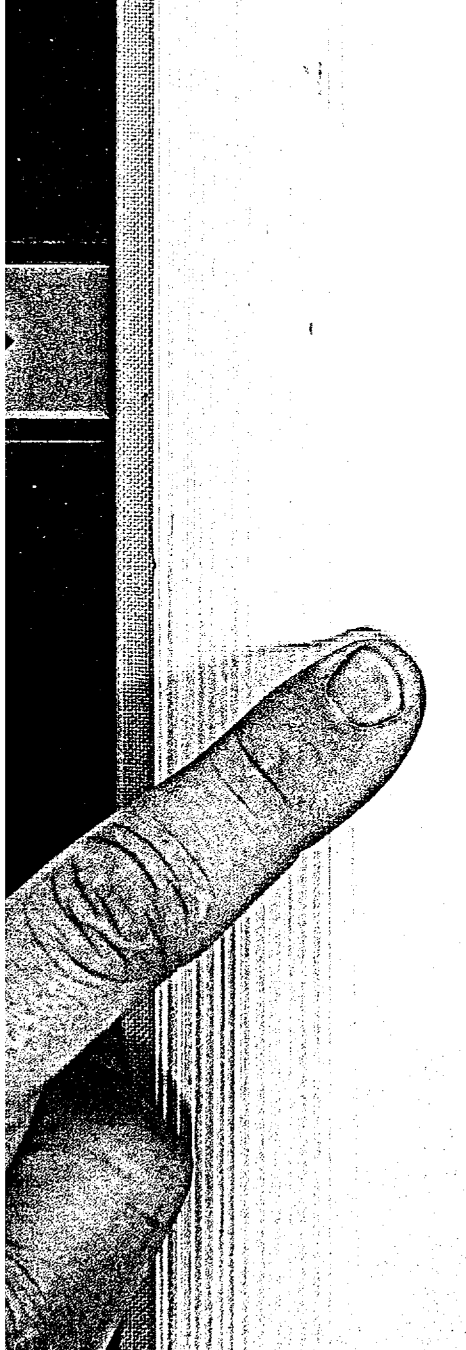
Forum menschlicher Anklage. – 2) Das Auferstehungszeugnis Job 19, 26 scheint nicht als so eindeutig empfunden worden zu sein, daß es vermehrt Aufmerksamkeit gefunden hätte. – 3) Auch die Unerforschlichkeit der Schöpfung u. damit die unbegreifliche Größe Gottes konnte mit anderen Bibelstellen (Psalmen, Paulus) ausreichend belegt werden. So gibt es viele frühchristl. Schriften bzw. Schriftsteller, die keinen eindeutigen Hinweis auf die Kenntnis bzw. Verwertung des H.buches enthalten. Kannengiesser 1218 nennt: (römisch) Hermas, (ägypt.) Barnabas, (kleinasiatisch) Melito, dazu Diognetbrief, Hippolyt u., was ihn noch mehr verwundert, Irenäus u. Tertullian. Ganz stimmt dieses Urteil nicht. Hippolyt erwähnt H. indirekt, indem er die Lehre der Doketen, die H. als Zeugen für die Seelenwanderung angeben, referiert. Diese Seelenwanderung hört erst auf mit dem Erscheinen des Heilandes u. der Verkündigung des Glaubens zur Vergebung der Sünden (ref. 8, 10, 1f [GCS Hippol. 3, 229, 11/8]). Weitere Hinweise auf Job 1, 7 finden sich ref. 4, 47, 2 (3, 69) u. auf Job 40, 27 ref. 5, 8, 19 (92). Im syr. Fragment über das Pascha dürfte im Zusammenhang mit der Höllenfahrt Christi Job 38, 17 anklingen (GCS Hippol. 1, 2, 268). Auch bei Irenäus gibt es einen Text über die Unbegreiflichkeit der Schöpfung, der Gedankengut aus H. enthalten kann (haer. 2, 28, 2 [SC 294, 272]): ‚Was können wir sagen über die Ursache des Regens, des Blitzes, des Donners, der Wolken, des Nebels, der Winde u. a. m., über die Schatzkammern des Schnees u. des Hagels u. was damit verwandt ist?‘ Die Aufzählung erinnert an die Fragen in der Gottesrede Job 38, 31/8. Noch deutlicher sind die Hinweise bei Tertullian (s. u. Sp. 388f).

*b. Clemens v. Rom.* Bei *Clemens Romanus (I) gibt es nur zwei deutliche Bezüge. Einmal geht es um die Beweisstellen für die Auferstehung aus dem AT. Zwar ist Job 19, 26 durchaus nicht so klar, daß dieser Vers zum Lieblingstestimonium für die frühen Väter geworden wäre, aber Clemens, der sich in besonderer Weise um Auferstehungszeugnisse bemüht, der Hinweise aus der Natur nicht verschmäht u. sogar den Phönix anführt, will auch H. nicht übergehen. In freier Übersetzung, die auf Job 19, 26 LXX fußt (vgl. Schaller 402), heißt es 1 Clem. 26, 3: ‚Job wiederum sagt: Und du wirst auferwecken dieses mein Fleisch, das dies alles erduldet hat‘. Der zweite Hinweis findet sich 1 Clem. 17, 3f im Rahmen der Aufzählung atl. Vorbilder für demütige u. friedliche Gesinnung. Neben Abraham u. verschiedenen Propheten wird H. genannt, von dem gesagt wird: ‚Job aber war gerecht u. untadelig, aufrichtig, gottesfürchtig u. mied alles Böse‘ (Job 1, 1). Dennoch klagt er sich selbst an mit den Worten: ‚Niemand ist rein von Schmutz, u. währte sein Leben auch nur einen Tag‘ (Job 14, 4f). Geschickt setzt Clemens Gerechtigkeit u. Sündhaftigkeit H.s nebeneinander u. deckt mit diesen sich scheinbar widersprechenden Aussagen den Zwiespalt im Leben des atl. Gerechten auf, der nicht nur ein zufälliges Faktum darstellt, sondern zum grundsätzlichen Eingeständnis menschlicher Sündhaftigkeit führt (vgl. Dassmann, Sündenvergebung 274; H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes [1908] 328). ‚Niemand ist ohne Sünde‘ wird geradezu zu einem Leitmotiv frühchristlichen Selbstverständnisses, u. H. ist sein bevorzugter Zeuge. (Das Material bei den westl. Vätern wurde von Ziegler, Schriftbeweis erschöpfend zusammengestellt.) – Ohne Nennung H.s gibt es noch einige andere Stellen, die eine H.kenntnis des 1. Clemensbriefs verraten, indem der Verfasser, ohne direkt zu zitieren, H.gedanken paraphrasiert. Ebd. 39, 5/9 bedenkt er die Kleinheit des Menschen vor Gott, seine Schutzlosigkeit im irdischen Leben. Der Schluß des Abschnitts ist dabei unverkennbar mit Gedanken aus Job 4, 16/5, 5. 15f gefärbt. Da man bei Clemens offensichtlich eine genauere Kenntnis des H.buches voraussetzen darf, lassen sich weitere Stellen anführen, die Übereinstimmungen enthalten, ohne daß mit Sicherheit zu sagen wäre, ob Clemens überhaupt auf eine schriftliche Quelle zurückgeht. Zu vergleichen sind 1 Clem. 20, 7 über die Begrenzung der Wasser mit Job 38, 11; die Warnung vor der *Geschwätzigkeit 1 Clem. 30, 4f mit Job 11, 2f; der Abschnitt über den Sinn der Züchtigungen Gottes 1 Clem. 56, 3/15 mit Job 5, 17/26. Die Schwierigkeit besteht darin, daß es einen Grundbestand atl. Frömmigkeit gibt, der in unterschiedlichen Formulierungen auftauchen u. in das NT u. die frühchristl. Texte weiterwirken kann. Im ‚Allgemeinen Gebet‘ heißt es 1 Clem. 59, 3: Gott, ‚der Demütige erhöht u. die Hochmütigen demütigt‘. J. A. Fischer, Die Apost. Väter (1959) $101_{350}$ verweist dazu auf Job 5, 11: ‚Niedrige setzt er an



hohe Stellen, u. Trauernde erreichen das Heil', aber auch auf Jes. 10, 33 u. Hes. 21, 31. Ebenso wird man an das Magnifikat (Lc. 1, 46/55; vgl. o. Sp. 380) denken u. an Mt. 23, 12. Akzentverschiebungen sind in den einzelnen Aussprüchen durchaus zu bemerken bei aller Ähnlichkeit des Motivgrundes.

*c. Apologeten.* Bei den frühchristl. Apologeten beruft sich Justin auf Job 1, 6 bzw. 2, 1, um auf die vielen Namen hinzuweisen, unter denen der Teufel auftritt. Als ,Löwen, der wider ihn brüllt, nennt der Logos den Teufel, der von Moses Schlange genannt wird, bei Job u. Zacharias Teufel heißt u. von Jesus Satanas angeredet worden ist' (dial. 103, 5; vgl. auch 79, 4). Theophilus v. Ant. erinnert in seiner Beschreibung von Gottes Schöpfermacht (ad Autol. 1, 6f) an Job 9, 8f u. 34, 14. Es handelt sich dabei allerdings nicht um einen Beweisgang im strengen Sinn, sondern um umfassende Bibelkenntnis des Autors, die in diesen Abschnitten in seine Darstellung einfließt (G. Bardy: SC 20, $73_4$). Noch schwächer sind die Übereinstimmungen, die Biblia Patristica 1 (Paris 1975) 203 für Minucius Felix angeführt werden. Was im Octavius wiederum von der Zweckmäßigkeit der Schöpfung (17, 9), von der Armut des Menschen bei seiner Geburt (36, 5) oder der Schwäche des menschlichen Körpers u. der Notwendigkeit des Tugendkampfes (36, 8) ausgeführt wird, hängt mit Job 1, 21; 7, 1; 38, 10 nur insofern zusammen, als beide Schriften auf ähnlich lautende Fragen eingehen. Erwähnung verdient schließlich Melito v. Sardes, von dem Eus. h. e. 4, 26, 12/4 berichtet, er habe ,in seiner Schrift 'Auszüge aus Gesetz u. Propheten' ein Verzeichnis der anerkannten Schriften des AT' gegeben. Es handelt sich um das älteste Verzeichnis des atl. Kanons aus christl. Feder; es enthält nur die protokanonischen Bücher der hebr. Bibel, darunter H. In seiner Pascha-Homilie greift Melito Job 10, 8 u. 26, 7 auf (S. G. Hall, Melito of Sardis. On pascha and fragments [Oxford 1979] 562).



*d. Apokryphen.* Recht selten kommt H. im apokryphen Schrifttum zur Sprache. Eine Reminiszenz in der Asc. Jes. ist möglich, aber untypisch; ebd. 4, 18 erinnert die Wendung, daß die Gottlosen vom Feuer verzehrt werden, an Job 10, 19: ,So wäre ich, wie nie gewesen'. Deutlicher klingt Job 38, 10f an, wenn Ep. Apostol. 3 (14) (Hennecke/Schneem. $1^4$, 128) von Christus, zur Rechten des Vaters, gesagt wird: ,Der durch sein Wort den Himmeln gebot u. die Erde u., was auf ihr ist, erbaute u. das Meer begrenzte, daß es nicht seine Grenze überschreite'. Das Schöpfungskapitel gehört insgesamt zu den am häufigsten rezipierten Partien des Buches. Es hat mit der poetischen Kraft seiner Sprache das frühchristl. Reden über die Schöpfung intensiv angeregt (vgl. u. Sp. 385). – Über die H.gestalt selbst handelt erst die Visio Pauli. Ebd. 27 (Hennecke/Schneem. $2^3$, 552) führt der Engel Paulus zu dem Fluß von Wein. Paulus berichtet: Ich ,sah dort Abraham, Isaak u. Jakob, Lot u. H. u. andere Heilige; u. sie grüßten mich'. Wenig später (49 [564]) trifft Paulus wiederum H., begleitet von einem Hymnen singenden Engel. Als H. herangetreten ist, begrüßt er Paulus u. spricht: ,Bruder Paulus, du hast großes Lob bei Gott u. den Menschen. Ich aber bin H., der ich eine Zeit von 30 Jahren infolge des Serums des Schlages viel gelitten habe. Und anfangs waren die Wunden, die aus meinem Körper hervorkamen, wie Weizenkörner, die Würmer aber, welche herabfielen, hatten eine Länge von vier Fingern. Und der Teufel erschien mir zum dritten Male u. sagte zu mir: Sag ein Wort gegen den Herrn u. stirb (vgl. Job 2, 9f)! Ich sagte zu ihm: Wenn es so der Wille Gottes ist, daß ich in dem Schlage die ganze Zeit meines Lebens bleibe, bis ich sterbe, werde ich nicht aufhören, den Herrn Gott zu preisen u. werde mehr Lohn empfangen. Ich weiß nämlich, daß die Mühsale dieser Welt nichts sind gegen die Erquickung, die später ist'. Die hier gebotene Selbstdarstellung H.s schöpft neben der Hl. Schrift u. anderen schriftlichen Quellen aus der weiterlaufenden mündlichen Tradierung des H.stoffes (vgl. Stevenson aO. [o. Sp. 375] 77f). Dasselbe gilt für die syr. Version der Apc. Paul. 48, in der nicht die Freunde, sondern die Söhne H.s zu seinen Tröstern u. Versuchern werden (G. Ricciotti, Apocalypsis Pauli syriace: Orientalia 2 [1933] 142/5; Müller, Freunde $24_{47}$). Die Selbstcharakterisierung (geduldiges Ausharren im Leid in der Hoffnung auf zukünftigen Lohn) entspricht der häufig angeführten Beispielhaftigkeit H.s in anderen frühchristl. Schriften. Die Begegnung mit Paulus trägt keinen besonderen Akzent (vgl. E. Dassmann, Paulus in der ,Visio sancti Pauli': Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 126), zeigt aber, daß H. mit großer Selbstverständlichkeit in die Prozession atl. Gerechter einbezogen wird. –

Ein Eingehen auf die gnostische Literatur rübrigt sich; in ihr spielt H. kaum eine Rolle zu Basilides s. unten).

*e. Alexandriner. 1. Clemens v. Alex.* Clemens hat H. häufiger erwähnt, weil er ihm neben anderen als Prototyp des in stoischer *Geduld u. Standhaftigkeit ausdauernden christl. Gnostikers erscheinen mußte (strom. 4, 19, 2; vgl. W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. = TU 57 [1952] $537_4$; M. Spanneut: o. Bd. 9, 269/71). Job 42, 2f. 6 bestätigt Clemens, daß die Seele nicht vom Himmel auf die Erde zum Schlechteren gesandt wird, sondern dazu bestimmt ist, für die Erde den Himmel einzutauschen (strom. 4, 167, 4/168, 1). Zur Vorbildhaftigkeit H.s gehört seine *Demut, die ihn trotz seines Sieges über die Versucher seine Sündhaftigkeit bekennen läßt. Nicht die Geburt selbst ist verflucht, aber die Sünden sind es, die sofort nach der Geburt beginnen (ebd. 3, 100, 4; 4, 106, 3). Zugleich muß sich Clemens gegen *Basilides wenden, der sich ebenfalls auf Job 14, 4 beruft, dabei aber von einer vorgeburtlichen Sünde der Seele in einem früheren Leben ausgeht (strom. 4, 83, 1f). Hier u. an anderen Stellen geht es Clemens nicht um Auslegung. H.worte werden, ohne als solche gekennzeichnet zu sein, als Testimonien aus der Hl. Schrift angewandt; so wenn Clemens sich gegen die *Geschwätzigkeit wendet (strom. 1, 48, 4; 6, 65, 2: Job 11, 2f), wenn er die Hadespredigt Christi belegen (strom. 6, 45, 1: Job 28, 22), das Gericht Gottes charakterisieren (strom. 4, 170, 1: Job 34, 12; 35, 13f; 36, 10. 12) oder seine eigene Schreibweise in den ‚Teppichen' mit Job 5, 25 kennzeichnen will (strom. 4, 6, 1). Ob das jeweils herangezogene Schriftwort den vorgetragenen Sachverhalt tatsächlich zu bezeugen vermag, erscheint in manchen Fällen zweifelhaft. So zB. wenn das verborgene Geheimnis der Hl. Schrift mit Job 21, 10 erläutert wird (strom. 7, 94, 2). Manche Stellen erwecken den Eindruck, als ob die Schriftkenntnis des Clemens einfach nur gelungene Formulierungen des H.buches in die eigene Argumentation einfließen läßt (vgl. strom. 4, 160, 3: Job 21, 17). Vor allem der Schöpfungslobpreis Job 38f hat in der Folgezeit Inhalt u. Stil der patristischen Schöpfungsdarstellungen befruchtet. Clemens selbst bezieht sich protr. 1, 5, 1 auf Job 38, 8/11. Protr. 10, 98, 2 polemisiert er gegen die toten Bildwerke der Künstler mit Job 10, 11.

*2. Origenes.* Von seinen 22 Homilien zu Job, die *Hilarius ins Lateinische übersetzt haben soll, ist im Werk des Bischofs von Poitiers direkt nichts erhalten (vgl. u. Sp. 406). Die PG 12, 1032/49 u. 17, 57/105 sowie J. B. Pitra, Analecta sacra 2 (Tusculum 1884) 361/94 abgedruckten Fragmente aus Katenen enthalten nicht nur zweifelsfrei origenisches Gut (Clavis PG 1424). Die PG 17, 371/522 unter dem Namen des Origenes überlieferte Auslegung von Job 1/3 (Clavis PG 1521) stammt sicher nicht von ihm, sondern von einem den Arianern nahestehenden Theologen des späten 4. Jh. (s. u. Sp. 395). Gleichwohl finden sich im authentischen Werk des Alexandriners genügend Hinweise (Kannengiesser 1220: ‚plus de trois cents citations'), die ein sicheres Urteil darüber zulassen, wie Origenes Person u. Leben H.s bewertet u. welche Partien des H.buches er bevorzugt herangezogen hat. Bestimmter frühjüd. Auslegung folgend (vgl. o. Sp. 373f), stammte H. für Origenes aus dem Samen Esaus, des Ungerechten, der vor Moses u. dem Gesetz gelebt hat (in Rom. comm. 3, 6 [PG 14, 938]; frg. in Rom. 3, 19f [144 Scherer]). Das vereitelte nicht, daß er vor Gott als ein Gerechter erwiesen wurde, weil er im Leiden geduldig, standhaft in den Versuchungen, tugendhaft in allen seinen Taten u. frei von Bösem war (in Rom. comm. 2, 12; 7, 4 [PG 14, 899. 1107]; in Mt. comm. ser. 77 [GCS Orig. 11, 186]; in Lc. frg. 222 [ebd. 9, 323]; in Ex. hom. 11, 3 [SC 321, 332]; exc. in Ps. 36, 25 [PG 17, 136]). Die breit ausgemalte Tugendhaftigkeit H.s macht ihn zum Vorbild für jeden Christen. Wie H.s Leben ist auch ‚das Leben der Menschen auf Erden eine Versuchung' (Job 7, 1: in Ex. hom. 5, 3 [SC 321, 160]; in Cant. hom. 2, 3 [GCS Orig. 8, 46]; in Cant. comm. 3 [ebd. 172]; in Mt. frg. 123 [ebd. 12, 1, 64]; in Mt. comm. ser. 93 [ebd. 11, 211]; orat. 2, 29, 2. 9. 17). In besonderer Weise ist H. Vorbild der Märtyrer (Job 31, 27f: exhort. mart. 33 [GCS Orig. 1, 29, 2f]) u. zum erstenmal auch für Christus. In Mt. comm. 8, 8 (ebd. 10, 200, 29f) nennt Origenes den dem Teufel übergebenen H. παράδειγμα Christi, der vom Vater für die Menschen dahingegeben wurde. Jesus wurde in der Wüste vom Teufel versucht, so wie H. versucht worden ist (in Mt. frg. 62 [ebd. 12, 1, 40]; vgl. in Lc. frg. 95 [ebd. 9, 264]; c. Cels. 6, 43). Im Gegensatz zu H. u. allen anderen Menschen ist allein Christus ohne Sünde, den der Vater für uns zur Sünde

hohe Stellen, u. Trauernde erreichen das Heil', aber auch auf Jes. 10, 33 u. Hes. 21, 31. Ebenso wird man an das Magnifikat (Lc. 1, 46/55; vgl. o. Sp. 380) denken u. an Mt. 23, 12. Akzentverschiebungen sind in den einzelnen Aussprüchen durchaus zu bemerken bei aller Ähnlichkeit des Motivgrundes.

*c. Apologeten.* Bei den frühchristl. Apologeten beruft sich Justin auf Job 1, 6 bzw. 2, 1, um auf die vielen Namen hinzuweisen, unter denen der Teufel auftritt. Als ,Löwen, der wider ihn brüllt, nennt der Logos den Teufel, der von Moses Schlange genannt wird, bei Job u. Zacharias Teufel heißt u. von Jesus Satanas angeredet worden ist' (dial. 103, 5; vgl. auch 79, 4). Theophilus v. Ant. erinnert in seiner Beschreibung von Gottes Schöpfermacht (ad Autol. 1, 6f) an Job 9, 8f u. 34, 14. Es handelt sich dabei allerdings nicht um einen Beweisgang im strengen Sinn, sondern um umfassende Bibelkenntnis des Autors, die in diesen Abschnitten in seine Darstellung einfließt (G. Bardy: SC 20, $73_4$). Noch schwächer sind die Übereinstimmungen, die Biblia Patristica 1 (Paris 1975) 203 für Minucius Felix angeführt werden. Was im Octavius wiederum von der Zweckmäßigkeit der Schöpfung (17, 9), von der Armut des Menschen bei seiner Geburt (36, 5) oder der Schwäche des menschlichen Körpers u. der Notwendigkeit des Tugendkampfes (36, 8) ausgeführt wird, hängt mit Job 1, 21; 7, 1; 38, 10 nur insofern zusammen, als beide Schriften auf ähnlich lautende Fragen eingehen. Erwähnung verdient schließlich Melito v. Sardes, von dem Eus. h. e. 4, 26, 12/4 berichtet, er habe ,in seiner Schrift 'Auszüge aus Gesetz u. Propheten' ein Verzeichnis der anerkannten Schriften des AT' gegeben. Es handelt sich um das älteste Verzeichnis des atl. Kanons aus christl. Feder; es enthält nur die protokanonischen Bücher der hebr. Bibel, darunter H. In seiner Pascha-Homilie greift Melito Job 10, 8 u. 26, 7 auf (S. G. Hall, Melito of Sardis. On pascha and fragments [Oxford 1979] 562).

*d. Apokryphen.* Recht selten kommt H. im apokryphen Schrifttum zur Sprache. Eine Reminiszenz in der Asc. Jes. ist möglich, aber untypisch; ebd. 4, 18 erinnert die Wendung, daß die Gottlosen vom Feuer verzehrt werden, an Job 10, 19: ,So wäre ich, wie nie gewesen'. Deutlicher klingt Job 38, 10f an, wenn Ep. Apostol. 3 (14) (Hennecke/Schneem. $1^4$, 128) von Christus, zur Rechten des Vaters, gesagt wird: ,Der durch sein Wort den Himmeln gebot u. die Erde u., was auf ihr ist, erbaute u. das Meer begrenzte, daß es nicht seine Grenze überschreite'. Das Schöpfungskapitel gehört insgesamt zu den am häufigsten rezipierten Partien des Buches. Es hat mit der poetischen Kraft seiner Sprache das frühchristl. Reden über die Schöpfung intensiv angeregt (vgl. u. Sp. 385). – Über die H.gestalt selbst handelt erst die Visio Pauli. Ebd. 27 (Hennecke/Schneem. $2^3$, 552) führt der Engel Paulus zu dem Fluß von Wein. Paulus berichtet: Ich ,sah dort Abraham, Isaak u. Jakob, Lot u. H. u. andere Heilige; u. sie grüßten mich'. Wenig später (49 [564]) trifft Paulus wiederum H., begleitet von einem Hymnen singenden Engel. Als H. herangetreten ist, begrüßt er Paulus u. spricht: ,Bruder Paulus, du hast großes Lob bei Gott u. den Menschen. Ich aber bin H., der ich eine Zeit von 30 Jahren infolge des Serums des Schlages viel gelitten habe. Und anfangs waren die Wunden, die aus meinem Körper hervorkamen, wie Weizenkörner, die Würmer aber, welche herabfielen, hatten eine Länge von vier Fingern. Und der Teufel erschien mir zum dritten Male u. sagte zu mir: Sag ein Wort gegen den Herrn u. stirb (vgl. Job 2, 9f)! Ich sagte zu ihm: Wenn es so der Wille Gottes ist, daß ich in dem Schlage die ganze Zeit meines Lebens bleibe, bis ich sterbe, werde ich nicht aufhören, den Herrn Gott zu preisen u. werde mehr Lohn empfangen. Ich weiß nämlich, daß die Mühsale dieser Welt nichts sind gegen die Erquickung, die später ist'. Die hier gebotene Selbstdarstellung H.s schöpft neben der Hl. Schrift u. anderen schriftlichen Quellen aus der weiterlaufenden mündlichen Tradierung des H.stoffes (vgl. Stevenson aO. [o. Sp. 375] 77f). Dasselbe gilt für die syr. Version der Apc. Paul. 48, in der nicht die Freunde, sondern die Söhne H.s zu seinen Tröstern u. Versuchern werden (G. Ricciotti, Apocalypsis Pauli syriace: Orientalia 2 [1933] 142/5; Müller, Freunde $24_{47}$). Die Selbstcharakterisierung (geduldiges Ausharren im Leid in der Hoffnung auf zukünftigen Lohn) entspricht der häufig angeführten Beispielhaftigkeit H.s in anderen frühchristl. Schriften. Die Begegnung mit Paulus trägt keinen besonderen Akzent (vgl. E. Dassmann, Paulus in der ,Visio sancti Pauli': Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 126), zeigt aber, daß H. mit großer Selbstverständlichkeit in die Prozession atl. Gerechter einbezogen wird. –

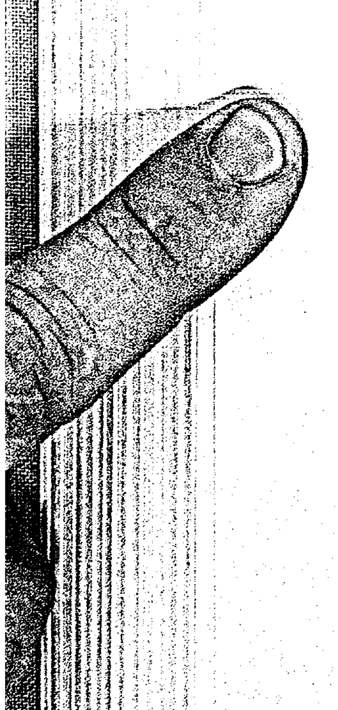
Ein Eingehen auf die gnost[illegible] [illegible] erübrigt sich; in ihr spielt H. [illegible] zu Basilides s. unten).

*e. Alexandriner. 1. Clemens* [illegible] mens hat H. häufiger erwähnt [illegible] neben anderen als Prototyp [illegible] *Geduld u. Standhaftigkeit [illegible] christl. Gnostikers erscheinen [illegible] 4, 19, 2; vgl. W. Völker, Der [illegible] nach Clemens Alex. = TU 57 [illegible] Spanneut: o. Bd. 9, 269/71). [illegible] stätigt Clemens, daß die Seele [illegible] Himmel auf die Erde zum [illegible] sandt wird, sondern dazu [illegible] die Erde den Himmel einzutauschen [illegible] 4, 167, 4/168, 1). Zur Vorbildhaftigkeit [illegible] gehört seine *Demut, die ihn trotz [illegible] ges über die Versucher seine [illegible] bekennen läßt. Nicht die Geburt [illegible] verflucht, aber die Sünden sind es, [illegible] nach der Geburt beginnen (ebd. [illegible] 106, 3). Zugleich muß sich Clemens [illegible] *Basilides wenden, der sich ebenfalls [illegible] 14, 4 beruft, dabei aber von einer [illegible] chen Sünde der Seele in einem früheren [illegible] ben ausgeht (strom. 4, 83, 1f). Hier [illegible] deren Stellen geht es Clemens nicht um [illegible] legung. H.worte werden, ohne als solche [illegible] kennzeichnet zu sein, als Testimonien aus der Hl. Schrift angewandt; so wenn Clemens sich gegen die *Geschwätzigkeit wendet (strom. 1, 48, 4; 6, 65, 2: Job 11, 2f), wenn er die Hadespredigt Christi belegen (strom. [illegible] Job 28, 22), das Gericht Gottes charakterisie- ren (strom. 4, 170, 1: Job 34, 12; [illegible] 10, 12) oder seine eigene Schreibweise in den ‚Teppichen' mit Job 5, 25 kennzeichnen will (strom. 4, 6, 1). Ob das jeweils herange- zogene Schriftwort den vorgetragenen Sach- verhalt tatsächlich zu bezeugen vermag, er- scheint in manchen Fällen zweifelhaft. So [illegible] wenn das verborgene Geheimnis der [illegible] Schrift mit Job 21, 10 erläutert wird (strom. 7, 94, 2). Manche Stellen erwecken den Ein- druck, als ob die Schriftkenntnis des Clemens einfach nur gelungene Formulierungen des H.buches in die eigene Argumentation ein- fließen läßt (vgl. strom. 4, 160, 3: Job 21, [illegible] Vor allem der Schöpfungslobpreis Job 38f hat in der Folgezeit Inhalt u. Stil der patristi- schen Schöpfungsdarstellungen beeinflußt. Clemens selbst bezieht sich protr. 1, [illegible] auf Job 38, 8/11. Protr. 10, 98, 2 polemisiert er gegen die toten Bildwerke der Künstler mit Job 10, 11.

[illegible] Kanonenpräsentationen die [illegible] Verweise [illegible] als [illegible] Tugend [illegible] Vorbild [illegible] Versuchungen [illegible] ... (Clavis PG 1521) [illegible] Sp. 795). Gleich- [illegible] Werk des [illegible] Hinweise [illegible] [illegible] wie [illegible] H.s bewährt u. [illegible] bevorzugt [illegible] Bestimmter [illegible] [illegible] Sp. 378f, stammte H. [illegible] Esaus, des Un- [illegible] dem Gesetz ge- [illegible] in Rom. comm. 2, 5 [PG 14, 888]; frg. [illegible] Das [illegible] als ein Gerechter er- [illegible] weil er im Leiden geduldig, [illegible] Versuchungen, tugendhaft [illegible] frei von Bösem war [illegible] in Rom. comm. [illegible] [PG 14, 899. 1107]; [illegible] comm. ser. 77 [GCS Orig. 11, 186]; in [illegible] frg. [illegible] in Ex. hom. 11, 3 [SC 321, [illegible] in Ps. 36, 25 [PG 17, 136]). Die [illegible] Tugendhaftigkeit H.s [illegible] Vorbild für jeden Christen. [illegible] ‚das Leben der Men- schen auf Erden eine Versuchung' (Job 7, 1: in Ex. hom. [illegible] [SC 321, 160]; in Cant. hom. [illegible] [GCS Orig. 8, [illegible]]; in Cant. comm. 3 [ebd. [illegible]]; in Mt. frg. 123 [ebd. 12, 1, 61]; in Mt. comm. ser. [illegible] [ebd. 11, 211]; orat. 2, 29, 2. 9. [illegible] In besonderer Weise ist H. Vorbild der Märtyrer (Job 31, 27f: exhort. mart. 33 [GCS Orig. 1, 28, 2f]) u. zum erstenmal auch für Christus. In Mt. comm. 8, 8 (ebd. 10, 200, [illegible]) nennt Origenes den dem Teufel überge- benen H. [illegible] Christi, der vom Vater für die Menschen dahingegeben wurde. Jesus wurde in der Wüste vom Teufel versucht, so wie H. versucht worden ist (in Mt. frg. 62 [ebd. 12, 1, 40]; vgl. in Lc. frg. [illegible] [ebd. 9, 264]; c. Cels. 6, 43). Im Gegensatz zu H. u. allen anderen Menschen ist allein Christus oh- ne Sünde, [illegible]

hohe Stellen, u. Trauernde erreichen das Heil', aber auch auf Jes. 10, 33 u. Hes. 21, 31. Ebenso wird man an das Magnifikat (Lc. 1, 46/55; vgl. o. Sp. 380) denken u. an Mt. 23, 12. Akzentverschiebungen sind in den einzelnen Aussprüchen durchaus zu bemerken bei aller Ähnlichkeit des Motivgrundes.

*c. Apologeten.* Bei den frühchristl. Apologeten beruft sich Justin auf Job 1, 6 bzw. 2, 1, um auf die vielen Namen hinzuweisen, unter denen der Teufel auftritt. Als ,Löwen, der wider ihn brüllt, nennt der Logos den Teufel, der von Moses Schlange genannt wird, bei Job u. Zacharias Teufel heißt u. von Jesus Satanas angeredet worden ist' (dial. 103, 5; vgl. auch 79, 4). Theophilus v. Ant. erinnert in seiner Beschreibung von Gottes Schöpfermacht (ad Autol. 1, 6f) an Job 9, 8f u. 34, 14. Es handelt sich dabei allerdings nicht um einen Beweisgang im strengen Sinn, sondern um umfassende Bibelkenntnis des Autors, die in diesen Abschnitten in seine Darstellung einfließt (G. Bardy: SC 20, $73_4$). Noch schwächer sind die Übereinstimmungen, die Biblia Patristica 1 (Paris 1975) 203 für Minucius Felix angeführt werden. Was im Octavius wiederum von der Zweckmäßigkeit der Schöpfung (17, 9), von der Armut des Menschen bei seiner Geburt (36, 5) oder der Schwäche des menschlichen Körpers u. der Notwendigkeit des Tugendkampfes (36, 8) ausgeführt wird, hängt mit Job 1, 21; 7, 1; 38, 10 nur insofern zusammen, als beide Schriften auf ähnlich lautende Fragen eingehen. Erwähnung verdient schließlich Melito v. Sardes, von dem Eus. h. e. 4, 26, 12/4 berichtet, er habe ,in seiner Schrift 'Auszüge aus Gesetz u. Propheten' ein Verzeichnis der anerkannten Schriften des AT' gegeben. Es handelt sich um das älteste Verzeichnis des atl. Kanons aus christl. Feder; es enthält nur die protokanonischen Bücher der hebr. Bibel, darunter H. In seiner Pascha-Homilie greift Melito Job 10, 8 u. 26, 7 auf (S. G. Hall, Melito of Sardis. On pascha and fragments [Oxford 1979] 562).

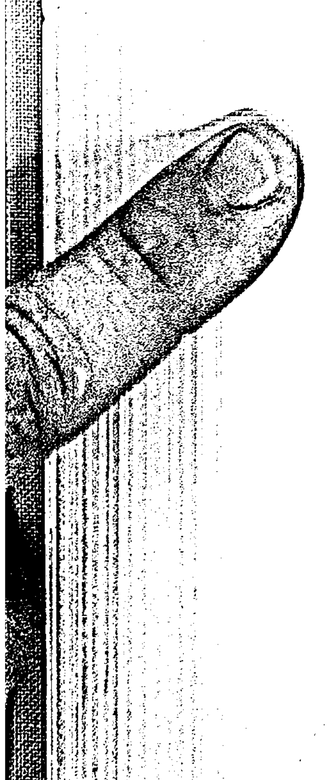


*d. Apokryphen.* Recht selten kommt H. im apokryphen Schrifttum zur Sprache. Eine Reminiszenz in der Asc. Jes. ist möglich, aber untypisch; ebd. 4, 18 erinnert die Wendung, daß die Gottlosen vom Feuer verzehrt werden, an Job 10, 19: ,So wäre ich, wie nie gewesen'. Deutlicher klingt Job 38, 10f an, wenn Ep. Apostol. 3 (14) (Hennecke/Schneem. $1^4$, 128) von Christus, zur Rechten des Vaters, gesagt wird: ,Der durch sein Wort den Himmeln gebot u. die Erde u., was auf ihr ist, erbaute u. das Meer begrenzte, daß es nicht seine Grenze überschreite'. Das Schöpfungskapitel gehört insgesamt zu den am häufigsten rezipierten Partien des Buches. Es hat mit der poetischen Kraft seiner Sprache das frühchristl. Reden über die Schöpfung intensiv angeregt (vgl. u. Sp. 385). – Über die H.gestalt selbst handelt erst die Visio Pauli. Ebd. 27 (Hennecke/Schneem. $2^3$, 552) führt der Engel Paulus zu dem Fluß von Wein. Paulus berichtet: Ich ,sah dort Abraham, Isaak u. Jakob, Lot u. H. u. andere Heilige; u. sie grüßten mich'. Wenig später (49 [564]) trifft Paulus wiederum H., begleitet von einem Hymnen singenden Engel. Als H. herangetreten ist, begrüßt er Paulus u. spricht: ,Bruder Paulus, du hast großes Lob bei Gott u. den Menschen. Ich aber bin H., der ich eine Zeit von 30 Jahren infolge des Serums des Schlages viel gelitten habe. Und anfangs waren die Wunden, die aus meinem Körper hervorkamen, wie Weizenkörner, die Würmer aber, welche herabfielen, hatten eine Länge von vier Fingern. Und der Teufel erschien mir zum dritten Male u. sagte zu mir: Sag ein Wort gegen den Herrn u. stirb (vgl. Job 2, 9f)! Ich sagte zu ihm: Wenn es so der Wille Gottes ist, daß ich in dem Schlage die ganze Zeit meines Lebens bleibe, bis ich sterbe, werde ich nicht aufhören, den Herrn Gott zu preisen u. werde mehr Lohn empfangen. Ich weiß nämlich, daß die Mühsale dieser Welt nichts sind gegen die Erquickung, die später ist'. Die hier gebotene Selbstdarstellung H.s schöpft neben der Hl. Schrift u. anderen schriftlichen Quellen aus der weiterlaufenden mündlichen Tradierung des H.stoffes (vgl. Stevenson aO. [o. Sp. 375] 77f). Dasselbe gilt für die syr. Version der Apc. Paul. 48, in der nicht die Freunde, sondern die Söhne H.s zu seinen Tröstern u. Versuchern werden (G. Ricciotti, Apocalypsis Pauli syriace: Orientalia 2 [1933] 142/5; Müller, Freunde $24_{47}$). Die Selbstcharakterisierung (geduldiges Ausharren im Leid in der Hoffnung auf zukünftigen Lohn) entspricht der häufig angeführten Beispielhaftigkeit H.s in anderen frühchristl. Schriften. Die Begegnung mit Paulus trägt keinen besonderen Akzent (vgl. E. Dassmann, Paulus in der ,Visio sancti Pauli': Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 126), zeigt aber, daß H. mit großer Selbstverständlichkeit in die Prozession atl. Gerechter einbezogen wird. –

Ein Eingehen auf die gnostische Literatur erübrigt sich; in ihr spielt H. kaum eine Rolle (zu Basilides s. unten).

*e. Alexandriner. 1. Clemens v. Alex.* Clemens hat H. häufiger erwähnt, weil er ihm neben anderen als Prototyp des in stoischer *Geduld u. Standhaftigkeit ausdauernden christl. Gnostikers erscheinen mußte (strom. 4, 19, 2; vgl. W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. = TU 57 [1952] $537_4$; M. Spanneut: o. Bd. 9, 269/71). Job 42, 2f. 6 bestätigt Clemens, daß die Seele nicht vom Himmel auf die Erde zum Schlechteren gesandt wird, sondern dazu bestimmt ist, für die Erde den Himmel einzutauschen (strom. 4, 167, 4/168, 1). Zur Vorbildhaftigkeit H.s gehört seine *Demut, die ihn trotz seines Sieges über die Versucher seine Sündhaftigkeit bekennen läßt. Nicht die Geburt selbst ist verflucht, aber die Sünden sind es, die sofort nach der Geburt beginnen (ebd. 3, 100, 4; 4, 106, 3). Zugleich muß sich Clemens gegen *Basilides wenden, der sich ebenfalls auf Job 14, 4 beruft, dabei aber von einer vorgeburtlichen Sünde der Seele in einem früheren Leben ausgeht (strom. 4, 83, 1f). Hier u. an anderen Stellen geht es Clemens nicht um Auslegung. H.worte werden, ohne als solche gekennzeichnet zu sein, als Testimonien aus der Hl. Schrift angewandt; so wenn Clemens sich gegen die *Geschwätzigkeit wendet (strom. 1, 48, 4; 6, 65, 2: Job 11, 2f), wenn er die Hadespredigt Christi belegen (strom. 6, 45, 1: Job 28, 22), das Gericht Gottes charakterisieren (strom. 4, 170, 1: Job 34, 12; 35, 13f; 36, 10. 12) oder seine eigene Schreibweise in den ‚Teppichen' mit Job 5, 25 kennzeichnen will (strom. 4, 6, 1). Ob das jeweils herangezogene Schriftwort den vorgetragenen Sachverhalt tatsächlich zu bezeugen vermag, erscheint in manchen Fällen zweifelhaft. So zB. wenn das verborgene Geheimnis der Hl. Schrift mit Job 21, 10 erläutert wird (strom. 7, 94, 2). Manche Stellen erwecken den Eindruck, als ob die Schriftkenntnis des Clemens einfach nur gelungene Formulierungen des H.buches in die eigene Argumentation einfließen läßt (vgl. strom. 4, 160, 3: Job 21, 17). Vor allem der Schöpfungslobpreis Job 38f hat in der Folgezeit Inhalt u. Stil der patristischen Schöpfungsdarstellungen befruchtet. Clemens selbst bezieht sich protr. 1, 5, 1 auf Job 38, 8/11. Protr. 10, 98, 2 polemisiert er gegen die toten Bildwerke der Künstler mit Job 10, 11.

*2. Origenes.* Von seinen 22 Homilien zu Job, die *Hilarius ins Lateinische übersetzt haben soll, ist im Werk des Bischofs von Poitiers direkt nichts erhalten (vgl. u. Sp. 406). Die PG 12, 1032/49 u. 17, 57/105 sowie J. B. Pitra, Analecta sacra 2 (Tusculum 1884) 361/94 abgedruckten Fragmente aus Katenen enthalten nicht nur zweifelsfrei origenisches Gut (Clavis PG 1424). Die PG 17, 371/522 unter dem Namen des Origenes überlieferte Auslegung von Job 1/3 (Clavis PG 1521) stammt sicher nicht von ihm, sondern von einem den Arianern nahestehenden Theologen des späten 4. Jh. (s. u. Sp. 395). Gleichwohl finden sich im authentischen Werk des Alexandriners genügend Hinweise (Kannengiesser 1220: ‚plus de trois cents citations'), die ein sicheres Urteil darüber zulassen, wie Origenes Person u. Leben H.s bewertet u. welche Partien des H.buches er bevorzugt herangezogen hat. Bestimmter frühjüd. Auslegung folgend (vgl. o. Sp. 373f), stammte H. für Origenes aus dem Samen Esaus, des Ungerechten, der vor Moses u. dem Gesetz gelebt hat (in Rom. comm. 3, 6 [PG 14, 938]; frg. in Rom. 3, 19f [144 Scherer]). Das vereitelte nicht, daß er vor Gott als ein Gerechter erwiesen wurde, weil er im Leiden geduldig, standhaft in den Versuchungen, tugendhaft in allen seinen Taten u. frei von Bösem war (in Rom. comm. 2, 12; 7, 4 [PG 14, 899. 1107]; in Mt. comm. ser. 77 [GCS Orig. 11, 186]; in Lc. frg. 222 [ebd. 9, 323]; in Ex. hom. 11, 3 [SC 321, 332]; exc. in Ps. 36, 25 [PG 17, 136]). Die breit ausgemalte Tugendhaftigkeit H.s macht ihn zum Vorbild für jeden Christen. Wie H.s Leben ist auch ‚das Leben der Menschen auf Erden eine Versuchung' (Job 7, 1: in Ex. hom. 5, 3 [SC 321, 160]; in Cant. hom. 2, 3 [GCS Orig. 8, 46]; in Cant. comm. 3 [ebd. 172]; in Mt. frg. 123 [ebd. 12, 1, 64]; in Mt. comm. ser. 93 [ebd. 11, 211]; orat. 2, 29, 2. 9. 17). In besonderer Weise ist H. Vorbild der Märtyrer (Job 31, 27f: exhort. mart. 33 [GCS Orig. 1, 29, 2f]) u. zum erstenmal auch für Christus. In Mt. comm. 8, 8 (ebd. 10, 200, 29f) nennt Origenes den dem Teufel übergebenen H. παράδειγμα Christi, der vom Vater für die Menschen dahingegeben wurde. Jesus wurde in der Wüste vom Teufel versucht, so wie H. versucht worden ist (in Mt. frg. 62 [ebd. 12, 1, 40]; vgl. in Lc. frg. 95 [ebd. 9, 264]; c. Cels. 6, 43). Im Gegensatz zu H. u. allen anderen Menschen ist allein Christus ohne Sünde, den der Vater für uns zur Sünde



gemacht hat (in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 222]). Job 14, 4f, wo H. die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen bekennt, ist auch für Origenes das am häufigsten zitierte Wort aus dem H.buch (in Lev. hom. 12, 4 [SC 287, 178]; in Num. hom. 3, 2; 25, 6 [GCS Orig. 7, 15. 242]; in Jos. hom. 21, 2 [ebd. 431]; in Jes. hom. 3, 2 [ebd. 8, 255]; in Jer. hom. 5, 14 [SC 232, 318]; in Lc. hom. 2; 14 [GCS Orig. 9, 12. 85. 88]; in Mt. comm. 15, 23 [ebd. 10, 417]; in Joh. comm. 20, 36, 335 [ebd. 4, 376f]; in Rom. comm. 5, 1. 5. 9; 7, 18 [PG 14, 1012. 1030. 1043f. 1047. 1150]; princ. 4, 4, 4 [794 Görgemanns/Karpp]). Den Grund für die Versuchungen sieht Origenes entsprechend der allgemeinen H.exegese in der Prüfung u. Erprobung des Menschen (in Lc. hom. 26 [GCS Orig. 9, 155]; orat. 2, 29, 17; philoc. 27, 9 [SC 226, 300]; in Ex. hom. 8, 6 [SC 321, 274]; in Gen. hom. 1, 10 [GCS Orig. 6, 12]; in Lc. frg. 101 [ebd. 9, 268]). Darum braucht niemand den Tag seiner Geburt zu verfluchen (in Num. hom. 20, 2 [ebd. 7, 189]; in Jud. hom. 1, 3 [ebd. 469]); denn dem Satan wird keine Macht über die Seele gegeben (in Num. hom. 13, 7 [ebd. 117]), es sei denn, ein Mensch verzweifelt wie Judas (in Joh. comm. 32, 24, 317 [ebd. 4, 469]; in Mt. comm. ser. 117 [ebd. 11, 245]). Über die gängige Interpretation des Leids als Versuchung oder Strafe hinaus, die häufig an Job 5, 18 anknüpft (vgl. in Ex. hom. 7, 2 [SC 321, 212]; in Jer. hom. 1, 16; 16, 6 [SC 232, 234; 238, 148]; in Mt. comm. 15, 11 [GCS Orig. 10, 379]; in Rom. comm. 6, 5 [PG 14, 1065]; c. Cels. 2, 24), versucht Origenes jedoch, tiefer in das Theodizeeproblem einzudringen. Besondere Beachtung schenkt er in diesem Zusammenhang der Natur u. Funktion Satans (princ. 3, 2, 6f; 1, 5, 5 [582/4. 213 G./K.]; c. Cels. 6, 43; in Ps. 37 hom. 1, 6 [PG 12, 1379]; pasch. 35 [222 Guéraud/Nautin]), der Schlange des Paradieses (in Hes. hom. 1, 3 [GCS Orig. 8, 326]) u. dem *Drachen (princ. 2, 8, 3; 4, 1, 5 [391. 625 G./K.]; in Hes. hom. 13, 2 [GCS Orig. 8, 446]; in Rom. comm. 5, 10 [PG 14, 1051]; in Mt. comm. 13, 4 [GCS Orig. 10, 189]) sowie den zwischen ihnen bestehenden Beziehungen, die ihn zusammen mit seinen Ausführungen über Engel (ebd. 15, 27 [429]) u. Gestirne (princ. 1, 7, 2f [237/9 G./K.]; in Joh. comm. 1, 35, 257 [GCS Orig. 4, 45]; in Rom. comm. 3, 6 [PG 14, 490]) auch in schöpfungstheologische u. soteriologische Fragen führen. Princ. 3, 2, 1 (564 G./K.) charakterisiert er das Buch H.: ,Wovon anders handelt es als vom Teufel, welcher bittet, daß ihm Macht gegeben werde über alles, was H. besitzt ... In diesem Buch hat uns Gott durch seine Antworten viel Belehrung gegeben über die Macht dieses Drachens, der uns feindlich gegenübersteht'. Große Mühe hat Origenes sich mit der Auslegung von Job 40, 19 LXX gegeben, daß der Anfang der Schöpfung gemacht worden sei: ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Die Beziehungen zwischen der Natur der Engel u. der der Menschen, Fragen im Zusammenhang mit der Präexistenz der Seele sowie hinsichtlich der Bedingungen leiblicher Daseinsweise werden im Kontext dieser Stelle erörtert (in Joh. comm. 1, 17, 95/8 [GCS Orig. 4, 21; vgl. C. Blanc: SC 120, 110f$_2$]; 20, 22, 182. 26, 235 [355. 363]; orat. 2, 26, 5). – Neben diesen in größere theologische Zusammenhänge eingefügten Stellen steht eine Fülle von Auslegungen u. Anwendungen einzelner Verse oder Wendungen aus dem H.buch. Vergleichsweise gering ist dabei die Verwertung der Gottesrede Job 38f. Hier wird das *Einhorn auf Christus gedeutet (Job 39, 9: in Num. hom. 16, 6 [GCS Orig. 7, 144]); der *Hirsch dient als Hinweis auf die Geheimnisse der Schöpfung (Job 39, 1/4: in Cant. comm. 3 [ebd. 8, 207]; vgl. ebd. [212]); Job 38, 10f bezeugt die Macht (in Mt. frg. 163 [ebd. 12, 1, 80]), Job 38, 36 die Weisheit des Schöpfers (in Num. hom. 18, 3 [ebd. 7, 170]). Die Job 19, 25f LXX anklingende Hoffnung auf Auferstehung wird von Origenes wenig genutzt (vgl. in Mt. comm. 17, 29 [ebd. 10, 668]); klarer scheint ihm Job 42, 10/3 die Auferstehung zu bezeugen (frg. in Job: Pitra aO. 388f; vgl. H. Crouzel, Les prophéties de la résurrection selon Origène: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 980/2). Zahlreiche Hinweise findet Origenes dagegen wie in allen Schriften der Bibel so auch im H.buch auf den Reichtum der Schrift sowie ihre richtige oder falsche Auslegung (orat. 1, 10, 1; princ. 2, 6, 7 [371 G./K.]; in Mt. comm. 12, 2 [GCS Orig. 10, 71]; in Mt. frg. 341 [ebd. 12, 147]; in Cant. Schol. 6 [PG 17, 275]). Als einziger Exeget der patristischen Frühzeit gibt er sich Rechenschaft über die Zuverlässigkeit des Textes in dessen verschiedenen Übersetzungen (in Jer. hom. 8, 1 [SC 232, 352/4]; ep. 1, 6 [SC 302, 528/30]).

*f. Nordafrikaner. 1. Tertullian.* Er benutzt H.stellen vornehmlich in zweierlei Richtung: Pat. 14 zB. preist er H. als Vorbild der Ge-

duld, in Adv. Marcionem verteidigt er dagegen die Einheit Gottes, die nicht in einen das Gute gewährenden u. einen das Böse verhängenden Teil aufgespalten werden darf. Es ist derselbe Gott, der schlägt u. heilt, Leiden schickt u. Frieden stiftet (3, 24, 1; 4, 26, 5 [CCL 1, 542. 615]). Wie schon im Zusammenhang mit den Jünglingen im Feuerofen weist Tertullian mit H. darauf hin, daß Gottes Hilfe nicht vordergründig erhofft werden darf. Gott verhindert nicht jeden Schmerz durch sofort herbeigesandte Hilfe, aber er stärkt die Bedrückten durch die Vermehrung der Tugend u. das Wissen, für Gott zu leiden (orat. 29, 1 [ebd. 274]). In De fuga geht es Tertullian um den Nachweis, daß die Verfolgungen nicht von Gott kommen, sondern aus der Bosheit des Teufels. Gott benutzt die Bosheit des Teufels u. ihr Werk, die Verfolgungen, um den Glauben zu prüfen u. durch die Gläubigen, die die Verfolgungen siegreich bestehen, den Teufel selbst zu besiegen (2, 1/3 [CCL 2, 1136f]).

*2. Cyprian.* Er kommt verhältnismäßig selten, dann aber um so ausführlicher auf H. zu sprechen; seine Schriften sind weit weniger als die der Alexandriner mit biblischen Anklängen durchzogen, dafür argumentiert Cyprian mit biblischen Beispielen, indem er mehrere Stellen oder biblische Personen zusammenstellt. Auf H. folgt mehrmals Tobias (vgl. mort. 10 [CCL 3A, 21]; pat. 18 [ebd. 129]; testim. 3, 1 [CCL 3, 81]). Neben der schon vor Cyprian beginnenden u. über ihn hinaus weiterwirkenden Verwendung H.s im Rahmen von Hes. 14, 14 im Zusammenhang mit den Bußstreitigkeiten über die Wiederaufnahme der lapsi (laps. 19 [CSEL 3, 1, 251f]; Fort. 4 [CCL 3, 191]; vgl. J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristl. Kunst [1955] 71/7; Dassmann, Sündenvergebung 69/71; ders., Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1169) preist Cyprian H. im traditionellen Sinn als Vorbild der Geduld u. des Gottvertrauens (pat. 18 [CCL 3A, 128f]), lobt seine Standhaftigkeit in der Versuchung (mort. 10 [ebd. 21]) u. seine wahre Vaterliebe (eleem. 18 [ebd. 66f]). Die Macht des Teufels erklärt Cyprian ähnlich wie sein Vorgänger ‚entweder zur Strafe, wenn wir sündigen, oder zur Verherrlichung, wenn wir uns bewähren' (domin. orat. 26 [ebd. 106]; vgl. Dassmann, Sündenvergebung 278). Dieselben Vorzüge H.s erwähnt Cyprians Diakon Pontius, indem er wohl auf Cyprianpredigten zurückgreift (vit. Cypr. 3 [CSEL 3, 3, XCIV]; vgl. P. Corssen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian: ZNW 18 [1917/18] 124/7). Auch in der Testimoniensammlung werden die gängigen H.stellen über die Sündhaftigkeit der Menschen (Job 14, 4f), die Barmherzigkeit Gottes (29, 12/6) u. die Ergebung H.s verwertet (vgl. Cypr. testim. 3, 1. 6. 14. 54. 80. 114).

*g. Sonstige.* Gelegentlich verwerten ps-cyprianische Schriften das H.buch. Einen um seine tote Tochter trauernden Vater ermahnt ein unbekannter Bischof, an der Auferstehungshoffnung nicht zu zweifeln (ep. 4 [CSEL 3, 3, 275]). Nach dem Sieg über den Teufel verdiente H., schon vor dem Tag des Gerichtes carissimus Dei genannt zu werden (mont. 5 [ebd. 109]). Singul. cler. 28 (ebd. 205) werden Kleriker ermahnt, ihre Augen zu hüten wie H., der sich durch das plötzliche Auftauchen seiner Frau nicht verwirren ließ. Auch der Vergleich H.s mit den Märtyrern, denen fürbittende u. sündenvergebende Kraft zuerkannt wird, fehlt nicht. Der Wortlaut bezeugt an dieser Stelle die LXX-Fassung von Job 42, 17 (vgl. Iud. incred. 10 [CSEL 3, 3, 132]; Schaller 402). H. wird ebenfalls in die Libera-Bitten der Commendatio animae eingefügt (Kaufmann, Arch.$^3$ 320), die auf die ps-cyprianischen Gebete u. noch ältere Vorbilder zurückgehen dürften (K. Michel, Gebet u. Bild in frühchristl. Zeit [1902] 15/8). Allerdings ist H. in den ps-cyprianischen Gebeten nicht bezeugt, wohl dagegen in Paradigmenreihen, die zu Testimonienzwecken oder in gebethafter Form in den Väterschriften vorkommen (Dassmann, Sündenvergebung 68/71). – Daß H. in den frühen Kirchenordnungen keine besondere Rolle spielt, verwundert nicht. Lediglich in der Didaskalie (2, 18, 4; 5, 9, 3 [Funk, Const. 1, 66. 262]) wird der am stärksten rezipierte Vers Job 14, 4f über die allgemeine Sündhaftigkeit zitiert. Der bei Funk, Const. 1, 222 notierte Rückgriff auf Job 22, 7 in Didasc. apost. 4, 4, 1 ergibt sich nur, wenn man den griech. Paralleltext der Constitutiones Apostolorum heranzieht. – Erstaunlicherweise kommt H., abgesehen von der o. Sp. 389f erwähnten Vita Cypriani, auch in der frühen Märtyrerliteratur nicht vor. – Erwähnung verdient noch Methodius, der wiederholt auf das H.buch zurückgreift, um seine Argumentation biblisch zu untermauern. Res. 1, 12/5 (GCS Method. 235) dient Job 3, 3 mit anderen biblischen Zeugnissen dem Nachweis, daß alle Propheten u. Apostel wie

mit einem Mund den Leib eine Beschwernis u. ein Unglück nennen; von der Fäulnis des Leibes spricht Methodius auch res. 1, 56, 7. 62, 4 (316. 327). Conv. 2, 2 (GCS Method. 17) beweist er mit Job 10, 8 u. 38, 14 in Verbindung mit Jer. 1, 5 die Legitimität der Kinderzeugung. Arbitr. 2, 3 (GCS Method. 149) benutzt er Gottes Befehl an die Wasser, ihre Grenzen nicht zu überschreiten, als Beweis für die Wirksamkeit des göttlichen Wortes. Sanguis. 4, 1 (ebd. 480f) verwertet Methodius im Rahmen einer stark allegorisierenden moralischen Auslegung von Wassern u. Meerestieren Job 41, 17. 19 u. 25. Das traditionelle H.thema der Geduld in der Anfechtung greift Methodius cib. 5, 3. 5 (GCS Method. 432) auf.

*h. Zusammenfassung.* Ein Rückblick auf die H.rezeption in der frühpatristischen Zeit ergibt ein Überwiegen der moralisch-existentiellen Anwendung. H. ist Vorbild der Geduld im Leiden u. in der Versuchung. In standhaftem Kampf ringt er Satan nieder (Poliakoff). Die Fragen nach dem Sinn des Leidens u. dem Zweck der Versuchungen werden zwar nicht gänzlich ausgeklammert, aber auch nicht zur Vertiefung des Theodizeeproblems ausgeweitet. Entsprechend liefert die Rahmenhandlung des H.buchs die meisten Anknüpfungspunkte. Die übrigen Kap. der H.dichtung werden entsprechend der biblischen Belesenheit des jeweiligen Autors in die eigene Argumentation einbezogen. Gleichsam leitmotivisch allgegenwärtig ist Job 14, 4f; wenig Resonanz hat dagegen das Auferstehungsmotiv gefunden. Eine Exegese, die über eine moralische oder rhetorische Anwendung hinausginge, findet, von Origenes abgesehen, noch nicht statt.

*III. Großpatristik. a. Katenen.* Die griech.-christl. H.erklärung war lange nur in Fragmenten zugänglich, die in einer in zwei Fassungen vorliegenden H.katene überliefert worden sind (Clavis PG C 50f). Die in zahlreichen Hss. erhaltene Katene ist überwiegend aus H.kommentaren kompiliert, übernimmt aber auch Partien aus Homilien u. anderen Schriften. Eine kritische Edition der ältesten Fassung steht noch aus (vgl. D. Hagedorn X/XVI; U. u. D. Hagedorn XI). Im Druck liegt vor eine byz. Bearbeitung des zweiten Typs, die wahrscheinlich der um 1100 verstorbene Metropolit Nicetas v. Heraclea angefertigt hat (P. Junius [Young], Catena Graecorum Patrum in beatum Iob, collectore Niceta Heraclea metropolita ex duobus mss. bibliothecae Bodleianae codicibus graece nunc primum in lucem edita et latine versa [London 1637]; Neudruck des griech. Textes Venedig 1792). Was die Patrologia Graeca aufgenommen hat, sind Exzerpte aus dieser Sammlung, nunmehr nach Autoren geordnet (PG 27, 1344/8: Athanasius; PG 39, 1119/54: Didymus; PG 64, 505/56: Joh. Chrysostomus; PG 93, 13/470: Olympiodor). Allerdings sind bereits bei Young u. noch verstärkt in PG zahlreiche Partien falschen Autoren zugewiesen worden (U. u. D. Hagedorn XII; R. Devreesse, Art. Chaînes exégétiques grecques, Job: DictB Suppl. 1 [1928] 1144). Weiteres umfangreiches Material in der Nicetas-Katene stammt von Polychronius, dem Bruder des Theodor v. Mops. (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 322). Eine von U. Bertini, La catena greca in Giobbe: Biblica 4 (1923) 129/42 angenommene 3. Katenenfassung, die eine Vor- oder Mischform der beiden oben erwähnten darstellen soll, ist wenig wahrscheinlich (D. Hagedorn XIVf).

*b. Kommentare, Traktate u. Homilien. 1. Osten.* Neben der Sekundärüberlieferung in Katenenform ist die H.exegese der östl. Kirche in mehreren speziellen Kommentaren u. anderen allgemeinen Schriften enthalten.

*a. Arianer Julian.* Als erster ist zu nennen der Kommentar des Arianers Julian (PTS 14, 1/316 D. Hagedorn; Clavis PG 2075). Das Werk, das zT. im Paris. gr. 269 u. vollständig nur im Paris. gr. 454 u. in zwei unzuverlässigen Apographa erhalten ist, stammt weder von Origenes (Paris. gr. 454) noch von dem aphthartodoketischen Bischof Julian v. Halikarnass (so P. Ferhat: OrChrNS 1 [1911] 26/9), sondern von einem unbekannten Autor gleichen Namens wahrscheinlich aus der Zeit 357/65 (Begründung: D. Hagedorn XXIII/LVII). Bemerkenswert ist die inhaltliche u. stilistische Nähe zur Redaktion der Apost. Konstitutionen (vgl. u. Sp. 417) u. zur Langfassung der PsIgnatianen, die eine Identifizierung des Kommentators mit dem Kompilator der vorgenannten Schriften nahelegt (Belege: D. Hagedorn XLI/LVII). Der Kommentar behandelt das ganze H.buch in gleichmäßiger Ausführlichkeit. Der Verfasser der H.-Katene hat ihn vergleichsweise wenig benutzt, obwohl er ihm vollständig vorgelegen haben dürfte (das erste Exzerpt bezieht sich auf Job 1, 4, das letzte auf 42, 17; vgl. U. u. D. Hagedorn XII). Da Julians Kommentar im griech. Raum der zeitlich erste ist, hätte er nur von früheren H.erklärungen außerhalb

der Kommentarliteratur profitieren können. Auf Abhängigkeit schließen lassende Übereinstimmungen mit älteren Katenen-Frg. sind jedoch nicht nachgewiesen worden (D. Hagedorn LVIII). Julian selbst nennt nur eine von seiner Interpretation der Frau des H. abweichende Erklärung des Lukian v. Ant. (gest. um 312), die er παρ' ἁγίων ἀνδρῶν gehört hat (in Job 2, 10 [PTS 14, 30, 21]; Clavis PG 1722; vgl. D. Hagedorn LVIIIf), sowie mehrfach anderslautende Auslegungen von Exegeten, die er οἱ Σύροι (Belege: ebd. LIX) oder noch unbestimmter ἕτεροι δέ (ebd. LXIII) nennt. Von besonderer Bedeutung sind Julians Ausführungen gegen *Astrologie u. Fatalismus, in denen auch nichtchristliche Quellen, bes. Carneades, verwendet worden sind (vgl. D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque [Louvain 1945] 533/7; H. O. Schröder, Art. Fatum [Heimarmene]: o. Bd. 7, 598f; A. Dihle, Philosophische Lehren von Schicksal u. Freiheit in der frühchristl. Theologie: JbAC 30 [1987] $26_{56}$). Für weitere philosophische u. naturkundliche Ausführungen hat Julian auf Passagen zurückgegriffen, die sich bei Ps-Plutarch finden (Vergleich: D. Hagedorn LXIV). Die arianische Position des Kommentators wird deutlich in Erklärungen zu Stellen wie Job 37, 22f (in bezug auf Gott den Vater gilt: οὔτε οὖν ὁμοούσιόν τι ἐξ αὐτοῦ οὔτε ὁμοιούσιον [PTS 14, 246, 6]) oder 38, 28f (ebd. 270f); vgl. R. Draguet, Un commentaire grec arien sur Job: RevHistEccl 20 (1924) 54/65; D. Hagedorn LIII/LV.

*β. Didymus der Blinde.* Der ebenfalls dem 4. Jh. zugehörige Kommentar **Didymus' des Blinden (Clavis PG 2553) ist mit nur wenigen Lücken in einem Papyruscodex enthalten, der iJ. 1941 bei Tura gefunden wurde (vgl. M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 17. 74). Ausgabe: PapTextAbh 1/3. 33, 1 Henrichs/U. u. D. Hagedorn/Koenen; vgl. D. u. U. Hagedorn, Kritisches zum H.kommentar Didymos' des Blinden: ZsPapEpigr 67 (1987) 59/78. Der Kommentar ,erstreckte sich anscheinend niemals über das ganze Buch H., sondern beendete die Erklärungen in der Gegend von Hiob 16, 8; man müßte sonst annehmen, daß der Kommentar schon in der Antike nicht mehr vollständig verbreitet worden ist' (U. u. D. Hagedorn XIII). Vgl. auch dies., Zur Katenenüberlieferung des H.kommentars von Didymus dem Blinden: BullAmerSocPapyr 22 (1985) 55/78. Didymus bemüht sich um eine Interpretation jeder Einzelstelle; er stellt sie in den Zusammenhang des gesamten H.buches u. vergleicht sie mit zahlreichen ähnlich lautenden Sätzen der Hl. Schrift (vgl. in Job 14, 20b [PapTextAbh 33, 1, 158]). Zugleich ruht die Erklärung auf einem festen philosophisch-theologischen System, für das sie ihrerseits weitere Bausteine liefert. In diesem Rahmen wird die Theodizeefrage zu beantworten versucht. Didymus geht von einer vorgeburtlichen Sünde der Seele aus. Die Adamssünde führte zur Verbannung der Seele in den Leib, mit dem der Mensch der Erbsünde unterworfen ist. Da der Mensch jedoch entsprechend den vorgeburtlichen Verfehlungen der Seele den Leib erhält, den er verdient, ist er selbst für seinen irdischen Zustand verantwortlich, ,Freiheit u. Verantwortlichkeit des Menschen sind so mit der Lehre der Erbsünde vereint' (L. Koenen: PapTextAbh 33, 1, 12; vgl. R. Merkelbach, Zum H.kommentar des Didymos: ZsPapEpigr 3 [1968] 191). H., der ohne vorgeburtliche Schuld ist, wird mit anderen Vorbildern als Athlet zum Wettkampf in die Welt gesandt (Stellen: Koenen aO. 13). Leiden hat entsprechend zwei Ursachen, den präexistentiellen Sündenfall u. den Heilsplan Gottes, u. zwei Ziele, bei den einen Strafe für die Sünden, bei anderen (H.) Vorbild der Standhaftigkeit u. Kampf gegen Satan (Marchal 121/9). Die häufige Zurückweisung der von den Freunden H.s vorgetragenen Leidinterpretation als Strafe könnte mit Didymus' eigener Lebenssituation (Blindheit) zusammenhängen. Auch Job 14, 4f erklärt er auf zweifache Weise: ,Es ist der soeben Geborene, der in der Erbfolge Adams die Sünde hat, es ist (zum anderen) derjenige, der beginnt, mit seinem Verstand die Dinge zu beurteilen, wenn er (neben seinem Leib) auch seinen Menschenverstand zur Reife bringt' (in Job 14, 4/5b [PapTextAbh 33, 1, 130]). Ohne sie direkt zu nennen, findet sich bei Didymus als Konsequenz seiner Auffassung von Sünde u. Strafe die origeneische Lehre von der *Apokatastasis (Koenen aO. 14f). In diesen Zusammenhang gehört die Lehre von der Auferstehung des Leibes, der als χιτών, ὄχημα, ὀργανικὸν σῶμα oder σκήνωμα der Seele dient, die ihrerseits entsprechend ihrer Präexistenz zur Auferstehung berufen ist (in Job 14, 15ab [152]; vgl. Koenen aO. 15; *Gewand [der Seele]). In der Schöpfungslehre verwirft Didymus jeden Schicksalsglauben; alles ist der

Vorsehung Gottes unterworfen (Stellen: Koenen aO. 16; vgl. Dihle aO. $26_{55}$). In der Trinitätslehre benutzt Didymus Job 12, 13 u. 16, um auf die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater hinzuweisen (in Job 12, 13. 16 [58. 64]).

*γ. Anonymus in Job.* Nur lateinisch erhalten ist der angeblich ursprünglich griechisch geschriebene, weitschweifige Kommentar eines Anonymus (PG 17, 371/522; Clavis PG 1521), den Hss. u. ältere Drucke fälschlich Origenes u. seinem Übersetzer Hilarius zuweisen (PG 17, $371_{1f}$). Er umfaßt nur die beiden ersten Kap. vollständig u. wenige Verse aus Kap. 3 (Ziegler, Iob 26). Bereits Erasmus hatte den arianischen Gotenbischof Maximinus als Verfasser vermutet (D. Huet: PG 17, 1274). M. Meslin, Les Ariens d'occident 335–430 (Paris 1967) 201/66 bestätigt diese Auffassung, allerdings mit unzureichender Beweisführung, so daß die Zuweisung ungewiß bleibt (P. Nautin: RevHistRel 177 [1970] 81f; M. Simonetti: A. De Berardino [Hrsg.], Patrologia 3 [Torino 1978] 93). Sicher ist, daß der Kommentar von einem arianisch beeinflußten Autor vom Ende des 4. Jh. stammen muß (Ziegler, Iob 26; Simonetti aO. 95). Auf welchem griech. bzw. lat. Bibeltext der Kommentar fußt, ist weiterhin strittig (Ziegler, Iob 26/8; D. Hagedorn LXXIV $f_9$). Der mitüberlieferte Prologus interpretis (PG 17, 371f) behauptet eindeutig, daß es sich bei dem vorliegenden Werk um eine Übersetzung aus dem Griechischen handelt, doch gilt das Lateinische weithin als Originalsprache (Meslin aO. 216; Nautin aO. 81; Simonetti aO. 95; anders D. Hagedorn LXXIV $f_9$). Der Kommentar zeichnet das übliche H.bild: constantia atque tolerantia vehementium dolorum (PsOrig. in Job 1 [PG 17, 373. 376]). Moses hat das Buch in Ägypten geschrieben pro consolatione ... filiis Israel (ebd. [375]); von Ägypten aus ist das Buch H. unter den Völkern verbreitet worden (ebd. [373]). Die Auffassung des Kommentators über die Herkunft H.s entspricht auffallend den geographischen Angaben, wie sie in der Peregrinatio der Egeria vorausgesetzt werden (in Job 1 [PG 17, 375/8]; vgl. u. Sp. 433f). Hingewiesen sei auf die Bemerkungen über die liturgische Verwendung des H.buches (in Job 1 [PG 17, 374f]; vgl. u. Sp. 435).

*δ. Joh. Chrysostomus.* Sein H.kommentar (Clavis PG 4443; H. Sorlin, Un commentaire grec inédit sur le livre de Job, attribué à St. Jean Chrysostome, Diss. Univ. de Lyon II [1975]) umfaßt zwar das ganze Buch H., ‚ist aber gleichwohl der kürzeste von allen; von anfangs sehr ausführlichen Erörterungen geht er bald zu kürzeren Erklärungen u. schließlich zu summarischen Paraphrasen u. in den Bibeltext eingesprengten Scholien über' (U. u. D. Hagedorn XIII). Bis zur Vollendung der kritischen Ausgabe (SC 346; Bd. 2 in Vorb.; eine weitere Edition wird von U. u. D. Hagedorn für PTS vorbereitet) wird man auch auf Auszüge (PG 64, 503/6) u. die Nicetas-Katene (ebd. 505/656) zurückgreifen müssen, wobei allerdings die zahlreichen, aus anderen Chrysostomusschriften stammenden Exzerpte (vgl. S. Haidacher, Chrysostomus-Fragmente zum Buche Job: ΧΡΥCOCTOΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte 407–1907 [Roma 1908] 217/25) auszuscheiden sind u. die Authentizität anderer Stücke erst nachzuweisen ist (M. Kertsch, Das Katenenfragment des Nicetas zu Ijob 1, 21 u. seine Dublette bei Chrysostomus. ‚Ad eos qui magni aestumant opes' [PG 64, 456B–457D]: Anfänge der Theologie, Festschr. J. B. Bauer [Graz 1987] 257/72).

*ε. Hesychius.* Vollständig nur in armen. Übers. erhalten sind 24 Homilien zu Job 1/20, die mit guten Gründen Hesychius v. Jerus. (gest. um 450) zugeschrieben werden (PO 42, 62/589; Clavis PG 6551). Es handelt sich um Exhortationen, die Hesychius für palästinische Mönche geschrieben (Nahapetian 455) oder als Predigten vor der Gemeinde in Jerusalem (Ch. Renoux, Introduction: PO 42, 38) gehalten hat. Er folgt in seiner gemäßigten allegorischen Methode der alexandrinischen Schule u. läßt bei aller Eigenständigkeit doch auch Einflüsse der Auslegung des Origenes u. des Joh. Chrysostomus erkennen (Nahapetian 456. 461f; Renoux aO. 13). Bemerkenswert ist das sorgsame Eingehen auf den biblischen Text, für den neben der hebr. Fassung auch die Übersetzung der LXX, Theodotion, Aquila u. bes. Symmachus herangezogen werden (Nahapetian 456. 458; Renoux aO. 46/50). Hesychius betrachtet H. als historische Persönlichkeit in der Abstammung von Esau. Wie kein anderer der östl. Väter deutet Hesychius, in origeneischer Tradition stehend (vgl. o. Sp. 386), die Leiden H.s als Vorbild des Leidens Christi. Er bewertet H. als Propheten, dessen ganzes Buch in allegorischer

Auslegung auf Christus u. die Kirche hin zu interpretieren sei. Deutlicher als seine Vorgänger bezeugt er das Wissen H.s von der Auferstehung (Nahapetian 457/60), eine Auffassung, die nun auch in der morgenländischen Kirche heimisch wird u. Anfang des 6. Jh. ebenfalls bei Severus v. Ant. begegnet (hymn. 137 [PO 6, 178f]). Neben dem spirituell-moralischen Ertrag dokumentieren die Homilien deutlich die wichtigsten theologischen Positionen Jerusalems in der 1. Hälfte des 5. Jh.; das gilt für Christologie u. Schöpfungslehre, Engel- u. Dämonen- sowie die Erbsündenlehre (Nahapetian 458/60). – Von Hesychius hängen weitere armenische H.auslegungen späterer Zeit ab, so zB. von Stefan v. Siunik' (680/735), David K'obayretzi (12./13. Jh.) u. Joh. Vanakan (1181/1251) (ebd. 462/4; Renoux, David 663/71).

ζ. *Olympiodor.* Der H.kommentar (Clavis PG 7453) des alexandrinischen Diakons Olympiodor (6. Jh.) ist neben der üblichen Katenenüberlieferung in zwei Hss. erhalten, Vat. gr. 745 sowie Monac. gr. 488. Ausgabe: PTS 24, 1/398 U. u. D. Hagedorn. Obwohl der Anfang in beiden Hss. verstümmelt ist, können Verf., Ort u. Zeit des Kommentars aus indirekten Zeugnissen mit Sicherheit erschlossen werden (Belege: U. u. D. Hagedorn XXXVII/XXXIX. XLIVf). ,Olympiodors Exegese steht ganz in alexandrinischer Tradition; zahlreiche Metaphern, die uns von Origenes u. Didymos bekannt sind, tauchen hier wieder auf. Meist gliedert er, auch darin Didymos nicht unähnlich, seine Erklärung in zwei Teile, einen ersten, in dem der Wortsinn des Bibeltextes erläutert wird (κατὰ μὲν τὸ ῥητόν), u. einen zweiten mit allegorischer Auslegung (κατὰ δὲ διάνοιαν, κατὰ δὲ τὴν θεωρίαν oder ähnlich), doch sind seine Auslassungen in dem einen wie in dem anderen Teil häufig gleichermaßen platt u. nichtssagend. Interesse verdient sein Kommentar am ehesten deswegen, weil er hin u. wieder von einem gewissen philologischen Bemühen des Autors um den Bibeltext zeugt; Olympiodor zitiert neben seiner alexandrinischen Fassung des Bibeltextes häufig auch die Lukianische Rezension u. zieht als einziger Autor der vier vollständig erhaltenen Kommentare auch die jüngeren griech. Übersetzer zu Rate' (D. Hagedorn XXIf). Seine Absichten erläutert der Autor in einer ὑπόθεσις, in der er ein positives Urteil über H., seine Freunde u. auch die Reden H.s abgibt sowie die Wahl seines Bibeltextes begründet (in Job: PTS 24, 1/5). Über Anlage u. Gliederung des Hauptteils U. u. D. Hagedorn XLVIII/LII.

η. *Leontius v. Kpel.* Ebenso in das 6. Jh., wahrscheinlich in die Mitte, gehören die Homilien des Kpler Presbyters Leontius, von denen hom. 4/7 (CCG 17, 185/252) Themen aus dem H.buch behandeln (vgl. C. Datema/P. Allen, Introduction: ebd. 37). Aus verschiedenen Bemerkungen in den Homilien selbst ergibt sich, daß sie im Rahmen der abendlichen Liturgiefeier vom Dienstag bis Freitag der Karwoche gehalten worden sind. Da der Beginn von hom. 4 (191: Ἄγε δὴ καὶ σήμερον) auf eine vorhergehende Homilie hinzuweisen scheint u. die Erklärung mit Job 1, 6 beginnt, dürfte Leontius auch am Montag eine H.predigt gehalten haben, die nicht mehr erhalten ist (Datema/Allen aO. 23f; vgl. u. Sp. 436). – Was den Inhalt angeht, so erläutert hom. 4 Job 1, 16/9, um die Zuhörer zu mahnen, sorgsam über die Schätze ihrer Seele zu wachen. Hom. 5 spricht Leontius über die versucherischen Freunde u. erläutert die theologischen Schwierigkeiten, die sich aus der Selbstverfluchung H.s nach Job 3, 3/13 ergeben. H. lästert damit nicht Gott, sondern zeigt, daß er ein empfindsamer Mensch u. nicht gefühllos seinen Schmerzen gegenüber war. Doch wegen seiner ὑπομονή war er imstande, alle Qualen zu ertragen (hom. 5, 186 [218]). Satan sieht keinen anderen Weg, sein Ziel zu erreichen, als mit Hilfe von H.s Frau, die er gleichsam als zweite Eva benutzt (vgl. u. Sp. 408). Die Frau wird auch in der Gründonnerstagshomilie (hom. 6 [In uxorem Iob et in proditionem Iudae]) herangezogen u. mit der Frau, die Jesus salbte, verglichen (6, 126/38 [234]). Die Karfreitagshomilie schließlich ist überschrieben: λόγος εἰς τὴν ἁγίαν παρασκευὴν καὶ εἰς τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὸν δίκαιον Ἰώβ (hom. 7 [243]). Wieder spielt H.s Frau eine Rolle (7, 251/75 [251f]), sodann H.s Fürbitte Job 42, 7/9, die mit dem Vergebungsgebet Jesu für seine Feinde verglichen wird.

ϑ. *Sonstige.* Neben den bisher angeführten Quellen sind weitere Arbeiten zu H. oder doch zumindest Nachrichten darüber aus der östl. Kirche erhalten. N. Bonwetsch (GCS Method. 511/9; Clavis PG 1819) hat 25 Scholien-Frg. des Methodius zum H.buch herausgegeben, die einem fortlaufenden Kommentar entnommen zu sein scheinen, von dem sonst keine weiteren Nachrichten bekannt

sind (Bardenhewer $2^2$, 350). – *Evagrius Ponticus hat neben anderen Kommentaren auch einen solchen zum H.buch verfaßt (vgl. A. u. C. Guillaumont: o. Bd. 6, 1095). Das in Katenen enthaltene oder doch zu vermutende Material bei H. U. v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius: ZsKathTheol 63 (1939) 204f. Daß Evagrius mit H. zu argumentieren versteht, beweist gleichfalls PsBasil. ep. 8, die Evagrius zugeschrieben wird (Guillaumont aO. 1094). Ep. 8, 3 wird Job 9, 8 neben anderen Schriftstellen trinitätstheologisch verwertet. – *Ephraem Syrus soll auch einen Kommentar zum H.buch hinterlassen haben (A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur [1922] 38). Die Echtheit der in armenischer Übersetzung vorliegenden Stücke bleibt noch zu sichern (Renoux, Commentaire 63f). In der Katene des Severus v. Edessa (9. Jh.) sind etliche Ephraem-Frg. zu H. erhalten (in Job: EphrSyrOp S 2, 1/19), deren Quellen u. Echtheit allerdings fraglich bleiben (J. Melki, S. Ephrem le Syrien, un bilan de l'édition critique: ParolOr 11 [1983] 84). – Der Job-Kommentar des Theodor v. Mops. (Clavis PG 3835) ist bis auf Zitate untergegangen (vgl. u. Sp. 419f), wirkt jedoch bes. in der ostsyr. Exegese nach. – Von Basilius v. Seleucia ist eine unedierte Homilia in beatum Job erhalten (Cod. Vat. gr. 1587; Clavis PG 6667), die wahrscheinlich im Zuge von Predigten über beispielhafte Personen des AT entstanden ist (vgl. B. Marx, Der homiletische Nachlaß des Basileios v. Seleukeia: OrientChristPer 7 [1941] 360/2). Charakteristisch sind lebhafte Schilderung u. eine Vorliebe für die zT. grausige Ausmalung von Details. – Die Kommentare zum H.buch der in Nisibis tätigen syr. Exegeten Elisäus v. Quzbo (6. Jh.) u. Ḥenana v. Adiabene (gest. 610) sind verschollen (Baumstark aO. 115. 127). – Jakob v. Edessa (gest. 708) bespricht in ad Joh. Styl. ep. 13 in zT. längeren Exkursen eine Reihe von Fragen zur atl. Exegese, darunter in Abschnitt 4 die Frage, woher der *Hochmut kommt, der den Satan zu Fall gebracht hat, u. wann das geschehen ist; Abschnitt 5 erklärt das Verständnis von Job 2, 6 u. behandelt das Problem, ob Moses der Verfasser des H.buches ist. Auch der 6. Abschnitt des Briefes ist der H.exegese gewidmet u. handelt über den realen u. metaphorischen Charakter von Behemoth u. Leviathan (F. Nau, Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse: RevOrChr 10 [1905] 259/67; dt. Übers. von ep. 13, 5f R. Schröter, Erster Brief Jakob's v. Edessa an Joh. den Styliten: ZDMG 24 [1870] 293/6). In ad Joh. Styl. ep. 1 kritisiert Jakob die unsinnigen Erklärungen der beiden Untiere in einer Homilie, die nach seiner Meinung u. a. deshalb nicht dem verehrten Lehrer Jakob v. Sarug zugeschrieben werden kann (Schröter aO. 275; F. Nau: RevOrChr 14 [1909] 436). – Wenigstens hingewiesen sei auf den syr. Kommentar des Išoʿdad v. Merv (Mitte 9. Jh.), der sich auf die Griechen Evagrius, Joh. Chrysostomus, Theodor v. Mops. u. die Syrer Elisäus, Ḥenana u. Jakob v. Edessa stützt (CSCO 230/Syr. 97, 276/321). Bemerkenswert ist sein Interesse für die Dauer der Krankheit u. die Lebenszeit H.s (in Job 42, 6 [ebd. 319f]). Im allgemeinen besteht der Kommentar nur aus kürzeren Erklärungen zu ausgewählten Versen. In der exegetischen Tradition so wichtige Verse wie Job 14, 4 oder 19, 25 finden dabei keine Beachtung. – Nur armenisch erhalten ist ein längeres Frg., das über die Ungeheuer in Job 39/41 handelt u. Origenes zugeschrieben wird (Clavis PG 1524; ed. Mahé 352/7; frz. Übers. ebd. 358/65). Daß der armen. Fassung ein griech. Original zugrundeliegt, ist ebenso sicher wie der Nachweis, daß dieses nicht von Origenes stammen kann (ebd. 348/51). Der Verfasser will zeigen, daß die in der Hl. Schrift häufiger vorkommenden *Drachen (višap; δράκων oder κῆτος) eine allgemeine Bezeichnung für reale Lebewesen, Fabelwesen oder sinnbildlich für böse Menschen oder Mächte sein können u. allein durch den Willen Gottes Bestand haben (ebd. 346/8). Die Bedeutung, die Drachen u. andere Fabelwesen im armen. Volksglauben besessen haben (ebd. 351f), hat vielleicht zur Erhaltung des Frg. allein in armenischer Sprache geführt.

*2. Westen.* Die lat. Väter vom 4. Jh. bis Gregor d. Gr. haben außer der Kommentarform auch andere Schriftgattungen für ihre H.auslegung benutzt. Ihr Interesse am H.buch ist deswegen nicht geringer.

*a. Ambrosius.* In zwei Homilien (Iob et David 1f [CSEL 32, 2, 211/96]) ist Ambrosius auf das H.problem eingegangen, das er auch in einigen Davidpsalmen weiterverfolgt hat. In der ersten Homilie handelt er darüber, quod fragilis et inbecilla condicio humana quae nusquam sui habeat firmitatem nisi in protectione caelesti (2, 1, 1), in der zweiten will er darlegen, quod vulgus hominum, plerique etiam prudentium valde moventur, wenn sie

sehen, wie es den Bösen gut u. den Guten schlecht geht in dieser Welt (ebd.; vgl. J. B. Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof v. Mailand, als Erklärer des AT [1893] 126/31). Im Blick auf H. kommt Ambrosius zu dem stoisch gefärbten Resultat: Quam misera hominis condicio! (Iob et David 1, 3, 6). Niemand kann sich der Bedrängnis durch die Welt entziehen, er mag stark oder schwach, reich oder arm sein (1, 6, 16). Das Geschick der Mächtigen ist sogar besonders beklagenswert; denn sie müssen beständig um die Sicherung ihrer Reichtümer bemüht sein, so daß sie Tag u. Nacht keine Ruhe finden (1, 3, 8; 2, 4, 12). Warum sollte man sich um den Fehlwurf eines Rindes sorgen, wenn durch jedes neue Kalb die Sorgen nur vermehrt werden (2, 4, 15)? Das vermeintliche Glück der Gottlosen ist nur eine Täuschung, die über ihr unseliges Ende nicht hinwegzutrösten vermag (2, 4, 11. 16; vgl. E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand [1965] 12f). Diese Motive u. der Gedanke von der Sündhaftigkeit aller Menschen, schon des neugeborenen Kindes, sowie von der Vorsehung Gottes, die die Bosheit des Teufels zum Guten wendet, klingen auch in anderen Schriften an; vgl. parad. 2, 9; in Ps. 37, 21; in Ps. 118 expos. 12, 29. 14, 16; off. 1, 40/64; ep. 22, 5. Als theologisch anstößig empfindet Ambrosius weder die Reden noch das Schicksal H.s. Die Klagen, die H. vorbringt, formuliert er gleichsam als Advokat des Teufels, nicht als seine eigene Meinung (off. 1, 42f; Baskin, Job 224); die Schicksalsschläge, die er zu erdulden hat, stellen andererseits nicht die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, sondern sind zu H.s Bewährung u. Selbstfindung notwendig (off. 2, 5, 20 [vgl. Orig. orat. 2, 29, 17]; off. 2, 4, 15; in Ps. 118 expos. 14, 16 [CSEL 62, 308f]; in Lc. 4, 38). Auch die Selbstverfluchung Job 3, 3. 8 belastet H. nicht, denn in ihr prophezeit er die Vernichtung des Teufels u. den Tag seiner geistigen Wiedergeburt (in Lc. 4, 40; vgl. Baskin, Job 228). In allem ist H. ein Vorbild, allerdings nur für die Menschen (off. 1, 24, 107. 111/4. 39, 195; in Lc. 3, 47; 4, 41; vgl. Baskin, Job 224. 228f). Er ist nicht typologisches Vorbild Christi, denn der Lebensweg des Herrn ist mit demjenigen H.s nicht zu vergleichen (in Lc. 4, 39). Ambrosius folgt hier nicht griechischen Vorbildern, sondern ist in seiner Exegese eigenständig (Baskin, Job 223f). Originell ist ebenfalls die ep. 20, 14f (CSEL 82, 115/7) wiedergegebene Predigt, in der Ambrosius die H.geschichte aktualisiert u. auf die Situation in Mailand am Tag der Besetzung der Basiliken hin auslegt.

*β. Augustinus.* Mit seinen wahrscheinlich kurz vor 400 verfaßten Adnotationes in Job (CSEL 28, 3, 509/628) hat Augustinus eine Art Kommentar geschrieben, der ihm selbst aber nicht veröffentlichungsreif erschien (retract. 2, 13). Es handelt sich um Randbemerkungen in seinem Bibelcodex, die von Freunden zusammengestellt worden waren. Sie sind verschieden lang u. greifen zufällig ausgewählte Schriftstellen heraus. Die zur Begründung der Erbsündenlehre Augustinus sonst so wichtige Stelle Job 14, 4f zB. wird in den Adnotationes übergangen (vgl. W. Geerlings, Art. Adnotationes in Job: AugLex 1 [1986] 103). Augustinus erklärt, er würde es nicht zugelassen haben, sie als von ihm herausgegeben zu betrachten, wenn sie nicht bereits in Umlauf wären. Als Bibeltext benutzte Augustinus eine von Hieronymus anhand der Hexapla des Origenes angefertigte Übersetzung, die er der späteren, auf den hebr. Text zurückgehenden vorzog (ebd. 100f). Außer in den Adnotationes u. einem sermo de eo quod scriptum est in Job cap. 1, 6 (serm. 12 [PL 38, 100/6]) ist Augustinus noch an die 400mal in seinen Schriften zT. in längeren Ausführungen auf H. eingegangen (zB. serm. 343, 10 [PL 39, 1505/11]; pat. 11/3, 10 [CSEL 41, 672/5]; dazu Guillaumin 304; G. Geyer, Die Geduld. Vergleichende Untersuchung der Patientia-Schriften von Tertullian, Cyprian u. Augustinus, Lic.arbeit [masch.] Würzburg [1963] 65/8; Übersicht: A.-M. La Bonnardière, Biblia Augustiniana 1, 2 [Paris 1960] 122/72). Allerdings bezieht sich die Mehrzahl der Stellen auf nur fünf H.texte: Job 1, 21; 2, 9f; 7, 1; 14, 4f; 28, 28; ungefähr 180 Zitationen betreffen die ersten beiden H.kapitel (La Bonnardière aO. 109f). Andere Konzentrationen hängen mit den theologischen Fragestellungen in einzelnen Büchern oder mit den bekämpften Gegnern zusammen (Übersicht über die antimanichäisch, antidonatistisch u. antipelagianisch verwendeten Stellen ebd. 117/21). Aber auch die im Zusammenhang mit dem Fall Roms auftauchende Theodizeefrage sowie andere unbestimmbare Gegner haben besondere H.stellen auf sich konzentriert (ebd. 119f). Zur Auslegung der Vaterunserbitte Mt. 6, 12f dient Job 7, 1; in seinen Predigten über den rechten Gebrauch des Reich-

tums benutzt Augustinus Job 1, 21 (La Bonnardière aO. 113f). Er folgt hier dem allgemein angewandten hermeneutischen Grundsatz, daß das AT im Licht des NT auszulegen ist (Geerlings aO. 102; Kannengiesser 1221f). In Verbindung mit Hes. 14, 14; Lc. 17, 34/6 u. Mt. 24, 40f betrachtet Augustinus H. als Repräsentanten des Ehestandes (vgl. G. Folliet, Les trois catégories des chrétiens: Augustinus Magister, Communications 2 [Paris 1954] 631/44; Chatillon; E. Dassmann, Art. Hesekiel o. Bd. 14, 1170). Abgesehen von dieser speziellen Anwendung gilt Augustinus H.s Leben als Beispiel für die Prüfung des Gerechten durch Gott, in der antipelagianischen Auseinandersetzung als Beweis für die Allgemeinheit der Sünde sowie die Unmöglichkeit selbst für den Frommen, auf eigene Werke zu bauen. H., der nicht zum Volk Israel gehörte, ,sondern ein Idumäer der Abstammung nach war, in Edom geboren u. dort gestorben', der dritten Geschlechtsfolge nach Israel angehörend, erhielt von Gott eine Offenbarung über die Universalität des Heils (civ. D. 18, 47; Baskin, Counsellors 40f). Häufige Verwendung hat das H.buch auch in Augustins Angelologie gefunden (vgl. Kannengiesser 1221). Über den Inhalt hinaus hat ihn die sprachliche Schönheit des H.buches angezogen. Vor allem in den Confessiones fließen H.reminiszenzen verwoben mit Psalm- u. anderen Schriftworten gehäuft in die Darlegungen ein (vgl. 1, 4, 4. 5, 6. 7, 11; 2, 9, 17; 5, 5, 8; 7, 7, 11; 8, 1, 2; 10, 28, 39. 32, 48; 13, 17, 20; zu 6, 1, 1 u. 10, 17, 26 L. Verheijen, ,Sapientior a volatilibus caeli' [Job 35, 11]. Une réminiscence biblique non remarquée dans les Confessions VI, 1 [1] et X, 17 [26]: Augustinianum 17 [1977] 541/4). Insgesamt bleibt Augustinus mit seiner H.interpretation im Rahmen ,heilspädagogischer' Auslegung (Geerlings aO. 103) u. moralischer Anwendung im Sinne seines Vorgängers Ambrosius (La Bonnardière aO. 112). Wie dieser verzichtet auch Augustinus auf die christologische Auslegung der Person H.s (gegen Baskin, Counsellors 40).

*γ. Julian v. Aeclanum.* Eine scharfsinnige Replik aus pelagianischer Sicht auf Augustins Gnadenlehre steckt in der um 418/19 entstandenen u. teilweise erhaltenen Expositio libri Iob (CCL 88, 1/109), die Julian v. Aeclanum zugeschrieben wird (Clavis PL$^2$ 777). Der Auslegung, die häufig Verse zusammenzieht oder auch ausläßt, hat Julian eine kurze Einleitung vorangestellt. Als Textgrundlage dient die Vulgata, die er jedoch mit einer gewissen Freiheit benutzt u. durch eigene Übersetzungen aus dem Griechischen ergänzt, die seinen Interpretationsabsichten entgegenkommen u. auch der pelagianischen Abneigung gegen Hieronymus entsprechen (L. de Coninck: CCL 88, XII/XVII; Weyman 243; Vaccari 84/8). Julian verwertet Auslegungen von Joh. Chrysostomus u. Polychronius u. kennt auch den Kommentar des Presbyters Philippus (de Coninck aO. XVf; Vaccari 125/84; vgl. u. Sp. 405). Stark beeinflußt ist Julian ebenfalls von Gedanken der kaiserzeitlichen Stoa (Kannengiesser 1222). In der Auslegung verwendet er einen zweifachen Schriftsinn, von denen er einen sensus subtilis nennt (in Job 7, 17f [CCL 88, 23, 77f]) u. der eine typologisch-prophetische oder einfach metaphorische Auslegung ermöglicht (Vaccari 107/14). Wie in seinen anderen Bibelkommentaren (vgl. E. Dassmann, Art. Amos: RAC Suppl. 1, 341f) bevorzugt Julian jedoch eine nüchterne, antiochenisch geprägte Exegese, die auf allegorisch-mystische Erklärungen weitgehend verzichtet (Vaccari 20/4; Weyman 242; Kannengiesser 1222). Stark betont wird die Auferstehungshoffnung, die Julian nicht nur Job 19, 25 vorausgesagt (in Job 19, 25 [CCL 88, 53f), sondern auch durch Aussagen wie Job 7, 9 nicht widerlegt sieht (in Job 7, 9 [23]). Nach der antipelagianischen Auslegung des Jeremiasbuches durch Hieronymus bietet Julians Kommentar eine antiaugustinische Interpretation, die zeigt, in welchem Maß die Schrifterklärung in die dogmatischen Auseinandersetzungen einbezogen werden kann. Seine Absicht gibt Julian bereits in den ersten Sätzen der Einleitung zu erkennen: Sancti itaque Iob vita laudatur, ut in eo bonum humanae naturae possit agnosci, quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem virtutum omnium, quippe ita a Deo condita, etiam sine Legis scriptae magisterio ostendit se sibi posse sufficere (in Job prol.: CCL 88, 3). Auch die pelagianische Auffassung, daß die Sünde imitatione non generatione weitergegeben wird, klingt deutlich an (vgl. ebd. 33, 29 [90]). Die augustinische Erbsündenlehre verlegt Julian in die Auslegung der Worte des Eliphas (vgl. ebd. 4, 18/21; 15, 14 [15. 42f]), während der sich seiner Gerechtigkeit bewußte H. für Julians eigene Position steht. Für Augustins Ablehnung der julianischen Deutung anhand von Job 14, 4 s. Aug. c. Iul. op. impf. 1, 5 (PL 45, 1053). Die

Verwendung H.s in anderen Schriften Julians ist selten (vgl. ad Turbant. frg. 211 [CCL 88, 380]; transl. Theod. Mops. in Ps. 12; 32, 6b [ebd. 88A, 62. 144]).

*δ. Hieronymus u. der Presbyter Philippus.* Hieronymus hat eine zusammenhängende Erklärung zu Job nicht verfaßt, wohl wichtige Beiträge zu dessen Revision u. Übersetzung geleistet (G. Grützmacher, Hieronymus 1 [1901] 73. 75; 2 [1906] 92/6. 100. 104; vgl. u. Sp. 423/5]) sowie das Buch in seinen Schriften häufig benutzt. Was dagegen an H.kommentaren unter Hieronymus' Namen überliefert ist, muß anderen Autoren zugeschrieben werden. Das gilt sowohl für die drei Bücher Commentarii in librum Job (PL $26^2$, 655/850), die auf den Gennad. vir. ill. 62 genannten Presbyter Philippus (gest. 455/56), einen Hieronymusschüler, zurückgehen dürften (Clavis $PL^2$ 643), als auch für die ps-hieronymianische Expositio interlinearis libri Job (PL $23^2$, 1475/538), die weder von Hieronymus noch von Julian v. Aeclanum, Pelagius oder einem anderen Pelagianer verfaßt worden ist, sondern wahrscheinlich eine verkürzte Fassung der oben genannten Commentarii darstellt (Clavis $PL^2$ 757). Fransen hält beide für Überarbeitungen des verlorengegangenen Originals des Philippus. Ein Widmungsbrief an Bischof Nectarius ‚v. Kpel' (nach Franses 383 Bischof von Digne in der Provence), Anfang u. Ende der Expositio sowie die Capitula aller drei Bücher, die einen Eindruck von der Anlage des gesamten Werkes zu vermitteln vermögen, sind erhalten in der vatikanischen Hs. Reg. lat. 111 (PL Suppl. 3, 322/8). Auch die Exzerpte PL $23^2$, 1473/6 u. 1539/52 sind nicht hieronymianischen Ursprungs; erstere stammen ebenfalls aus dem Philippus-Kommentar, letztere aus den Moralia Gregors d. Gr. (Clavis $PL^2$ 757). – In seinem Kommentar folgt Philippus getreu der Vulg.-Version des Hieronymus; auch die sparsame Verwendung allegorischer Auslegung entspricht der Methode seines Vorbilds u. Lehrers. H., qui dolens, vel magnus interpretatur, ist ihm ein Vorbild Christi, die Freunde dagegen stellen die Häretiker dar, die sub nomine Christi, Christum blasphemant et impugnant (Philipp. in Job prol.: PL $26^2$, 655). Die Expositio erklärt den ‚vir' aus dem Lande Hus als virtus animi, qui tentationes superabat (PL $23^2$, 1475). Beide Fassungen bleiben damit in den Spuren der gängigen Erklärung, indem sie die Geduld u. Tugendhaftigkeit H.s verbunden mit dem demütigen Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit herausstreichen. Auffällig ist (nach Datz 53) das Interesse des Autors für Krankheiten u. das Bemühen, sie exakt zu benennen (vgl. bolimiodes: Philipp. in Job 3 [PL $26^2$, 663 C]; apostema u. marosmon: ebd. 19 [705 C. 706 A]). Expos. 30 (PL $23^2$, 1515f) wird erwähnt, daß H., lange Zeit auf dem Misthaufen sitzend, durch einen Sonnenbrand, der bis auf die Knochen ging, gequält wurde.

*ε. Hilarius v. Poitiers.* Wenngleich der H.kommentar des Hilarius verlorengegangen ist (vgl. o. Sp. 386), seien die wenigen Hinweise, die es für Vorhandensein, Umfang, Charakter u. erhalten gebliebene Reste dieses Werkes gibt, doch kurz mitgeteilt. Hieron. vir. ill. 100 berichtet, Hilarius habe 22 Tractatus in Iob geschrieben, quos de graeco Origenis ad sensum transtulit; sie werden ep. 57 ad Pammachium (CSEL 54, 512) auch homiliae genannt. Adv. Rufin. 1, 2 (PL 23, 417 B) fügt Hieronymus hinzu, Hilarius habe in mustergültiger Interpretation 40000 Verse der origenischen Erklärung zu H. u. den Psalmen übertragen. Die selbständige Bearbeitung der Vorlage des Origenes wird bestätigt durch die beiden bei Aug. c. Iul. 2, 8, 27 (PL 44, 692) u. nat. et grat. 62 (ebd. 283) erhalten gebliebenen Frg., die hilarianischen Charakter tragen (A.-L. Feder, Studien zu Hilarius v. Poitiers = SbWien 169 [1912] 91f; Doignon, Corpora; Folliet). Ein drittes Frg. findet sich in den Acta synodi Toletanae IV a. 633 (cap. 10 [194f Vives]). Edition der Frg.: CSEL 65, 229/31. Ob auch Licinianus v. Karthagena, der gegenüber Gregor d. Gr. erwähnt, habemus sane libellos sex sancti Hilarii episcopi Pictauiensis, quos de graeco Origenis in latinum vertit, sed non omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit (ep. 1 [PL 72, 692 A]), die echten Ausführungen (H. de Lubac, Exégèse médiévale 1, 1 [Paris 1959] 222f) oder ps-hilarianische Stücke vor Augen hatte, ist unsicher (Feder aO. 92). In seinen eigenen Werken verwendet Hilarius H. nur selten. Trin. 11, 43 wird mit Job 7, 1 u. noch nicht mit 19, 25 im Rahmen der Auferstehungslehre argumentiert.

*ζ. Gregor d. Gr.* Die 35 Bücher Moralia in Job Gregors, in Kpel auf Bitten des dort weilenden Leander v. Sevilla begonnen u. um 595 in Rom vollendet, beschließen die spätantik-abendländische H.interpretation, die wegen ihrer moraltheologischen Erörterungen u. pa-

storalen Weisungen in großem Umfang auf die mittelalterliche Spiritualität, Moraltheologie u. Aszetik eingewirkt haben (vgl. R. Wasselynck, L'influence des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le 7[e] et le 12[e] s., Diss. Lille [1956]); über die von R. Manselli, Art. Gregor V: o. Bd. 12, 943/6 gegebene Charakterisierung der Moralia hinaus sei noch auf die psychologisch wie theologisch gleich feinsinnig ausgeführte Sündenlehre aufmerksam gemacht (vgl. Gastaldelli; Baasten). Auf die Verbindungen zu Augustinus verweisen Catry, Aubin sowie J. Fontaine, Augustin, Grégoire et Isidore. Esquisse d'une recherche sur le style des ‚Moralia in Iob': J. Fontaine u. a., Grégoire le Grand (Paris 1986) 499/509. Doignon, Blessure zeigt im Hinblick auf Job 5, 18, mit welcher Meisterschaft Gregor moralische (Cyprian, Ambrosius) u. mystisch-sakramentale Exegese in seiner Auslegung verbindet.

*η. Sonstige.* In der westl. Kirche gibt es ebenfalls neben den großen Kommentaren u. Spezialschriften kleinere Abhandlungen zu H. Dazu gehört der unter den ps-augustinischen Quaestiones Veteris Testamenti überlieferte Traktat 118 (CSEL 50, 355/8), der mit Sicherheit dem **Ambrosiaster zugeschrieben werden kann (A. Stuiber: RAC Suppl. 1, 301f). Auffällig ist, wie stark die Vorbildlichkeit H.s auf die iustitia eingeschränkt u. von der patientia abgesehen wird (Geerlings 61). H.s Gerechtigkeit ist um so bewundernswerter, als er ante legem litteris editam operibus suis exemplar legis ostendit (Ambrosiast. quaest. test. 118, 3 [355]; vgl. ebd. 7 [357]). Alle die sich steigernden Versuchungen hat H. bestanden, zuletzt noch, anders als Adam, die Versuchung durch die Frau (8 [357]). So sehr H. im theologischen Kontext von Gesetz u. Rechtfertigung interpretiert wird, die Auslegung bleibt auch hier im Rahmen heilspädagogischer *Exemplum-Auslegung, wie sie schon bei Ambrosius u. Augustinus anzutreffen war (vgl. o. Sp. 403). Die Verwertung H.s im übrigen exegetischen Werk des Ambrosiaster ist nur schwach. In Rom. 1, 32 (CSEL 81, 1, 55) belegt er u. a. mit Job 2, 6, daß der Teufel keine Macht aus sich besitzt; in 1 Cor. 3, 19 (ebd. 81, 2, 39f) unterstützt er mit Job 5, 13 seine Exegese der paulinischen Aussagen über sapientia u. stultitia im Korintherbrief. – Als nächstes ist der Tractatus de Job des Zeno v. Verona zu nennen (2, 15 [PL 11, 439/45]). Bemerkenswert ist die Intensität, mit der im zweiten Teil H. ausschließlich als Bild Christi herausgestellt wird. H. präfiguriert Christus in seiner Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. in seinem Reichtum; beide werden dreimal vom Teufel versucht; wie H. seine Habe verliert, wird Christus arm um der Menschen willen. Bis in die Details von Wunden, Misthaufen u. Würmern vergleicht Zeno die christologischen Entsprechungen. Wie die Frau H. bedrängte, so die Synagoge Christus, wie die Freunde H. verhöhnten, so die jüd. Priester Christus (Baskin, Counsellors 36f). Mit Zeno wird diese Typologie schon früh Bestandteil der westl. H.auslegung, auch wenn sie nicht von allen Vätern aufgegriffen wird (vgl. o. Sp. 401). Im 1. Teil des Traktats wird die Tugendhaftigkeit H.s geschildert, die vornehmlich in der Geduld besteht. Entsprechend wird H. im Traktat über die Geduld (1, 6, 7 [PL 11, 316f]) herausgestellt; ebd. 1, 2, 3 (272) dagegen ist er Glaubensvorbild neben vielen anderen biblischen Gerechten. – Große Beachtung hat Caesarius v. Arles H. geschenkt. Serm. 131 (CCL 103, 539/41 [= PsAug. serm. 51 (PL 39, 1842f)]) benutzt er die H.geschichte für die von ihm stark betonten sozialethischen Forderungen (vgl. R. Nürnberg, Askese als sozialer Impuls = Hereditas 2 [1988] 217): Nicht die Armut ist zu fürchten, sondern die iniquitas. Die Reichen werden wegen ihrer Hartherzigkeit gegenüber den Armen angeklagt; nicht edle Herkunft ist verwerflich, sondern *Hochmut. Wie H. sollen die Reichen freigebig sein, damit der demütige Arme ihnen den wahren Reichtum vermitteln kann. Größere Partien des Sermo dürften anderen Vätern, Joh. Chrysostomus, Ambrosius u. vor allem Fastidius entnommen sein (vgl. PsJoh. Chrys. elem. 2 versio lat. B [P. P. Verbraken, Deux anciennes versions latines de l'homélie sur l'aumône CPG 4618 attribuée à Jean Chrysostome: ΑΝΤΙΔΩΡΟΝ, Festschr. M. Geerard 1 (Wetteren 1984) 41/3]; vgl. R. Étaix: ebd. 45 u. G. Morin: CCL 103, 539 Anm.). Ein Exzerpt aus Aug. serm. 343, 10 (PL 39, 1511) ist dagegen die Passage Caes. Arel. serm. 114, 6 (CCL 103, 477), in der gleichfalls Job 1, 21 verwertet wird. Die Darstellung H.s bei Caesarius ist stark rhetorisch-affektiv: o virum putrem, et integrum! o faedum, et pulchrum! o vulneratum, et sanum! o in stercore sedentem, et in caelo regnantem! Auffällig ist der Vergleich zwischen Eva u. der Frau H.s, der mit misogynem Unterton Caes. Arel. serm.

132, 2 (CCL 103, 543) wiederkehrt. Ebd. 6, 7 (35) betrachtet Caesarius wie Eucherius v. Lyon (instr. 1 [CSEL 31, 1, 87]) u. viele andere seit Augustinus (vgl. o. Sp. 403) H. im Rahmen der tria-genera-Lehre neben Sara u. Susanna als Vertreter der coniugati. Allerdings fehlt der Bezug auf Hes. 14, 14, wie auch Noe u. Daniel nicht erwähnt, sondern durch Maria u. Anna ersetzt werden. – Nordafrikanischen Ursprungs ist wahrscheinlich die H.-Predigt PsAug. serm. 50 (PL 39, 1841 f). Ihr Hauptgedanke ist: H. in corpore torquebatur, et spiritu probabatur entsprechend der Weisung Gottes an Satan: animam illius tantummodo custodi. – Ein weiterer, unter Chrysostomusschriften eingereihter lat. Sermo De beato Iob (Clavis PL² 916) ist ein Cento aus Aug. urb. exc. 3 (PL 40, 718; A. Hamman: PL Suppl. 4, 650). Erwähnung verdient schließlich der Tractatus de consolatione in adversis (PG 31, 1687/704; Clavis PL² 999), der fälschlich Basilius zugeschrieben wird; er benutzt ausführlich H., um Trost in Krankheit zu spenden (vgl. S. Y. Rudberg, L'homélie pseudo-basilienne ‚consolatoria ad aegrotum': Muséon 72 [1959] 301/22).

*c. Auslegungsschwerpunkte.* Auch außerhalb von Kommentaren u. Homilien hat H. bei den nachkonstantinischen Vätern Beachtung erfahren. Es handelt sich allerdings weniger um die Deutung des H.problems insgesamt oder die Auslegung einzelner Verse als vielmehr um die Verwertung von H.stellen in der dogmatischen Argumentation oder der moralisch-spirituellen Belehrung.

*1. Osten. a. Athanasius.* Bei den griech. Vätern wird H. vielfältig antiarianisch (*Arianer) ausgewertet. Athanasius hebt die dem H. ‚gewordenen' Kinder (Job 1, 2) von dem ‚ungewordenen' Gottessohn ab (or. adv. Arian. 1, 56; 2, 4; vgl. in Job frg.: PG 27, 1344). Job 9, 8 ist ihm ein Hinweis auf das ‚Wort des Einen', in dem alles geworden ist (or. adv. Arian. 3, 9; vgl. PsAthan. dial. trin. 2, 14 [PG 28, 1225]; quaest. ad Ant. 137, 7 [ebd. 689]). In Job 27, 2/4 sehen ps-athanasianische Dialoge deutlich die Göttlichkeit des Sohnes u. des Hl. Geistes bezeugt (c. Maced. dial. 1, 15 [PG 28, 1316]; dial. trin. 1, 7; 3, 19 [ebd. 1128. 1232]). Job 38, 17 LXX wird Athanasius zum Hinweis auf die todesüberwindende Macht Christi (or. adv. Arian. 3, 54. 56; synod. 1, 8; vgl. PsAthan. quaest. ad Ant. 137, 11 [PG 28, 697]). Etliche Stellen verwertet der Alexandriner zu Aussagen über die Entstehung u. Natur des Sohnes, der Dämonen u. Engel (vgl. in Job frg.: PG 27, 1345 A). Nach Job 25, 5 ist keines der Geschöpfe von Natur aus unwandelbar, denn von den Engeln haben einige ihre Stellung nicht bewahrt u. auch die Sterne sind nicht rein vor Gott (ep. ad Serap. 2, 3); der Teufel aber ist nach Job 40, 19 LXX die erste Schöpfung Gottes, gemacht, um von den Engeln verhöhnt zu werden (PsAthan. trin. et spir. 20 [PG 26, 1215]; disp. 15 [PG 28, 453]). Einzelheiten der Fabeltiere, wie die Falten des Brustpanzers (Job 41, 5) oder der Nabel des Bauches (Job 40, 16), werden zu Mitteln der Versuchung (or. adv. Arian. 1, 1; ep. ad episc. Aeg. Lib. 1, 3; vit. Anton. 5; PsAthan. vit. Syncl. 2, 6 [PG 28, 1504]). Das Aussehen des Teufels vergleicht Athanasius mit der Beschreibung des Behemoth aus Job 41, 10d (vit. Anton. 24). Selbstverständlich besitzt der Teufel Macht nur im Rahmen der ihm von Gott zugewiesenen Funktion. Sowohl H. wie auch Antonius, der von Athanasius immer wieder mit H. verglichen wird, u. alle übrigen Gerechten vermögen der Versuchung zu widerstehen (ebd. 29; 34; 44; 51; ep. fest. 13, 1 f [PG 26, 1415]). Insgesamt deutet Athanasius H. im üblichen Rahmen als Tugendbeispiel für Geduld, Freigebigkeit, Vergebungsbereitschaft, als ἀθλητὴς τοῦ πειρασμοῦ (in Job frg.: PG 27, 1345 B; or. adv. Arian. 1, 63; vgl. PsAthan. quaest. ad Ant. 118 [PG 28, 673]). Gleichwohl gilt auch für H., daß niemand ohne Sünde ist, ‚ob sein Weg auch nur eine Stunde auf Erden sei' (ep. fest. 5, 5 [PG 26, 1382]; vgl. exp. in Mt. 9 [PG 27, 1368]). Eine christologische Deutung H.s kennt Athanasius nicht; ebensowenig vertieft er die Leidproblematik des H.buches. Wohl findet sich in einem Katenenfragment der Vergleich zwischen Eva u. der Frau des H. (in Job frg.: PG 27, 1345 C; vgl. o. Sp. 398). Eine ausführliche trinitätstheologische Auswertung mehrerer H.verse enthält PsAthan. commun. essent. 6 (PG 28, 40 f).

*β. Cyrill v. Alex.* Bei dem zwei Generationen nach Athanasius in Alexandrien wirkenden Bischof Cyrill u. in den pseudonymen Cyrilliana spielt H. in der dogmatischen Argumentation ebenfalls eine wichtige Rolle. Am Sprachgebrauch von Job 1,1: ‚Es war ein Mensch in dem Gebiet Ausitis' (PsCyrill. Alex. trin. 27 [PG 77, 1172]) oder 1, 2: ‚Gemacht sind ihm 7 Söhne u. 3 Töchter' (Cyrill. Alex. thes. 21 [PG 75, 360]), wird der Unterschied des Menschen zu Gottes Wesen u. Person erläutert. Besonders häufig benutzt Cy-

rill H.stellen, um die wahre Gottheit u. Menschheit Christi u. ihr Verhältnis zueinander herauszustellen (apol. Theodrt. 5 [PG 76, 421]; c. Iulian. Imp. 8 [ebd. 924]; dial. trin. 7 [PG 75, 1108]; thes. 32 [ebd. 536]), seine Sündenlosigkeit (in Joh. comm. 5 [PG 73, 849]; glaph. in Num. [PG 69, 633]) u. todüberwindende Macht (in Joh. comm. 9 [PG 74, 197]). Dabei fällt auf, daß Cyrill Lieblingsstellen hat, die ihm als Testimonien nicht nur für dogmatische Aussagen dienen müssen. Als Beweis für die Öffnung der Unterwelt durch Christus verwendet er die Gottesfrage aus Job 38, 16f (in Ps. 67, 21; 68, 2 [PG 69, 1153. 1161]; glaph. in Gen. 2, 6 [ebd. 93]; in Jon. comm. 19 [PG 71, 625]; c. Nest. 5, 5 [PG 76, 236]); auf die göttliche Allwissenheit Christi verweist die Frage Job 42, 3 (comm. in Lc. 5, 20 [PG 72, 889]; in Joh. comm. 2; 6; 11 [PG 73, 241. 1020; 74, 456]; thes. 32 [PG 75, 497]; hom. pasch. 22 [PG 77, 868]); die Unbeirrbarkeit des göttlichen Willens bezeugt Job 12, 14, das allein im Jesaja-Kommentar viele Male zitiert wird (vgl. in Jes. comm. 2, 2/5 [PG 70, 353. 405. 461. 505. 520]). Auch die Göttlichkeit des Hl. Geistes wird durch H.worte bestätigt (Ps-Cyrill. Alex. spir.: PG 75, 1129; vgl. trin. 6 [PG 77, 1129]). Den Teufel sieht Cyrill charakterisiert durch Job 41, 15 LXX: ‚Sein Herz ist verhärtet wie ein Stein u. steht wie ein unerschütterlicher Amboß' (ador. 1 [PG 68, 201]; in Sach. comm. 27 [PG 72, 73]; comm. in Lc. 5, 31 [ebd. 916]); mit dem Wort Engel ist dagegen mit Hinweis auf Job 1, 14/8 weniger eine Substanz als vielmehr eine Funktion, der Botendienst, gemeint (in Joh. comm. 1 [PG 73, 105]). – Das Bild H.s wird von Cyrill in traditioneller Weise gezeichnet. H.s hervorstechendstes Merkmal ist die Geduld, die fast regelmäßig erwähnt wird; aber auch die Langmut (comm. in Lc. 5, 31 [PG 72, 916]), Gerechtigkeit (glaph. in Ex. 2 [PG 69, 432]; ep. 6 [PG 77, 58]) u. Barmherzigkeit (hom. pasch. 11 [ebd. 645]) des ‚edlen Athleten' (in Ps. 78, 5 [PG 69, 1196]) werden genannt. Das Bekenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen aus Job 14, 4 verbindet Cyrill häufiger mit dem Hinweis auf die einzige Ausnahme: Christus (in Ps. 34, 23 [893]; ador. 4; 10f; 16 [PG 68, 329. 709. 757. 1056]; in Mal. comm. 38 [PG 72, 344]). – Die Leidensproblematik wird von Cyrill nicht vertieft. Nur eine Anklage H.s läßt er gelten, die von Job 7, 12: ‚Warum vergibst du nicht meine Verfehlung, läßt du nicht nach meine Schuld?' (ador. 15 [PG 68, 964]; in Ps. 24, 10; 78, 5 [PG 69, 849. 1196]; apol. Theods.: PG 76, 453). Eine Vielfalt anderer Stellen zeigt, wie sehr Cyrill mit dem H.buch vertraut war u. ethische Mahnungen (comm. in Lc. 5, 19 [PG 72, 825]), liturgische, moraltheologische u. pastorale Fragen (hom. pasch. 9 [PG 77, 577]; in Hos. comm. 140 [PG 71, 289]; in Amos comm. 75 [ebd. 553]; frg. dogm. 2 [PG 76, 1425]), vor allem aber schöpfungstheologische Ausführungen (vgl. in Ps. 32, 7 [PG 69, 873]; in Jes. comm. 2, 2; 4, 2 [PG 70, 357. 960]; in Amos comm. 84 [PG 71, 577]; dial. trin. 4 [PG 75, 897]) mit Worten aus dem H.buch zu begründen verstand.

*γ. Die Kappadokier.* Wie die Alexandriner benutzt Basilius v. Caesarea die H.geschichte zur Erläuterung trinitarischer Fragen. Bei mehreren H.worten zeigt er vor allem in der Auseinandersetzung mit *Eunomius, daß sie einem trinitarischen Verständnis nicht im Wege stehen (c. Eunom. 2, 14. 23 [SC 305, 54. 94]; vgl. PsBasil. c. Eunom. 5 [PG 29, 713. 756. 760]; spir. 29, 71 [SC 17bis, 502]). Entsprechend der dogmatischen Situation intensiv ist die Auswertung des H.buches für die Gottheit des Hl. Geistes (c. Eunom. 3, 4 [SC 305, 158]; spir. 19, 48 [SC 17bis, 418]; hom. 24, 7 [PG 31, 617]). Wenn die Arianer als erstes Geschöpf des Vaters Christus annehmen, verehren sie in Wirklichkeit den Teufel, denn dieser ist nach den Worten Job 40, 19 LXX ‚der Anfang der Schöpfung des Herrn, gemacht, damit er von den Engeln verspottet werde' (in Jes. comm. 3, 109 [PG 30, 293]; vgl. PsBasil. c. Eunom. 4 [PG 29, 693]; s. Sp. 410. 424). – Stimmt Basilius in dieser Hinsicht wie auch in der Verwertung von H.worten zur Beschreibung der Größe u. Sinnhaftigkeit der Schöpfung (vgl. hex. 1, 9; 3, 5 [SC 26bis, 129f. 214]; in Jes. comm. 13, 266. 270 [PG 30, 588. 593]) weithin mit den übrigen griech. Vätern überein, so übertrifft er sie doch in einer einfühlsamen Interpretation des H.problems. In einer Predigt nach einer Brandkatastrophe versucht er, seinen Hörern mit H. Mut zu machen. Wenn sie Gutes aus Gottes Hand angenommen haben, so sollen sie auch den Verlust tragen, entsprechend dem Wort Job 1, 21: ‚Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gepriesen' (serm. 21, 10/2 [PG 31, 557/64]). Wenn es ebd. 13, 11 heißt, H. sei von seinem fürstlichen Thron gestürzt u. auf einen Misthaufen versetzt worden, klingt die Tradition vom königlichen

lichen Stand H.s nach, die in der H.-Ikonographie aufgegriffen wird (s. Sp. 375 u. Sp. 431). An mehreren Stellen bemüht sich Basilius, den Zusammenhang von Unglück, Krankheit, jähem Tod auf der einen Seite sowie Versuchung, Sünde, Strafe, aber auch Läuterung u. Prüfung auf der anderen deutlich zu machen (vgl. ep. 300 [3, 176 Courtonne]; reg. fus. 55, 4 [PG 31, 1049]; in Jes. comm. 6, 171 [PG 30, 425]; hom. 4, 6; 8, 5; 20, 7 [PG 31, 232. 316. 537]; bapt. 2, 4 [328 Neri]; hom. in Ps. 48, 10 [PG 29, 457]). Dabei geht Basilius wie die anderen Väter von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen entsprechend Job 14, 4 aus (vgl. bapt. 1, 2 [186 Neri]; hom. in Ps. 32, 4 [PG 29, 332]). ‚Das eigentliche Übel also, die Sünde, die vor allem die Bezeichnung Übel verdient, hängt von unserem freien Willen ab; es steht bei uns, von der Bosheit uns freizuhalten oder das Böse zu tun. Von den übrigen Übeln kommen einige gleichsam als Versuchungen zur Erprobung unseres Starkmuts über uns wie zB. über H.‘ (hom. 9, 15 [PG 31, 337 D/40 A]). Die eindringlich gestellte Frage πόθεν τὸ κακόν berührt trotzdem nicht das Theodizeeproblem im neuzeitlichen Sinn einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens in der Welt (vgl. M. B. v. Stritzky, Das Theodizeeproblem in der Sicht des Basilius v. Caesarea: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. K. Dörner 2 [Leiden 1978] 868/81). – Über die zentrale Problematik des H.buches hinaus kann Basilius entsprechend seiner umfassenden Bibelkenntnisse unterschiedliche theologische u. pastorale Gegenstände mit Assoziationszitaten aus dem H.buch erläutern. So zB. ep. 46, 3 (πρὸς παρθένον ἐκπέσουσαν [1, 119 Court.]), die in weiten Partien nichts anderes als ein Geflecht von Bibelzitaten darstellt. Reg. brev. 279 (PG 31, 1280) erläutert Basilius das rechte Verständnis der Hl. Schrift mit Job 12, 11; vor dem falschen Lachen warnt er mit 8, 21 (reg. fus. 17, 1 [PG 31, 961]); die Klagen über Armut u. die Warnung vor Reichtum begründet er mit Job 1, 21 (hom. 10, 4; 21, 5 [PG 31, 361. 549]). Noch farbiger als andere Väter malt Basilius den Tugendspiegel H.s, der als gerecht, mannhaften Geistes, starkmütig, mildtätig, fromm, geduldig u. wahrhaftig gezeichnet wird (judic. 5 [PG 31, 664]; hom. 4, 6 [ebd. 232]; ep. 223, 1 [3, 8 Court.]; reg. fus. 15, 1 [PG 31, 952. 981]; reg. brev. 275 [ebd. 1273]; in Jes. comm. 1, 42 [PG 30, 197]). Einmal vergleicht Basilius Jesus in seiner freiwillig gewählten Armut mit H. (reg. brev. 262 [PG 31, 1260]), ohne H. jedoch zu einem direkten Vorbild Christi zu machen, wie es bei einigen lat. Vätern geschieht (vgl. o. Sp. 408). – Gregor v. Naz. hat das H.buch weniger in trinitätsdogmatischen Zusammenhängen herangezogen; dafür verwendet er es vor allem in seinen Predigten als Argumentations- oder auch nur Illustrationsmaterial in zT. sehr persönlichen Zusammenhängen. So wenn er sich zB. mit dem Vorwurf H.s an seine Freunde (Job 26, 2f) bei Gregor v. Nyssa darüber beklagt, daß ihn dieser nicht vor der Übernahme des Bischofsamtes bewahrt habe (or. 11, 3), oder wenn er in der Trauerrede auf seine Schwester Gorgonia (or. 8, 12) deren Gastfreundschaft mit den Worten aus Job 31, 32 u. 29, 15f preist; in der Grabrede auf den eigenen bischöflichen Vater (or. 18. 38) erinnert er an Job 40, 4. Er vermag konkrete Situationen mit Worten aus dem H.buch zu beschreiben. So wenn er or. 14, 11. 14 eine Mutter mit Job 3, 11f über ihr aussätziges Kind klagen läßt, mit Job 10, 11 zugleich aber auch Trost zu spenden versucht oder or. 14, 18 mit Job 31, 40 die Notwendigkeit der Armenpflege verbindet u. mit der Warnung vor Habsucht belegt. Ob die Vergleiche immer überzeugen, mag dahingestellt bleiben. So wenn er or. 26, 13 die Stärke u. Unbesiegbarkeit der Philosophie mit der Starrköpfigkeit von *Esel u. *Einhorn in Job 39, 5/10 verdeutlicht. Oft handelt es sich wohl nur um rhetorische Gepflogenheiten, wenn Zitate aus H. in größere Zusammenstellungen von Schriftstellen eingefügt werden (vgl. Job 4, 4 in or. 4, 12; Job 38, 11 in or. 4, 13; Job 15, 8 in or. 14, 30; Job 21, 18 in or. 5, 28). – In der Charakterisierung H.s stimmt Gregor v. Naz. mit den anderen Vätern überein. H. ist untadelig gerecht, gottesfürchtig u. geduldig (vgl. or. 21, 17f); hervorgehoben werden muß jedoch seine Geduld, wenn es gilt, seine Tugendhaftigkeit mit der anderer biblischer Frommen zu vergleichen (vgl. or. 18, 24). Auch in der Interpretation von Sünde, Unglück u. Leid geht Gregor v. Naz. keine eigenen Wege (vgl. or. 14, 30. 34), wobei jedoch bemerkt zu werden verdient, daß über diese Gegenstände auch gesprochen werden kann, ohne H. zu erwähnen (vgl. or. 16; 18, 28). – Gregor v. Nyssa greift nur in bescheidenem Maße in seinen philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen um Trinität u. Kosmologie auf H. zurück (vgl. c. Eunom. 2, 277. 292

[1, 294. 299 Jaeger] or. catech. 4, 1; vgl. M. Canévet, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique [Paris 1983] 117f). In PsBasil. ep. 38, 3 (1, 82 Courtonne; vgl. R. Hübner, Gregor v. Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 463/90) legt er an der Weise, wie das H.buch von einem Menschen redet, der dann durch nähere Bestimmung als H. charakterisiert wird, den Unterschied zwischen φύσις u. ὑπόστασις dar. Charakteristisch für Gregor ist die feinsinnig-allegorische Weise, in der er das mythologische Bild von Job 40, 25 soteriologisch auswertet. Der Teufel, der durch den Tod des Fleisches Christus vernichten wollte, wurde ,mit weit aufgerissenem Maul den Köder verschlingend, durch den Angelhaken der Gottheit gefangen' u. unschädlich gemacht (res. 1 [9, 281 Jaeger/Gebhardt]; vgl. H. R. Drobner im Komm. [Leiden 1982] 87/90 zSt.). In Cant. hom. 9 (6, 288 J./Langerbeck) bietet Gregor eine etymologische Deutung der Töchter H.s von Job 42, 14 Amalthea (Tugendhaftigkeit), Casia (Reinheit) u. Dies (Ehrenhaftigkeit). Ähnlich eigenwillig ist die Auslegung der Gottesrede in Job 38, 36, in der Gott dem H. durch Sturmwind u. Wolken kundtat, daß er den Mann durch Kunstfertigkeit, die Frau durch die Kenntnis der Web- u. Strickkunst ausgezeichnet habe (c. Eunom. 2, 184 [1, 278 Jaeger]). Den Charakter H.s schildert Gregor, indem er den verstorbenen Meletius nach dessen Vorbild beschreibt (laud. Melet.: 9, 445f Jaeger/Spira). In der Or. consolatoria in funere Pulcheriae (ebd. 469f) tröstet er die Hinterbliebenen mit einem ausführlichen Hinweis auf die Schicksalsschläge H.s u. der breit ausgeführten Schilderung darüber, wie seine Töchter zu Tode kamen.

δ. *Joh. Chrysostomus.* Außer seinem Kommentar (s. o. Sp. 395f) ist Johannes in vielen anderen Schriften so häufig auf H. eingegangen, daß hier nur charakteristische Merkmale seiner Auslegung angegeben werden können. Sein Lieblingsvers ist Job 1, 21, den er auf zahlreiche Situationen anwenden kann. Er tröstet mit ihm Eltern über den Verlust ihrer Kinder (in 1 Cor. hom. 10, 3; 41, 5 [PG 61, 85. 362]; in Rom. hom. 10, 4 [PG 60, 479]; in Col. hom. 8, 6 [PG 62, 359]), relativiert den Wert von Reichtum u. Armut (stat. 15, 3 [PG 49, 158]), begründet die Möglichkeit, Dank zu sagen in allen Lebenslagen (in Hebr. hom. 33, 4 [PG 63, 231]; in Col. hom. 1, 2; stat. 4, 2; 18, 2 [PG 49, 62. 183]), Furcht u. Versuchungen zu überwinden (6, 4 [86]; in Hebr. hom. 20, 3 [PG 63, 147]), Leid u. Bedrängnis geduldig anzunehmen (in 1 Cor. hom. 28, 3 [PG 61, 236], u. vergleicht damit Worte von Jakob, Joseph, Petrus u. Paulus, die die gleiche Haltung zeigen (in 2 Cor. hom. 6, 4 [ebd. 442]). Bemerkenswert ist das sozialkritische Anliegen, das Johannes mit der Person u. dem Schicksal H.s seinen Zuhörern erläutern kann. H. war Herr, nicht Sklave seines Reichtums, an dem er keine Freude hatte (Job 31, 25), dessen Verlust ihn daher nicht bestürzte (in Mt. hom. 21, 1 [PG 57, 295]). Almosengeben gereicht einem Haus zum Wohlstand, selbst wenn es für den Augenblick in Not geraten mag (in 2 Tim. hom. 7, 4 [PG 62, 642]). Um Gutes zu tun, bedarf es keiner aufwendigen Mittel; schon ein mitfühlendes Wort vermag zu helfen (in Mt. hom. 15, 10 [PG 57, 236]: Job 30, 25). – Weiterhin ist charakteristisch, daß Johannes nicht nur einzelne Verse des H.buches heranzieht, sondern wiederholt auch die ganze H.geschichte vorträgt u. mit Zitaten über die Rahmenerzählung hinaus illustriert. In Mt. hom. 33, 6 (395f) wird H. als der Athlet geschildert, der sich schon vor dem Wettstreit geübt hatte u. deswegen den Kampf gewinnen konnte. Hätte er nicht schon vorher die Leidenschaften in sich niedergerungen, wäre er gewiß den Versuchungen erlegen. Den äußeren Schicksalsschlägen stellt der Prediger dabei sieben innere Bedrängnisse gegenüber, von denen am schlimmsten ,der Umstand war, daß er vom Himmelreich u. von der Auferstehung keine klare Kenntnis besaß' (Job 7, 16). Diese von den Zeitgenossen abweichende Annahme einer bei H. noch nicht vorhandenen Auferstehungshoffnung wiederholt Johannes in Phil. hom. 8, 3 (PG 62, 242/4), u. sie darf auch als seine im Kommentar vertretene Auffassung angenommen werden (Dieu 657f). In der Philipperhomilie wird im übrigen das Beispiel H.s benutzt, um das Murren gegen Gott als Undankbarkeit zu entlarven. Auffallend ist die drastische Sprache, in der die Leiden H.s, vor allem seine Krankheit, beschrieben werden. H. murrte nicht; ,u. dies vor der Zeit der Gnade, bevor noch über die Auferstehung, bevor noch über Hölle, Strafe u. rächende Vergeltung ein Wort gesprochen war' (in Phil. hom. 8, 3 [243]). Im Brief aus dem Exil führt Johannes ausführlich H. an, um zu zeigen, daß der Satan das zerstören will, was den wahren Wert des Men-

schen ausmacht: ἡ τῶν ἀληθῶν δογμάτων ἀκρίβεια καὶ ἡ κατὰ τὸν βίον ὀρθότης (laed. 3 [SC 103, 70/4]). Warum Gott den Satan gegen H. antreten ließ, erklärt Johannes hier u. an anderen Stellen (vgl. in Rom. hom. 15, 2 [PG 60, 512]; in Col. hom. 3, 5 [PG 62, 323]; scand. 12, 3; 21, 5 [SC 79, 184. 254]). Weitere Beispiele, bei denen H. in unterschiedlicher Ausführlichkeit neben anderen biblischen Paradigmen als Vorbild christlicher Lebensführung vorgestellt wird, finden sich laud. Paul. 1, 10/2 (SC 300, 126/32); ep. 8, 8; 10, 6f; 17, 3 (SC 13, 128/31. 162/5. 211); scand. 13, 11/7; 16, 2 (SC 79, 194/8. 220/2); in 1 Cor. hom. 34, 7 (PG 61, 295f). In der hom. 26 in 2 Cor. (PG 61, 577/80) warnt er in Verbindung mit anderen atl. Gestalten mit H. vor einer übertriebenen christl. Verehrung *Alexanders d. Gr. (vgl. J. Straub, Divus Alexander – Divus Christus: ders., Regeneratio imperii [1972] 186f). Das Theodizeeproblem kommt zur Sprache, wenn das Leiden H.s mit dem Martyrium verglichen (in 2 Cor. hom. 1, 4 [PG 61, 389]), zwischen Strafleiden u. Läuterungsleiden unterschieden (in 2 Tim. hom. 8, 3 [PG 62, 645f]; in Eph. hom. 24, 5 [ebd. 175]) u. die Gottesverehrung von der Erwartung irdischen Wohlergehens gelöst wird (stat. 1, 8 [PG 49, 26f]). Was für den Sünder Strafe ist, wird für den Gerechten zur Tugendkrönung (in Jes. interpr. 3, 1 [SC 304, 148]). Gering ist die Verwendung der Gottesreden Job 38f als Schöpfungslobpreis. Selbst der Sternenjubel Job 38, 7 wird mehr ethisch als schöpfungstheologisch ausgewertet (in Mt. hom. 76, 3 [PG 57, 698]; in Hos. hom. 5, 3 [SC 277, 194]). Seine besondere Paulusverehrung zeigt Johannes, wenn er den Glanz von Sonne u. Sternen (Job 38, 7) mit dem Auftreten des Apostels in dieser Welt vergleicht (in Phil. hom. 4, 1 [PG 62, 206]).

ε. *Sonstige.* Nach Const. apost. 7, 8, 7 (Funk, Const. 1, 396) ist H. zusammen mit Lazarus Vorbild geduldiger Hoffnung; in den Schöpfungslobpreis der Eucharistie sind verschiedene H.stellen eingeflossen (ebd. 8, 12, 9. 13. 15 [498/500]). Ebd. 8, 46 (556) wird Job 38, 10 zur Mahnung an die Kleriker benutzt, in ihren Rängen zu bleiben, wie die Natur ihre Ordnung bewahrt. – Entsprechend seiner Neigung, Worte der Hl. Schrift sparsam zu verwenden, erwähnt *Ephraem H. nur selten. In der Rede ‚Wehe uns, daß wir gesündigt haben' fragt er mit Job 3, 11, warum er überhaupt in diese Welt kommen u. alles mögliche Schlimme sehen mußte, um dann aus ihr eine solche Sündenlast mitfortzunehmen (serm. 5, 173/95 [CSCO 306/Syr. 131, 96]). Das Lob der Tugend H.s singt Ephraem hymn. de parad. 12, 11 (SC 137, 159f). In einem von Joh. Vanakan (13. Jh.) überlieferten armen. Frg. bietet er eine kurze allegorische Auslegung von Job 31, 1/10, in der H. als Zeuge für die Auferstehungshoffnung erwähnt wird (frz. Übers.: Renoux, Commentaire 68). – Ähnlich wie Gregor v. Nyssa (s. o. Sp. 415) deutet Cyrill v. Jerus. das Nilpferd aus Job 40, 18/20 als den teuflischen Drachen. Im Rahmen seiner Taufkatechesen verbindet er die Stelle mit der Taufe Jesu im Jordan. ‚Nach H. war in den Wassern der Drache, der den Jordan mit seinem Rachen aufnahm. Da die Häupter des Drachen zerschmettert werden sollten, stieg Jesus in das Wasser u. band den Gewaltigen' (catech. 3, 11 [PG 33, 441]). Auch für Cyrill ist der Teufel keine göttliche Gegenmacht, sondern Gottes erste Kreatur (ebd. 8, 4 [628]; vgl. zB. o. Sp. 410). Durch Christus wurde die Todesmacht des Teufels gebrochen u. die Auferstehung geschenkt. Unter den atl. Schriftstellen, die gegen eine Auferweckung der Toten sprechen könnten, erwähnt Cyrill catech. 18, 14f (1032/6) auch Job 7, 9f: ‚Wenn der Mensch in die Unterwelt hinabgestiegen ist, steigt er nimmermehr herauf ... u. nimmermehr kehrt er in sein eigenes Haus zurück'. Er widerlegt dieses Wort dann aber ausführlich mit Job 14, 7/14 u. erwähnt als einer der ersten griech. Väter nach 1 Clem. (vgl. o. Sp. 391) in einer vagen Formulierung Job 19, 25, das in der westl. Kirche zu einem der meistzitierten Auferstehungszeugnisse aus dem AT werden wird. Später vertritt Hesychius v. Jerus. noch klarer H.s Wissen um die Auferstehung (vgl. o. Sp. 397). Die übrige Verwendung des H.buches entspricht seinem Gebrauch in der griech. Kirche: trinitätstheologische Heranziehung (Cyrill. Hieros. catech. 11, 11. 23 [PG 33, 704. 721]); Schöpfungslobpreis (ebd. 6, 4. 9 [544. 553]; cat. 9, Vorspruch u. 9/12 [637. 648/52]); reine Assoziationszitate (zB. ebd. 7, 9; 8, 8; 13, 14 [616. 633. 635. 792]). – Nur spärlichen Gebrauch macht Epiphanius von H. Um zu zeigen, daß es Vaterschaft in verschiedenem Sinn gibt u. das Verhältnis Gottes zum eingeborenen Sohn einzigartig ist, benutzt Epiphanius Job 38, 28 neben einer Fülle weiterer Schriftzitate (anc. 71 [GCS Epiph. 1, 88f]). Hier wie ebd. 76 (96) mit Hin-

weis auf Job 12, 11 haben die Verse kaum dogmatische Beweiskraft; sie geben aber der Argumentation ein biblisches Kolorit. Die Verse dürften nicht zuletzt wegen ihres poetischen Glanzes herangezogen worden sein. In anderen Fällen bedarf es eines erheblichen allegorischen Aufwandes, um die LXX-Version einer Stelle in den Argumentationsgang einfügen zu können (vgl. etwa die mariologische Auswertung Job 38, 36 LXX in haer. 78, 18 [GCS Epiph. 3, 468f]). In der Auferstehungslehre geht Epiphanius wie Cyrill v. Jerus. auf sich anscheinend widersprechende atl. Stellen ein. Job 14, 12 zeigt nach ihm, daß die Auferstehung nicht Tag für Tag stattfinden wird, sondern auf einen bestimmten Termin festgelegt ist; den positiven Beweis führt Epiphanius aber nicht mehr mit H., sondern mit Hes. 37 (anc. 99 [GCS Epiph. 1, 119f]). – Einen zuweilen absonderlichen Gebrauch macht der häufig Epiphanius untergeschobene Physiologus. Manche der symbolisch gedeuteten Tiere werden mit einem H.-Zitat eingeführt; so der Wildesel (9 [31f Sbordone]) mit Job 39, 5, die Sirenen (13 [51/4 Sb.]) in vager Anlehnung an Job 30, 29 u. der Ameisenlöwe (20 [73/6]) mit einem Spruch des Eliphaz in Job 4, 11. Physiol. 12 (44/50) wird das Verhalten der Ameisen, Gerste zu verschmähen u. Roggen zu sammeln, unter Verwendung von Job 31, 40 auf die Lehre der Häretiker, die zu verwerfen, u. den Glauben an Christus, der zu bewahren ist, bezogen. Andere Tiere wie große Fische (17 [66]) u. Frösche (red. III 14 [282]) oder der Diamantstein (32 [105]) sind dem Physiologus Hinweise auf H.s Standhaftigkeit in der Versuchung. – Zu welchen Schlüssen man kommt, wenn man das H.buch nicht allegorisch erklärt, sondern im antiochenischen Sinn seinen Literalsinn ernst nimmt, beweist Theodor v. Mops. Er teilt nicht die Auffassung, das H.buch sei von Moses während des Wüstenzuges der Israeliten verfaßt worden, sondern hält den Autor für einen heidnisch gebildeten Juden, der nach der Rückkehr aus Babylon die durchaus wahre Geschichte des tugendhaften H. poetisch verfälscht hat (Išoʿdad Meruens. in Job prol.: CSCO 230/Syr. 97, 278f). Die Verfluchung des Tages seiner Geburt (Job 3, 3), der von heidnischen Gottesfabeln abgeleitete Name der dritten Tochter Ἀμαλθείας Κέρας (Job 42, 14 LXX; *Horn), die Streitreden zwischen H. u. seinen Freunden hält Theodor für unvereinbar mit dem Charakter des Gottesdieners H., so wie ihn die Überlieferung bzw. die Rahmenerzählung bezeugt (Müller, Freunde 12f$_{17}$). Auch das Auftreten Satans Job 1 sowie die Gott in den Mund gelegte Rede über den Leviathan Job 41 entsprechen Theodors Ansicht nach nicht der Würde der Hl. Schrift (Theod. Mops. frg. in Job: AConcOec 4, 1, 66/8; vgl. Pirot 131/4; Stevenson aO. [o. Sp. 375] 78). Die in den Akten des 5. ökumenischen Konzils in Kpel (553) anläßlich der Verurteilung Theodors zitierten Urteile über das kanonische H.buch werden durch theodorfreundliche Ostsyrer bestätigt (Conc. Seleuc.-Ctesiph. a. 585 cn. 2 [J.-B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) 399]; Išoʿdad Meruens. in Job prol.; 40, 10 [15]; 42, 14 [CSCO 230/Syr. 97, 277/9. 316. 321]; vgl. J. M. Vosté, L'œuvre exégétique de Théodore de Mops. au 2^e^ Concile de Constantinople: RevBibl 38 [1929] 390/3). – Leider hat Theodoret v. Cyrus, der zweite bedeutende Exeget der antiochenischen Schule, unter seinen zahlreichen Kommentaren zu atl. Schriften keine Erklärung des H.buches verfaßt. Er macht auch in seinen übrigen Schriften von H. nur spärlichen Gebrauch. Die verwerteten Stellen lassen aber bereits die typische Arbeitsweise Theodorets erkennen. Meistens werden H.verse herangezogen, um im Verein mit anderen Schriftstellen die präzise Bedeutung oder Verwendung eines biblischen Wortes zu erklären (vgl. Job 1, 9. 11 u. die Kennzeichnung Satans als συκοφάντης comm. in Ps. 71, 4 [PG 80, 1432]; Job 40, 19 für die Erklärung von δράκων, κῆτος, ὄφις u. σκόρπιος comm. in Ps. 103, 26 [1704]; comm. in Jes. 15, 4 [PG 81, 341] u. comm. in Nah. 2, 2 [ebd. 1797] die Bedeutung von ὀσφύς mit Job 38, 3 LXX: ζῶσαι ὡς ἀνὴρ τὴν ὀσφύν σου). Das *Einhorn aus Job 39, 9 LXX, das wegen seiner Stärke von vielen auf Gott gedeutet wird, möchte Theodoret lieber als Sinnbild für Israel verstehen, das nur den einen Gott anbetet (in Num. quaest. 43 [220 Fernández Marcos/Sáenz-Badillos]). Wie viele andere betrachtet Theodoret in Anlehnung an Gen. 36, 33 H., τὸν γενναῖον τῆς ἀρετῆς ἀθλητήν (ep. 12 [PG 83, 1184]), als einen Fürsten aus Edom (in Gen. quaest. 95 [82f F. M./S.-B.]; vgl. G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus as exegete of the OT [Grahamstown 1972] 146), der schon vor der Zeit des mosaischen Gesetzes eine erstaunliche Gotteserkenntnis u. Einsicht in dessen Schöpfertätigkeit besessen hat (haer. 5, 4 [PG 83, 461 B]; comm. in Ps. 90, 10; 103, 5

[PG 80, 1612f. 1697]; provid. 4. 6 [PG 83, 617. 661]; eran. dial. 3 [194f Ettlinger]; in Gen. quaest. 4 [8f F. M./S.-B.]). Bemerkenswert häufig benutzt Theodoret H., um die Vorsehung Gottes für den Menschen zu illustrieren (ebd. 19 [23]; comm. in Ps. 138, 5 [PG 80, 1936]; haer. 5, 9 [PG 83, 481/3]; comm. in Hes. 37, 9 [PG 81, 1192]). Wie die übrigen Väter spricht er mit H.versen über die Sündhaftigkeit, Versuchbarkeit u. Hinfälligkeit des Menschen (in Num. quaest. 9 [194f F. M./S.-B.]; in Cant. comm. 1, 1 [PG 81, 84]; in 1 Cor. 15, 27f [PG 82, 360]; in 1 Tim. 6, 7 [ebd. 824]; ep. 15; 136 [PG 83, 1192. 1356]). – Als Beispiel einer theologisch wenig ertragreichen u. mehr um Erbaulichkeit bemühten Verwendung H.s kann eine Predigt des PsEusebius Alex. gelten, in der die Leiden des Dulders penetrant ausgemalt u. mit der Wehleidigkeit gegenwärtiger Kranker verglichen werden (serm. 4: Quod qui infirmatur Deo gratias agere debeat, et in Job [PG 86, 1, 333/42]). – Sophronius v. Jerus. vergleicht die Krankheit H.s mit einer am Heiligtum in Menuthis geheilten Krankheit, die von den Ärzten als ἐλεφαντία (*Aussatz) bezeichnet wird (mirac. Cyr. et Joh. 15 [272/4 Fernández Marcos]; ähnlich schon Hieronymus u. Philippus; vgl. Sp. 424 u. 406). – Bei Joh. Philoponus opif. mund. 3, 7 ist erwähnenswert, daß Job 26, 7 als Zeugnis für die Kugelgestalt der Erde betrachtet wird. – Joh. Damascenus bringt keine neuen Akzente in die H.interpretation. Fid. orth. 3, 4 benutzt er Job 1, 1: ‚Es war ein Mensch im Lande Ausitis', zur Erläuterung des Unterschiedes zwischen Westen (Natur) u. Hypostase (vgl. o. Sp. 410); fid. orth. 2, 4 begründet er mit Job 1, 12 die eingeschränkte Macht der Dämonen, die ihnen von Gott nur um der Heilsordnung willen eingeräumt wird; fid. orth. 1, 7 dient Job 33, 4 zusammen mit aneinandergereihten Schriftworten zum Beweis der Göttlichkeit des Hl. Geistes. Dieses Zusammenwürfeln von Schriftzitaten, unter denen dann auch H.worte anzutreffen sind, findet sich häufiger (vgl. fid. orth. 4, 14). In der Testimoniensammlung über die Auferstehung ebd. 4, 27 wird das H.buch nicht verwertet.

2. *Mönchtum.* Überraschend wenig Gebrauch wird in der Mönchsliteratur von H. gemacht. Der Sketis-Mönch Abbas Poimen bietet eine von der üblichen Auslegung (s. Sp. 403. 408f) abweichende Exegese von Hes. 14, 14. 20. Nach ihm ist ‚Noe das Bild der Besitzlosigkeit, Job der Plage, Daniel der Unterscheidung. Wenn diese drei Haltungen im Menschen sind, dann wohnt der Herr in ihm' (Apophth. patr. Poem. 60 [PG 65, 336]). Palladius vergleicht hist. Laus. 47, 14 (234 Bartelink) den Widerspruch zwischen Reden u. Handeln mit dem Brot ohne Salz aus Job 6, 6, das niemand ißt oder Unwohlsein bereitet, wenn es dennoch genossen wird. Am Beispiel H.s erklärt er des weiteren einen der Gründe, weshalb Gott den Menschen verläßt: ‚Die verborgene Tugend soll offenbar werden'. – Die Historia Monachorum in Aegypto erinnert bei der Schilderung der Versuchung eines Mönchs an H.s Versuchung (1, 32f [Subs. hag. 53, 20f Festugière]); wie genau der Verfasser Job gekannt haben muß, beweist die Heranziehung der sonst nicht benutzten Stelle 5, 19 zur Verdeutlichung überstandener Reisegefährdungen: ‚Dabei bedachten wir das Wort Jobs: ‘Siebenmal wird er dich aus der Not retten, u. das achtemal wird dich kein Unheil treffen'' (PsPallad. hist. mon. epil. 13 [138 Fest.]; Übers. K. S. Frank, Mönche im frühchristl. Ägypten [1967] 136). – Etwas häufiger benutzt PsMakarius/Symeon H.stellen. Im Vordergrund stehen Aussagen über die unerschütterliche Geduld H.s (serm. B 2, 2, 8; 5, 3, 3; 17, 2, 1 [GCS Makar./Sym. 1, 5. 80. 189]; serm. H 5, 6 [PTS 4, 57 Dörries u. a.]), den Sinn der Versuchungen (serm. B 41, 3 [2, 70]) sowie die Wirkmöglichkeiten Satans (serm. H 26, 7 [208]). – In einen monastisch-asketischen Rahmen gehören ebenfalls die Capita centum de perfectione spirituali des Bischofs Diadochus v. Photike. Perf. 56 (SC 5bis, 117) mahnt er, die Flügel gestutzt zu halten, um nicht in Liebe zum Sichtbaren zu entbrennen, denn ‚genau das lehrt der vielerfahrene H. mit den Worten: ‘Wenn mein Herz je meinem Auge folgte'' (Job 31, 7; Übers. K. S. Frank, Diadochus v. Photike. Gespür für Gott [1982] 79). Im Abschlußkapitel perf. 100 (161) warnt er vor den Zerstreuungen, auch den unfreiwilligen, mit einem Wort, das auf Job 14, 17 zurückgehen könnte (Frank, Diadochus aO. 123). – In der kopt. Vita des Abbas Pisentius wird die Krankheit des Mönchs mit H. u. dem Leiden des Gerechten verglichen, das Gott zuläßt, um seine Gerechtigkeit offenbar zu machen. Die Vita enthält ebenfalls das Bekenntnis allgemeiner Sündhaftigkeit, von der auch der mönchische Asket nicht ausgenommen ist (E. Amélineau, Étude sur le christianisme en Égypte. Un

évêque de Keft au 7e s. [Paris 1887] 92f. 104f). – Mehr als alle anderen Verfasser monastischer Literatur hat Joh. Cassianus die Verwendbarkeit des H.buches für die asketische Belehrung erkannt. H. bleibt dabei meistens in umfangreichere Paradigmenreihen eingebunden, in denen die Vorbildlichkeit von atl. u. ntl. Zeugen beschworen wird (conl. 8, 25; 6, 11 [CSEL 13, 2, 245f. 167f]). Am ausführlichsten geht Johannes ebd. 6, 10 (162/5) unter Benutzung der beiden Rahmenkapitel Job 1f auf die Tugenden H.s ein, der wie Joseph v. Ägypten im geistlichen Sinn verstanden zu den sog. ἀμφοτεροδέξιοι gehört, wie jener Aoth aus Iudc. 3, 15 LXX, qui utraque manu utebatur pro dextra. Mit den Waffen der Tugend u. der Standhaftigkeit wußte H. gleich gut umzugehen. Verständlicherweise werden häufiger auch die Stellen erwähnt, die von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen (conl. 6, 14; 23, 8 [173f. 653]), von seiner ständigen Versuchbarkeit, der Gefahr des Rückfalls u. der notwendigen Gnadenhilfe Gottes sprechen (ebd. 2, 13; 4, 6; 7, 6; 5, 4; 12, 6; 13, 14; 23, 5 [57. 101. 188f. 122. 344. 384f. 645f]; inst. 5, 22 [CSEL 17, 100]). Besondere semipelagianische Akzente sind in diesen Warnungen u. Mahnungen nicht zu bemerken. Selten kommt es zur wirklichen Auslegung einer Stelle wie in conl. 7, 12 (CSEL 13, 2, 192), wo Joh. Cassianus erklärt, was mit der Auflage an den Teufel, die Seele H.s zu bewahren (Job 2, 6 LXX), gemeint ist. Eine typisch monastische Auswertung erfährt Job 39, 5/8 LXX, indem der Wildesel zum Lob der Wüsteneinsamkeit dienen muß (conl. 18, 6 [512]). – Schenute kommt ausführlicher nur auf die Kap. Job 40f zu sprechen, deren Beschreibung der Ungeheuer er häreseologisch auswertet u. für die Beschreibung des Teufels benutzt (E. Amélineau, Œuvres de Schenoudi 1 [Paris 1907] 391/6).

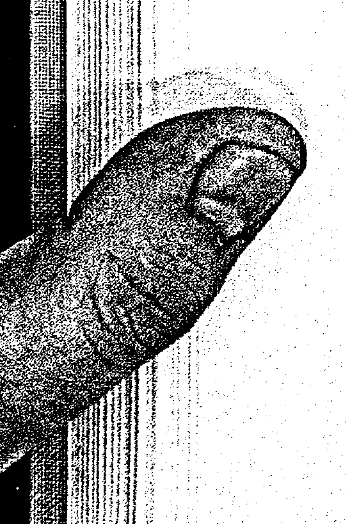
*3. Westen. a. Hieronymus.* Außerhalb von Kommentaren u. Homilien ist die Verwendung H.s bei den lat. Schriftstellern nicht sehr stark. Zu nennen ist vor allem Hieronymus, der, wenngleich er keinen Kommentar geschrieben hat, nicht nur im Zusammenhang seiner Übersetzungstätigkeit auf H. eingegangen ist. In sehr persönlicher Weise weist er in seinen Briefen auf das H.schicksal hin, um den jeweiligen Empfänger zu mahnen oder zu trösten (ep. 22, 4; 39, 5; 68, 1; 118, 2f). Aus ep. 107, 12 erfährt man, welche Rolle das Buch H. bei der Erziehung u. Schriftlesung einer Jungfrau spielt. Von dogmengeschichtlichem Interesse ist besonders Hieronymus' Übersetzung Job 19, 25 Vulg.: Scio enim quod redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum. Kein anderer hat deutlicher die Auferstehung des Fleisches vorausgesagt u. bestimmter über sie geschrieben als H. in diesen Versen (ep. 53, 8). Nullus tam aperte post Christum, quam iste ante Christum de resurrectione loquitur (c. Joh. Hieros. 30 [PL 23, 398]; in Hes. 37, 1/14 [CCL 75, 515]; vgl. E. Hennecke, Altchristl. Malerei u. altkirchliche Literatur [1896] 219). – In vielen Auslegungen deckt sich Hieronymus' Meinung mit der anderer Autoren, zB. in der Identifizierung des Leviathan-Drachen mit dem diabolus; er ist principium plasmatis Domini quod factum est ut illudatur ab angelis eius (Job 40, 19: Hieron. in Jes. 27, 1 [CCL 73, 344]; vgl. in Hes. 16, 4f. 11; 20, 8; 29, 3/7; 32, 1/16; 47, 1/5 [75, 163. 174. 259. 406. 450. 708]; adv. Rufin. 2, 7 [79, 39]). Ähnlich bezeugt Hieronymus in Übereinstimmung mit der Tradition im Hinblick auf Job 14, 4f (vgl. 4, 18; 25, 5) die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, wobei er gelegentlich sogar auf die LXX-Version von v. 15 zurückgreift (in Hes. 14, 1/11; 18, 1f [CCL 75, 151. 228]; ep. 122, 3; in Jes. 24, 21/3 [CCL 73, 323]). Anscheinend anderslautende Stellen (Job 1, 1; 32, 2) werden mit einem deutlich antipelagianischen Akzent versehen interpretiert (vgl. ep. 133, 13). – Häufig unterscheidet sich Hieronymus aber auch von den übrigen Auslegern u. homiletischen Benutzern. Das für seine Kommentare charakteristische Bemühen um die Erhellung des Literalsinns u. exakte exegetische Informationen findet sich auch in den verstreuten Bemerkungen zu H. So erklärt er zB. das Scheren des *Haares (Job 1, 20) als Trauerbrauch (in Jer. 7, 29; 16, 5/8 [CCL 74, 83. 156]; in Amos 8, 9f [76, 331]). Die Bemerkung H.s (Job 31, 27), seine Hand nicht geküßt zu haben, erklärt Hieronymus im Anschluß an Theodotion, daß H. nicht Götzen verehren wollte, indem er die Gestirne anbetete (vgl. in Hes. 8, 17 [CCL 75, 102]; in Jer. 2, 9 [74, 16]; in Hos. 13, 1f [76, 141]; adv. Rufin. 1, 19 [79, 19]). Charakteristisch für Hieronymus' Interessen ist ebenfalls seine Erklärung der Eigennamen (nom. hebr.: CCL 77, 133f). Tract. I in Ps. 66 (78, 39) versucht er, die Krankheit H.s näher zu beschreiben. Eigene Wege geht

Hieronymus in der Bestimmung von H.s Herkunft. Beeinflußt von rabbin. Traditionen u. anders als die meisten Väter, die der LXX u. dem Test. Job folgen, sieht er mit Berufung auf Gen. 22, 20 H. als Abkommen von Abrahams Bruder Nachor, der Heide bleibt (quaest. hebr. in Gen. 22, 20/2 [CCL 72, 27]). Hus liegt inter Palaestinam et Coelen Syriam u. ist mit dem Ausitis der LXX identisch (ebd. 10, 23 [1, 4]; vgl. in Jer. 25, 20b [74, 243]). In der Auffassung, H. gehöre nicht zum Stamm Levi, sondern entstamme einem heidn. Priestergeschlecht (ep. 73, 2 [CSEL 55, 15]), folgt Hieronymus jedoch wieder der übrigen Tradition (Baskin, Counsellors 39). Mit rabbin. Auffassungen stimmt überein, wenn Hieronymus Elihu mit Balaam gleichsetzt, der von dem Nachor-Sohn Buz abstammt. Später soll dieser Prophet per inoboedientiam et desiderium munerum, den prophetischen Geist verloren haben (quaest. hebr. in Gen. 22, 20/2 [CCL 72, 27]). – Die größte Wirkung auf die nachfolgende H.-Exegese hat Hieronymus durch seine Übersetzungen des H.buches ausgeübt (vgl. Erbes). Zunächst erstellte er eine Revision des altlat. Textes aufgrund der hexaplarischen Vorlage der LXX, die er Paula u. Eustochium widmete (G. Grützmacher, Hieronymus 2 [1906] 92f). Um 393 (vgl. ep. 49, 4) besorgte er dann mit Hilfe eines jüd. Lehrers eine neue Übersetzung aus dem Hebräischen. In ihr folgt er keinem der alten Interpreten, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit (praef. Vulg. Job: 1, 731 Weber). In seinem Vorwort wie auch ep. 53, 8 weist er auf den kunstvollen Aufbau des H.buches hin, das mit Prosa anfängt, bald in dichterische Form übergeht, um zum Schluß wieder die alltägliche Redeweise aufzugreifen, wobei der Verfasser alle Regeln der Dialektik beachtet. Wie üblich setzt sich Hieronymus auch mit seinen Neidern u. Kritikern auseinander. Er meint: Utraque editio, et Septuaginta iuxta Graecos et mea iuxta Hebraeos, in latinum meo labore translata est. Eligat unusquisque quod vult et studiosum se magis quam malivolum probet (praef. Vulg. Job: 1, 732 Weber; vgl. Baskin, Counsellors 37f).

*β. Cassiodor.* Eine besondere Erwähnung verdient Cassiodor, der inst. div. 6 (PL 70, 1117f) in das H.buch eine Einführung gibt, die sich nahezu wörtlich mit den Ausführungen des Hieronymus (ep. 53, 8; praef. Vulg. Job) deckt. Hieronymus gab dem Buch, das viele sacramenta verborum enthält, ein hervorragendes lat. Sprachgewand. Auch die Auferstehungsdeutung von Job 19, 25f übernimmt Cassiodor wortwörtlich. Neben Augustinus, der dem H.buch in gewohnter Weise seine Aufmerksamkeit geschenkt habe, erwähnt Cassiodor noch einen Anonymus, qui commenta libri ipsius conscripsit in ordinem, in dem er aufgrund des Stils Hilarius vermutet (inst. div. 6 [PL 70, 1118 B]). Interessant ist Cassiodors Auslegung von Ps. 38, in der er den im Psalm klagenden Kranken als einen Iob iste Dauidicus interpretiert: Hic enim psalmus ... totus ad beati Iob uiuacissimam pertinet passionem (in Ps. 37, 1 [CCL 97, 342]). Nahezu allen Versen des Psalms kann er entsprechende Verse des H.buches zuordnen (ebd. 2: Job 1, 1; 19, 11; ebd. 3: Job 6, 4; 7, 21; ebd. 4: Job 30, 17; ebd. 6: Job 17, 1; 42, 3; ebd. 7: Job 7, 16; ebd. 12: Job 4, 5; ebd. 13: Job 19, 17; 19, 13; 2, 9; ebd. 15: Job 3, 26; ebd. 16: Job 13, 15; ebd. 19: Job 7, 20; ebd. 21: Job 2, 9; 6, 30; 42, 7f [CCL 97, 343/52]). Die übrigen zahlreichen H.erwähnungen bringen keine neuen Aspekte gegenüber dem traditionellen H.bild. Der inzwischen fast refrainartig verwendete Vers Job 1, 21: Dominus dedit, Dominus abstulit ... sit nomen Domini benedictum, kehrt auch bei Cassiodor häufig wieder (vgl. in Ps. 32, 2; 39, 17; 103, 27 [CCL 97, 284. 371; 98, 938]). Ebenso findet die für einen in der Augustinustradition stehenden Autor wichtige antipelagianische Stelle Job 15, 14 entsprechende Beachtung (vgl. in Ps. 1; 50, 7; 142, 2 [97, 27. 458; 98, 1275]). Wie viele andere beweist Cassiodor die Göttlichkeit des Hl. Geistes mit Job 33, 4 (in Ps. 103, 30 [98, 939]) u. betrachtet den Drachen aus Job 41, 24 als den diabolus (in Ps. 103, 26 [937]). An mehreren Stellen wird auf die Vorbildlichkeit H.s hingewiesen (ebd. 24, 1; 31, 2; 114, 9 [97, 220. 276; 98, 1041]). Die Warnung aus Job 5, 2: Stultum occidit iracundia et parvulum necat invidia, wird irrtümlich Salomon in den Mund gelegt (in Ps. 123, 3 [98, 1161]).

*γ. Sonstige.* Das Vorkommen H.s im Schrifttum der übrigen westl. Kirchenschriftsteller ist erstaunlich gering. – Verschiedentlich benutzt Rufin das H.buch, am ausführlichsten die von ihm auf die Auferstehung hin ausgelegten Verse Job 14, 7/10. 12. 14 u. 19, 25f (symb. 42f [CCL 20, 178f]). Dabei trifft seine Verwendung von Job 14, 12 ebensowenig den

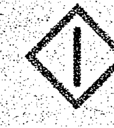
Sinn der Stelle wie die von Job 12, 24 in symb. 19 (156). Die von ihm gebrauchte lat. Übersetzung widerspricht geradezu der Aussage sowohl des hebr. Textes als auch der Vulgata. In apol. adv. Hieron. 1, 40 (CCL 20, 40) wird in der Auseinandersetzung um die Allgemeinheit der Sünde Job 15, 15 angeführt. – Nur vage klingt Job 1, 21 bei Maximus v. Turin serm. 48, 38 (CCL 23, 188) an. Ebd. 72, 2 (301f) zitiert der Bischof Job 7, 1: Piraterium est vita hominum, u. Job 2, 10: si bona excepimus de manu domini, quare non et mala tolerabimus. – Petrus Chrysologus benutzt H. mit anderen biblischen Paradigmen zum Beweis theologischer Sätze, die mit der Stelle exegetisch wenig zu tun haben. Job 10, 10/2 wird auf diese Weise auf die jungfräuliche Empfängnis Mariens bezogen (serm. 143, 10), Job 1, 21 auf die Geburt des Märtyrers Cyprian (serm. 128, 1), Job 7, 1 auf die Vaterunser-Bitte ,u. führe uns nicht in Versuchung' (serm. 67, 9). An zwei Stellen ist H. neben anderen ein Beispiel für Armenpflege u. rechten Umgang mit dem Reichtum (serm. 28, 2; 122, 7). – Bei Leo d. Gr. spielt nur Job 7, 1 als Warnung vor dem Bösen u. der Versuchung eine größere Rolle (vgl. serm. 29, 3; 41, 1; 47, 1; 50, 2). Ebd. 3, 1 steht derselbe Vers in Zusammenhang mit Darlegungen über Gnadenfreiheit u. Gottes Gerechtigkeit. In der Weihnachtspredigt serm. 21, 1 zitiert Leo das vor ihm u. auch später (vgl. Fulg. Rusp. fid. 2, 16) so vielverwendete Wort Job 14, 4 über die allgemeine Sündhaftigkeit; in der Weihnachtspredigt serm. 27, 5 warnt er mit Job 31, 26/8 vor der Verehrung der Gestirne. – Noch ungereimter erscheint H. bei Salvian v. Marseille; eccl. 3, 9 (CSEL 8, 280f) dient Job 2, 4 zum Hinweis auf den Wert der Seele u. der Forderung, daß Eltern auch Kindern geistlichen Standes ein Erbteil hinterlassen sollen. In geschwollenen Worten wird ep. 7 mit Job 39, 34f die Bagatelle aufgebauscht, wer wem zuerst zu schreiben habe. – Prosper v. Aquitanien wendet sich gegen die H.-Interpretation des Joh. Cassianus u. das sich darin ausdrückende, gegen Augustinus gerichtete falsche Gnadenverständnis (c. coll. 14f [PL 51, 252/8]); in Ps. 118, 19 (CCL 68A, 89); 122, 3 (130) u. 139, 8 (175) charakterisiert er mit Job 7, 1 das Leben als Drangsal u. Versuchung. – Von den Worten, die nach der Übersetzung des Hieronymus weiterwirken, ist vor allem Job 19, 25 über die Auferstehung zu nennen. Es erscheint nicht nur bei Schriftstellern (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 10, 13 [350 Buchner]), sondern auch auf einer Reihe von Grabinschriften dieser Zeit (Leclercq 2568/70). – Einen eigenwilligen Gebrauch von H. macht der priscillianistische Tractatus 1 (CSEL 18, 3/33). In den Abschnitten 11f. 25. 29 u. 31 (ebd. 11f. 21. 24f. 26) beschreibt der Verfasser zum Beweis seiner Rechtgläubigkeit Christus mit einer Fülle von Schriftzitaten. Darunter sind eine ganze Anzahl aus dem H.buch, die aber nicht aus der Rahmenerzählung genommen sind u. entsprechend vermeiden, die Erniedrigung Christi zu beschreiben. Zu Wort kommen vor allem Stellen aus Job 38f zur Unterstreichung der kosmischen Hoheit Christi. Das falsche Christusbild der Häretiker dagegen wird aus Job 40f belegt. Zu beachten ist allerdings, daß sich der ausgiebig zitierte H.text zT. weit von der biblischen Fassung entfernt.

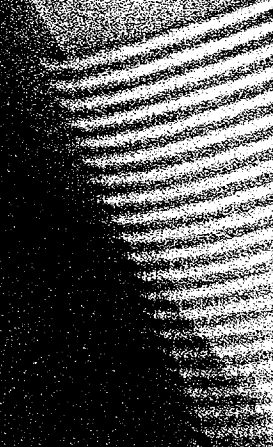


*IV. Ikonographie. a. Malerei.* Jüdische H.bilder aus spätantiker Zeit sind nicht erhalten, denn bei der von K. Meyer, St. Job as a patron of music: ArtBull 36 (1954) Abb. 2 (ebenso R. Budde, Art. Job: LexChristlIkon 2 [1970] 408) angegebenen bekleideten, liegenden Figur auf der Westwand der Synagoge von *Dura Europos dürfte es sich um eine andere Darstellung handeln (K. Wessel, Art. H.: ReallexByzKunst 3 [1978] 152). – In der frühchristl. Malerei tauchen die ersten H.bilder an der Wende zum 4. Jh. in den röm. Katakomben auf (für die Datierungsfragen Dassmann, Sündenvergebung 11/24). Die bei Leclercq 2558/60 genannten 11 Beispiele können noch um folgende vermehrt werden: 1) Deckengemälde aus der Trasonkatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 212); 2) Katakombe SS. Pietro e Marcellino, Kammer 34 (J. G. Dekkers u. a., Die Katakombe ,Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien [1987] 248f Umzeichnung 34: H.?); 3) ebd. Kammer 67 (ebd. 322f Taf. 48c); 4) ebd. Kammer 78 (ebd. 343f Taf. 58a); 5) Katakombe an der Via Latina, Cub. C (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vat. 1960] Taf. C); 6) ebd. sala I: Taf. LVIII, 2; 7) vielleicht ebd. Cub. A: Taf. VI, 1; 8) Fink aO. (o. Sp. 389) 64f betrachtet auch die normalerweise als Angler gedeutete Figur in der Flaviergalerie der Domitillakatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 7, 1) als H.; 9) weitere H.bilder vermutet er in der ,Kammer 19' sowie der ,Orpheuskammer' von SS. Pietro e Marcellino (Fink aO. 65f). Finks Vermutung basiert da-

ei auf der Suche nach der Dreiergruppe oe, *Daniel u. H., die er neunmal sicher achweisen zu können glaubt (ebd. 65). Sie ildet für ihn den ikonographischen Niederchlag der Hesekielstelle 14, 13/20, die in der ußdiskussion des 3. Jh. eine wichtige Rolle espielt hat (ebd. 70/83; vgl. E. Dassmann, rt. Hesekiel: o. Bd. 14, 1168/70). Da die drei iguren aber auch einzeln für sich oder in 'erbindung mit anderen Darstellungen vorommen u. sie dort, wo sie tatsächlich in iner Kammer anzutreffen sind, in vielen Fälen keine erkennbare Dreiergruppe bilden vgl. Dassmann, Sündenvergebung 411), leibt die obengenannte Vermutung unsiher. – Eine als H.szene gedeutete Darstelung im Aurelierhypogaeum am Viale Manzoi, Rom (vgl. Leclercq 2557f Abb. 6272), ürfte eher eine mythologische Szene abbillen, da die Ausmalung der Grabkammer insesamt nichtchristlichen Ursprungs ist (vgl. A. Chicoteau, Glanures au viale Manzoni Brisbane 1976] 51/6; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina n Rom² = JbAC ErgBd. 4 [1979] 43f). Die H.bilder sind einfach gestaltet; meist sitzt H. allein auf einem Dunghaufen, Block oder hokkerähnlichen Gebilde; auf einigen Bildern sind Beinwunden zu erkennen. Das erinnert hier wie auch bei den Sarkophagen (s. u. Sp. 431) formal u. inhaltlich an Darstellungen Philoktets (vgl. vorläufig D. Korol, Eine Sarkophagdarstellung H.s als Beispiel einer fortgeschrittenen ‚Christianisierung' der spätantiken Kunst: 17th Intern. Byz. Congress. Abstracts of short papers [Washington 1986] 178). Auf jüngeren Bildern kann H.s Frau hinzutreten u. ihrem Mann an einem Stab Brot reichen (vgl. Test. Job 24, 8/25, 8; o. Sp. 375); ohne sich jedoch entsprechend Job 19, 17 in seiner Nähe mit der anderen Hand die Nase zuzuhalten (Wilpert, Mal. Taf. 147; Ferrua aO. Taf. C). Welche Bedeutung H. in der Katakombenmalerei zukommt, läßt sich vom Einzelbild ausgehend schwerlich bestimmen. Will man sich nicht mit dem Hinweis auf die allgemeine Rettungssymbolik begnügen, in die H. bestens hineinpaßt (vgl. Dassmann, Sündenvergebung 63/71), wird man auf den ikonographischen Kontext achten müssen, der noch über die von Fink herangezogenen Beispiele hinaus an Buße u. Sündenvergebung denken läßt (vgl. ebd. 382. 390. 406/8. 413f. 417. 440). – Außerhalb der röm. Katakomben kommt H. noch in der Deckenmalerei von El-Bagawat vor (vgl. M. L. Thérel, La composition et le symbolisme de l'iconographie du Mausolée de l'Exode à El-Bagawat: RivAC 45 [1969] 228. 256; H. Leclercq, Art. Bagaouat: DACL 2, 1, 46f). Paulinus v. Nola erwähnt carm. 28, 15/28 einen H., der neben anderen atl. Gestalten auf einer Wand über drei Zugängen im basilikalen Komplex von Cimitile abgebildet war (vgl. D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 165. $174_{11}$ u. 91 [Hinweis auf ein weiteres, von J. Fink fälschlich als H.darstellung angesehenes Bild in Cimitile]).

*b. Sarkophagplastik.* In der Sarkophagplastik tritt H. in der Gruppe der Passionssarkophage (2. H. 4. Jh.) auf u. gewinnt hier neben einer differenzierteren Gestaltung einen von der symbolisch-paradigmatischen Bedeutung in den Katakomben abweichenden typologisch-christologischen Sinn. Das gilt bes. für den Baumsarkophag im Museo Pio Cristiano (RepertChristlAntSark 1 nr. 61), die fragmentierte Vorderseite eines Baumsarkophags im Cimitero di S. Sebastiano (ebd. nr. 215), den Iunius Bassus-Sarkophag im Vatikan (ebd. 680, 1) sowie einen Traditio-legis-Sarkophag aus Reims (E. Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule [Paris 1886] 17). H. ist als jugendlicher Mann dargestellt (der Kopf eines Bärtigen auf dem Iunius Bassus-Sarkophag ist eine spätere Ergänzung); er sitzt auf einem mit einem Kissen belegten Faltstuhl bzw. auf einem geschichteten Steinhaufen, vor ihm steht seine Frau, die ihm auf einer Stange Brot reicht (RepertChristlAntSark 1 nr. 61 ist wohl irrtümlich von einer Buchrolle die Rede) u. mit der anderen Hand Mund u. Nase mit einem Tuch bedeckt; im Hintergrund erscheint einer der Freunde H.s, eine Hand im Redegestus erhoben. Der Zusammenhang mit Kreuz, Leidensszenen Christi, Apostelmartyrien sowie atl. Opferszenen (Kain u. Abel; Abraham u. Isaak) stellt H. in die Vorbilder- u. Nachfolgerreihe der Passion Christi (H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage: MarbJbKunstwiss 5 [1929] 73f; F. Gerke, Zur Zeitbestimmung der Passionssarkophage [1940] 86). Einzelheiten der Darstellung konnten bis heute nicht befriedigend geklärt werden, wie zB. das Sitzen H.s auf der sella curulis sowie das suppedaneum zum Aufstützen eines Fußes, die normalerweise Würdenträgern u. Amtspersonen zukommen u. auf den hohen Rang der





Sinn der Stelle wie die von Job 12, 24 in symb. 19 (156). Die von ihm gebrauchte lat. Übersetzung widerspricht geradezu der Aussage sowohl des hebr. Textes als auch der Vulgata. In apol. adv. Hieron. 1, 40 (CCL 20, 40) wird in der Auseinandersetzung um die Allgemeinheit der Sünde Job 15, 15 angeführt. – Nur vage klingt Job 1, 21 bei Maximus v. Turin serm. 48, 38 (CCL 23, 188) an. Ebd. 72, 2 (301f) zitiert der Bischof Job 7, 1: Piraterium est vita hominum, u. Job 2, 10: si bona excepimus de manu domini, quare non et mala tolerabimus. – Petrus Chrysologus benutzt H. mit anderen biblischen Paradigmen zum Beweis theologischer Sätze, die mit der Stelle exegetisch wenig zu tun haben. Job 10, 10/2 wird auf diese Weise auf die jungfräuliche Empfängnis Mariens bezogen (serm. 143, 10), Job 1, 21 auf die Geburt des Märtyrers Cyprian (serm. 128, 1), Job 7, 1 auf die Vaterunser-Bitte ‚u. führe uns nicht in Versuchung' (serm. 67, 9). An zwei Stellen ist H. neben anderen ein Beispiel für Armenpflege u. rechten Umgang mit dem Reichtum (serm. 28, 2; 122, 7). – Bei Leo d. Gr. spielt nur Job 7, 1 als Warnung vor dem Bösen u. der Versuchung eine größere Rolle (vgl. serm. 29, 3; 41, 1; 47, 1; 50, 2). Ebd. 3, 1 steht derselbe Vers in Zusammenhang mit Darlegungen über Gnadenfreiheit u. Gottes Gerechtigkeit. In der Weihnachtspredigt serm. 21, 1 zitiert Leo das vor ihm u. auch später (vgl. Fulg. Rusp. fid. 2, 16) so vielverwendete Wort Job 14, 4 über die allgemeine Sündhaftigkeit; in der Weihnachtspredigt serm. 27, 5 warnt er mit Job 31, 26/8 vor der Verehrung der Gestirne. – Noch ungereimter erscheint H. bei Salvian v. Marseille; eccl. 3, 9 (CSEL 8, 280f) dient Job 2, 4 zum Hinweis auf den Wert der Seele u. der Forderung, daß Eltern auch Kindern geistlichen Standes ein Erbteil hinterlassen sollen. In geschwollenen Worten wird ep. 7 mit Job 39, 34f die Bagatelle aufgebauscht, wer wem zuerst zu schreiben habe. – Prosper v. Aquitanien wendet sich gegen die H.-Interpretation des Joh. Cassianus u. das sich darin ausdrückende, gegen Augustinus gerichtete falsche Gnadenverständnis (c. coll. 14f [PL 51, 252/8]); in Ps. 118, 19 (CCL 68A, 89); 122, 3 (130) u. 139, 8 (175) charakterisiert er mit Job 7, 1 das Leben als Drangsal u. Versuchung. – Von den Worten, die nach der Übersetzung des Hieronymus weiterwirken, ist vor allem Job 19, 25 über die Auferstehung zu nennen. Es erscheint nicht nur bei Schriftstellern (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 10, 13 [350 Buchner]), sondern auch auf einer Reihe von Grabinschriften dieser Zeit (Leclercq 2568/70). – Einen eigenwilligen Gebrauch von H. macht der priscillianistische Tractatus 1 (CSEL 18, 3/33). In den Abschnitten 11f. 25. 29 u. 31 (ebd. 11f. 21. 24f. 26) beschreibt der Verfasser zum Beweis seiner Rechtgläubigkeit Christus mit einer Fülle von Schriftzitaten. Darunter sind eine ganze Anzahl aus dem H.buch, die aber nicht aus der Rahmenerzählung genommen sind u. entsprechend vermeiden, die Erniedrigung Christi zu beschreiben. Zu Wort kommen vor allem Stellen aus Job 38f zur Unterstreichung der kosmischen Hoheit Christi. Das falsche Christusbild der Häretiker dagegen wird aus Job 40f belegt. Zu beachten ist allerdings, daß sich der ausgiebig zitierte H.text zT. weit von der biblischen Fassung entfernt.

*IV. Ikonographie. a. Malerei.* Jüdische H.bilder aus spätantiker Zeit sind nicht erhalten, denn bei der von K. Meyer, St. Job as a patron of music: ArtBull 36 (1954) Abb. 2 (ebenso R. Budde, Art. Job: LexChristlIkon 2 [1970] 408) angegebenen bekleideten, liegenden Figur auf der Westwand der Synagoge von *Dura Europos dürfte es sich um eine andere Darstellung handeln (K. Wessel, Art. H.: ReallexByzKunst 3 [1978] 152). – In der frühchristl. Malerei tauchen die ersten H.bilder an der Wende zum 4. Jh. in den röm. Katakomben auf (für die Datierungsfragen Dassmann, Sündenvergebung 11/24). Die bei Leclercq 2558/60 genannten 11 Beispiele können noch um folgende vermehrt werden: 1) Deckengemälde aus der Trasonkatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 212); 2) Katakombe SS. Pietro e Marcellino, Kammer 34 (J. G. Dekkers u. a., Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien [1987] 248f Umzeichnung 34: H.?); 3) ebd. Kammer 67 (ebd. 322f Taf. 48c); 4) ebd. Kammer 78 (ebd. 343f Taf. 58a); 5) Katakombe an der Via Latina, Cub. C (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vat. 1960] Taf. C); 6) ebd. sala I: Taf. LVIII, 2; 7) vielleicht ebd. Cub. A: Taf. VI, 1; 8) Fink aO. (o. Sp. 389) 64f betrachtet auch die normalerweise als Angler gedeutete Figur in der Flaviergalerie der Domitillakatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 7, 1) als H.; 9) weitere H.bilder vermutet er in der ‚Kammer 19' sowie der ‚Orpheuskammer' von SS. Pietro e Marcellino (Fink aO. 65f). Finks Vermutung basiert da-

bei auf der Suche nach der Dreiergruppe Noe, *Daniel u. H., die er neunmal sicher nachweisen zu können glaubt (ebd. 65). Sie bildet für ihn den ikonographischen Niederschlag der Hesekielstelle 14, 13/20, die in der Bußdiskussion des 3. Jh. eine wichtige Rolle gespielt hat (ebd. 70/83; vgl. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1168/70). Da die drei Figuren aber auch einzeln für sich oder in Verbindung mit anderen Darstellungen vorkommen u. sie dort, wo sie tatsächlich in einer Kammer anzutreffen sind, in vielen Fällen keine erkennbare Dreiergruppe bilden (vgl. Dassmann, Sündenvergebung 411), bleibt die obengenannte Vermutung unsicher. – Eine als H.szene gedeutete Darstellung im Aurelierhypogaeum am Viale Manzoni, Rom (vgl. Leclercq 2557f Abb. 6272), dürfte eher eine mythologische Szene abbilden, da die Ausmalung der Grabkammer insgesamt nichtchristlichen Ursprungs ist (vgl. M. Chicoteau, Glanures au viale Manzoni [Brisbane 1976] 51/6; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom[2] = JbAC ErgBd. 4 [1979] 43f). Die H.bilder sind einfach gestaltet; meist sitzt H. allein auf einem Dunghaufen, Block oder hokkerähnlichen Gebilde; auf einigen Bildern sind Beinwunden zu erkennen. Das erinnert hier wie auch bei den Sarkophagen (s. u. Sp. 431) formal u. inhaltlich an Darstellungen Philoktets (vgl. vorläufig D. Korol, Eine Sarkophagdarstellung H.s als Beispiel einer fortgeschrittenen ‚Christianisierung' der spätantiken Kunst: 17$^{th}$ Intern. Byz. Congress. Abstracts of short papers [Washington 1986] 178). Auf jüngeren Bildern kann H.s Frau hinzutreten u. ihrem Mann an einem Stab Brot reichen (vgl. Test. Job 24, 8/25, 8; o. Sp. 375); ohne sich jedoch entsprechend Job 19, 17 in seiner Nähe mit der anderen Hand die Nase zuzuhalten (Wilpert, Mal. Taf. 147; Ferrua aO. Taf. C). Welche Bedeutung H. in der Katakombenmalerei zukommt, läßt sich vom Einzelbild ausgehend schwerlich bestimmen. Will man sich nicht mit dem Hinweis auf die allgemeine Rettungssymbolik begnügen, in die H. bestens hineinpaßt (vgl. Dassmann, Sündenvergebung 63/71), wird man auf den ikonographischen Kontext achten müssen, der noch über die von Fink herangezogenen Beispiele hinaus an Buße u. Sündenvergebung denken läßt (vgl. ebd. 382. 390. 406/8. 413f. 417. 440). – Außerhalb der röm. Katakomben kommt H. noch in der Deckenmalerei von El-Bagawat vor (vgl. M. L. Thérel, La composition et le symbolisme de l'iconographie du Mausolée de l'Exode à El-Bagawat: RivAC 45 [1969] 228. 256; H. Leclercq, Art. Bagaouat: DACL 2, 1, 46f). Paulinus v. Nola erwähnt carm. 28, 15/28 einen H., der neben anderen atl. Gestalten auf einer Wand über drei Zugängen im basilikalen Komplex von Cimitile abgebildet war (vgl. D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 165. $174_{11}$ u. 91 [Hinweis auf ein weiteres, von J. Fink fälschlich als H.darstellung angesehenes Bild in Cimitile]).

*b. Sarkophagplastik.* In der Sarkophagplastik tritt H. in der Gruppe der Passionssarkophage (2. H. 4. Jh.) auf u. gewinnt hier neben einer differenzierteren Gestaltung einen von der symbolisch-paradigmatischen Bedeutung in den Katakomben abweichenden typologisch-christologischen Sinn. Das gilt bes. für den Baumsarkophag im Museo Pio Cristiano (RepertChristlAntSark 1 nr. 61), die fragmentierte Vorderseite eines Baumsarkophags im Cimitero di S. Sebastiano (ebd. nr. 215), den Iunius Bassus-Sarkophag im Vatikan (ebd. 680, 1) sowie einen Traditio-legis-Sarkophag aus Reims (E. Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule [Paris 1886] 17). H. ist als jugendlicher Mann dargestellt (der Kopf eines Bärtigen auf dem Iunius Bassus-Sarkophag ist eine spätere Ergänzung); er sitzt auf einem mit einem Kissen belegten Faltstuhl bzw. auf einem geschichteten Steinhaufen, vor ihm steht seine Frau, die ihm auf einer Stange Brot reicht (RepertChristlAntSark 1 nr. 61 ist wohl irrtümlich von einer Buchrolle die Rede) u. mit der anderen Hand Mund u. Nase mit einem Tuch bedeckt; im Hintergrund erscheint einer der Freunde H.s, eine Hand im Redegestus erhoben. Der Zusammenhang mit Kreuz, Leidensszenen Christi, Apostelmartyrien sowie atl. Opferszenen (Kain u. Abel; Abraham u. Isaak) stellt H. in die Vorbilder- u. Nachfolgerreihe der Passion Christi (H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage: MarbJbKunstwiss 5 [1929] 73f; F. Gerke, Zur Zeitbestimmung der Passionssarkophage [1940] 86). Einzelheiten der Darstellung konnten bis heute nicht befriedigend geklärt werden, wie zB. das Sitzen H.s auf der sella curulis sowie das suppedaneum zum Aufstützen eines Fußes, die normalerweise Würdenträgern u. Amtspersonen zukommen u. auf den hohen Rang der

Personen hinweisen. Es sei denn, man beachtet das Fragment aus Brescia (P. Porta, Il sarcofago paleocristiano frammentario ‚a colonne' del Museo Cristiano di Brescia: Atti del III congresso nazionale di archeologia cristiana [Trieste 1974] 333/41), das die rechte Nebenseite eines Säulensarkophags bildete. H. selbst sitzt hier zwar in der Haltung des Leidenden auf einem Steinhaufen u. weist mit einer Hand auf eine klaffende Wunde an seinem rechten Bein, die vor ihm stehenden drei Freunde sind dagegen in langer Chlamys, Tunika, Hosen u. Campagi gekleidet, die nur hochgestellte Persönlichkeiten tragen u. sie daher nach Korol, Sarkophagdarstellung aO. 178f als Könige charakterisieren. Als solche werden die drei Freunde bereits in der LXX (Job 2, 11; 42, 17e) bezeichnet, was von der patristischen Literatur im Westen ab Ambrosius Job 2, 1, 2 (CSEL 32, 2, 233) aufgegriffen wird. Das könnte auf den königlichen Rang H.s hinweisen, der ebenfalls in der Auslegungsgeschichte bezeugt ist (vgl. o. Sp. 375. 413) u., wenn auch anders gestaltet, in der mittelalterlichen Buchmalerei hervorgehoben wird. – Weniger wahrscheinlich als die typologisch-christologische Deutung H.s dürfte seine Interpretation als Auferstehungsbild sein (so bei E. Le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles [Paris 1878] XVI; Wilpert, Sark. 2, 267; M. Perraymond, Art. Giobbe II. Iconografia: DizPatrAntCrist 2 [1983] 1516). Die auf Hieronymus' zweifelhafte Übersetzung von Job 19, 25/7 zurückgehende Inanspruchnahme H.s als erster Zeuge der Auferstehung (vgl. o. Sp. 424) dürfte schon aus chronologischen Gründen keinen Einfluß auf das Verständnis der Sarkophagbilder gehabt haben. – Für weitere zT. verschollene oder in ihrer Identifizierung umstrittene H.darstellungen in der Sarkophagplastik vgl. Leclercq 2560/3 (vor allem nr. 13. 15f); RepertChristlAntSark 1 nr. 260; Kötzsche-Breitenbruch aO. $21_{89.91}$; Perraymond.

*c. Buchillustration.* Beginnend mit dem Cod. 171 des Johannes-Klosters auf Patmos vom Ende des 7., Anfang des 8. Jh. sind H.buch u. H.katenen in zahlreichen Handschriften illustriert worden; vgl. die Aufzählung u. Besprechung bei Wessel aO. 132/4. Dabei dürfte der Archetyp, auf den die älteren Hss. zurückgehen u. der durch den Cod. Patmiac. 171 als vorikonoklastisch belegt ist, schon im 6. Jh. die für die späteren Bildformulierungen maßgebende Form gefunden haben (ebd. 145). Ebenso dürfte feststehen, daß der Archetyp nur den Geschichtsteil des Buches (Job 1f), diesen jedoch in dichter Bildfolge, illuminiert hat; der Redeteil (Job 3/42) scheint dagegen erst in nachikonoklastischer Zeit ausgeschmückt worden zu sein (Wessel aO. 134. 145). Auf eine noch früher anzusetzende Vorlage in Form eines Rollenbuches ähnlich der Josua-Rolle möchte A. Baumstark die Bilder der genannten Hs. zurückführen (OrChr 3, 9 [1934] 266f). An frühen Einzelillustrationen hat sich eine Darstellung des am ganzen Körper mit Aussatz bedeckten H. zusammen mit seiner Frau u. den Freunden erhalten in einer syr. Bibel (Paris. syr. 341 fol. 46; O. Wulff, Altchristl. u. byz. Kunst 1 [1914] 292 Abb. 274; nähere Beschreibung bei Leclercq 2565f u. K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 109). Von besonderem Interesse ist die Darstellung auf dem Ms. Neapel, Bibl. Naz. I B 18, fol. 4 aus dem frühen 7. Jh., die am Ende eines kopt. Bibelfragments in Federzeichnung eine stehende männliche u. drei weibliche Figuren zeigt, die in königliche Gewänder gekleidet sind. K. Weitzmann: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1978) 35f Abb. 29 charakterisiert die Gruppe als Job mit seiner Familie, dargestellt in den Zügen Kaiser Heraklius' u. seiner Familie (vgl. J. Durand, Note sur une iconographie méconnue, le ‚saint roi Job': CahArch 32 [1984] 123f). Damit greift die Darstellung die Nachrichten aus dem Anhang der LXX Job 42, 17d u. dem Test. Job 28, 6f sowie die Auslegung späterer Erklärer auf, denen zufolge H. selbst König von Ausitis war (vgl. o. Sp. 374f). Das Manuskript Paris. gr. 923 der Sacra Parallela des Joh. Damascenus beweist mit seinen Bildern 17f, daß das königliche H.bild bereits in vorikonoklastischer Zeit im Osten weiter verbreitet gewesen sein muß (vgl. Durand aO. 127). Westl. Zeugen dieses Bildtyps sind dagegen jüngeren Datums (ebd. 113/21). Zu erwähnen ist schließlich noch die Abb. H.s im Rabbula-Cod. (Florenz, Bibl. Laurentiana, Ms. Plut. I, 56 fol. 7) in der Manier von Prophetenbildern, die eine Identifizierung nur durch den beigefügten Namen möglich macht (Durand aO., 127).

*d. Kleinkunst.* In der Kleinkunst ist auf ein 1847 in Neuss gefundenes, heute verlorenes u. nur in Umzeichnungen bekanntes Goldglaskästchen hinzuweisen, das unter den be-

kannten Motiven Adam u. Eva, Quellwunder u. Jonas, auf der Vorderseite auch den namentlich bezeichneten H. zeigt zusammen mit seiner Frau, der der Name Blastema als Hinweis auf ihr blasphemisches Reden (Job 2, 9) beigegeben ist (anders interpretiert Kaufmann, Arch.[3] 319, der Blastema als blasphemat ergänzt u. auf H. bezieht). Flankiert wird die H.szene von *Hippolytus u. Sixtus. Zusammen mit Petrus u. Paulus auf dem Deckel dürften sie auf die enge Verbindung des Rheinlandes mit Rom hinweisen (W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande[2] = Rhein. Neujahrsbl. 2 [1932] 40f Abb. 12/4. 16; Leclercq 2563/5; F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln = Die Denkmäler des röm. Köln 8 [1967] 207/13).

*V. Wallfahrt, Volksfrömmigkeit u. Liturgie. a. Hiobgrab.* Der Pilger v. Bordeaux besuchte 333 in Bethlehem in der Nähe der konstantinischen Basilika ‚das Grabmal Ezechiels, Asaphs, H.s, Davids u. Salomos', deren Namen ‚seitlich, wenn man hinuntersteigt, in hebr. Buchstaben aufgeschrieben' sind (Itin. Burdig. 598, 7/9 [CCL 175, 20]). Vielleicht verbergen sich hinter den ersten drei Namen Davids Waffengefährten Asahel, Abisei u. Joab (2 Sam. 2, 18. 32), die der Pilger falsch gelesen hat (H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land [1979] 62f$_{110}$) oder ihm unsachgemäß erklärt wurden (G. Stemberger, Juden u. Christen im Heiligen Land [1987] 84). Das Landgut des H. will der Pilger in Aser an der Straße von Scythopolis (Bethschean) nach Neapolis (Nablus) gesehen haben, wo aber sonst keine H.tradition erhalten geblieben ist (Itin. Burdig. 587, 1 [CCL 175, 13]; Donner aO. 52$_{69}$; Stemberger aO. 80: vielleicht Echo jüdischer Überlieferungen). Bereits Eusebius v. Caesarea (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 112) lokalisiert das Haus des H. im arab. Dorf (κώμη) Carneas (Šēḫ Saʿd, auf halbem Weg zwischen Damaskus u. Amman; Donner aO. 112f$_{108}$), das in der Folge zur ‚Stadt (πόλις) des seligen H.' wurde (Procop. Gaz. in Gen. 14, 5 [PG 87, 1, 332]). Genaueres weiß Egeria (vor 400), wenn sie berichtet, daß sie in acht Tagemärschen von Jerusalem bis Carneas reiste, denn so ‚heißt jetzt die Stadt des H., die früher Dennaba hieß im Lande Ausitis, im Gebiet von Idumäa u. Arabia' (peregr. 13, 2 [SC 296, 182]; vgl. Job 42, 17b LXX). Egeria verbindet hier alte Traditionen, die Hus bzw. Ausitis, die Heimat H.s, bei Edom ansiedelten, mit einer zu ihrer Zeit lebendigen H.verehrung bei Carneas (Donner aO. 112f$_{108}$) in der röm. Provinz *Arabien, deren Hauptstadt Bostra (M. Höfer: o. Bd. 1, 581f; C. Colpe: KlPauly 1, 935) ihren Namen der Mutter H.s, Bosoras (Job 47, 17d LXX), verdanken soll (Libell. synod. 17 [CorpFontHistByz 15, 14 Duffy/Parker]; Synaxar. Cpol. 6. V. [661 Delehaye]). Nach peregr. 16, 4 fehlt im Codex unicus ein Blatt. Was Egeria in Carneas gesehen hat, geht aber aus den Madrider Fragmenten mit topographischen Angaben aus dem Pilgerbericht hervor: ‚An jenem Ort, wo H. im Kot (in stirquilinio) saß, ist jetzt eine Grube, rings umschlossen von Eisengittern, u. eine große Kristallampe leuchtet dort von Abend zu Abend. Die Quelle aber, wo er sich mit einer Scherbe kratzte (Job 2, 8), wechselt viermal im Jahr die Farbe: Zuerst hat sie die Farbe des Eiters, dann die des Blutes, dann die der Galle u. schließlich ist sie wieder klar' (peregr. 16, 4b [SC 296, 194]; vgl. Donner aO. 118$_{122}$; B. Kötting, Peregrinatio Religiosa[2] [1980] 106; P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Paris 1986] 286). Ausführlich berichtet die Pilgerin dann über die Auffindung des H.grabes aufgrund der Offenbarung eines Mönches. In einer Höhle fand man einen Stein, auf dessen Oberfläche der Name ‚Iob' eingemeißelt war (vgl. A. Erman, Der H.stein: ZsDtPalVer 15 [1892] 205/11). Der Leichnam wurde nicht erhoben, sondern an Ort u. Stelle gelassen u. darüber eine Kirche errichtet, die zZt. Egerias aber noch nicht vollendet war (peregr. 16, 5f [194/6]). Der Ort zog nicht wenige Pilger an. Im J. 397 spricht der Antiochener Joh. Chrysostomus vom Dunghaufen H.s als Ziel eines ‚übers Meer von den Enden der Erde nach Arabia' sich bewegenden Wallfahrtsverkehrs (stat. 5, 1 [PG 49, 69] par. frg. in Job 2, 8 [PG 64, 552 D]). Trotz seiner Kritik des H.buchs (s. o. Sp. 419f) hat auch Theodor v. Mops. nichts dagegen, daß, wer will, nach Arabien pilgert, um H.s Haus, Grab u. die Stätte seines Ringens zu betrachten (frg. in Job: Išoʿdad Meruens. in Job comm. prol. [CSCO 230/Syr. 97, 277f]). Über die bis heute währende H.tradition von Šeḫ Saʿd s. Donner aO. 119$_{124f}$ (mit Lit.).

*b. Patrozinien.* Ein in der Nähe des Wallfahrtsortes gelegenes Kloster des 6. Jh. trägt den Namen Dēr Ēyūb (vgl. J. G. Wetzstein, Das Jobs-Kloster im Hauran u. die Jobs-Sage: F. Delitzsch, Das Buch Job [1864] 507/39).

Personen hinweisen. Es sei denn, man beachtet das Fragment aus Brescia (P. Porta, Il sarcofago paleocristiano frammentario ‚a colonne' del Museo Cristiano di Brescia: Atti del III congresso nazionale di archeologia cristiana [Trieste 1974] 333/41), das die rechte Nebenseite eines Säulensarkophags bildete. H. selbst sitzt hier zwar in der Haltung des Leidenden auf einem Steinhaufen u. weist mit einer Hand auf eine klaffende Wunde an seinem rechten Bein, die vor ihm stehenden drei Freunde sind dagegen in langer Chlamys, Tunika, Hosen u. Campagi gekleidet, die nur hochgestellte Persönlichkeiten tragen u. sie daher nach Korol, Sarkophagdarstellung aO. 178f als Könige charakterisieren. Als solche werden die drei Freunde bereits in der LXX (Job 2, 11; 42, 17e) bezeichnet, was von der patristischen Literatur im Westen ab Ambrosius Job 2, 1, 2 (CSEL 32, 2, 233) aufgegriffen wird. Das könnte auf den königlichen Rang H.s hinweisen, der ebenfalls in der Auslegungsgeschichte bezeugt ist (vgl. o. Sp. 375. 413) u., wenn auch anders gestaltet, in der mittelalterlichen Buchmalerei hervorgehoben wird. – Weniger wahrscheinlich als die typologisch-christologische Deutung H.s dürfte seine Interpretation als Auferstehungsbild sein (so bei E. Le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles [Paris 1878] XVI; Wilpert, Sark. 2, 267; M. Perraymond, Art. Giobbe II. Iconografia: DizPatrAntCrist 2 [1983] 1516). Die auf Hieronymus' zweifelhafte Übersetzung von Job 19, 25/7 zurückgehende Inanspruchnahme H.s als erster Zeuge der Auferstehung (vgl. o. Sp. 424) dürfte schon aus chronologischen Gründen keinen Einfluß auf das Verständnis der Sarkophagbilder gehabt haben. – Für weitere zT. verschollene oder in ihrer Identifizierung umstrittene H.darstellungen in der Sarkophagplastik vgl. Leclercq 2560/3 (vor allem nr. 13. 15f); RepertChristlAntSark 1 nr. 260; Kötzsche-Breitenbruch aO. $21_{89.91}$; Perraymond.

*c. Buchillustration.* Beginnend mit dem Cod. 171 des Johannes-Klosters auf Patmos vom Ende des 7., Anfang des 8. Jh. sind H.buch u. H.katenen in zahlreichen Handschriften illustriert worden; vgl. die Aufzählung u. Besprechung bei Wessel aO. 132/4. Dabei dürfte der Archetyp, auf den die älteren Hss. zurückgehen u. der durch den Cod. Patmiac. 171 als vorikonoklastisch belegt ist, schon im 6. Jh. die für die späteren Bildformulierungen maßgebende Form gefunden haben (ebd. 145). Ebenso dürfte feststehen, daß der Archetyp nur den Geschichtsteil des Buches (Job 1f), diesen jedoch in dichter Bildfolge, illuminiert hat; der Redeteil (Job 3/42) scheint dagegen erst in nachikonoklastischer Zeit ausgeschmückt worden zu sein (Wessel aO. 134. 145). Auf eine noch früher anzusetzende Vorlage in Form eines Rollenbuches ähnlich der Josua-Rolle möchte A. Baumstark die Bilder der genannten Hs. zurückführen (OrChr 3, 9 [1934] 266f). An frühen Einzelillustrationen hat sich eine Darstellung des am ganzen Körper mit Aussatz bedeckten H. zusammen mit seiner Frau u. den Freunden erhalten in einer syr. Bibel (Paris. syr. 341 fol. 46; O. Wulff, Altchristl. u. byz. Kunst 1 [1914] 292 Abb. 274; nähere Beschreibung bei Leclercq 2565f u. K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 109). Von besonderem Interesse ist die Darstellung auf dem Ms. Neapel, Bibl. Naz. I B 18, fol. 4 aus dem frühen 7. Jh., die am Ende eines kopt. Bibelfragments in Federzeichnung eine stehende männliche u. drei weibliche Figuren zeigt, die in königliche Gewänder gekleidet sind. K. Weitzmann: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1978) 35f Abb. 29 charakterisiert die Gruppe als Job mit seiner Familie, dargestellt in den Zügen Kaiser Heraklius' u. seiner Familie (vgl. J. Durand, Note sur une iconographie méconnue, le ‚saint roi Job': CahArch 32 [1984] 123f). Damit greift die Darstellung die Nachrichten aus dem Anhang der LXX Job 42, 17d u. dem Test. Job 28, 6f sowie die Auslegung späterer Erklärer auf, denen zufolge H. selbst König von Ausitis war (vgl. o. Sp. 374f). Das Manuskript Paris. gr. 923 der Sacra Parallela des Joh. Damascenus beweist mit seinen Bildern 17f, daß das königliche H.bild bereits in vorikonoklastischer Zeit im Osten weiter verbreitet gewesen sein muß (vgl. Durand aO. 127). Westl. Zeugen dieses Bildtyps sind dagegen jüngeren Datums (ebd. 113/21). Zu erwähnen ist schließlich noch die Abb. H.s im Rabbula-Cod. (Florenz, Bibl. Laurentiana, Ms. Plut. I, 56 fol. 7) in der Manier von Prophetenbildern, die eine Identifizierung nur durch den beigefügten Namen möglich macht (Durand aO., 127).

*d. Kleinkunst.* In der Kleinkunst ist auf ein 1847 in Neuss gefundenes, heute verlorenes u. nur in Umzeichnungen bekanntes Goldglaskästchen hinzuweisen, das unter den be-

annten Motiven Adam u. Eva, Quellwunder . Jonas, auf der Vorderseite auch den na-entlich bezeichneten H. zeigt zusammen mit einer Frau, der der Name Blastema als Hin-eis auf ihr blasphemisches Reden (Job 2, 9) eigegeben ist (anders interpretiert Kauf-ann, Arch.[3] 319, der Blastema als blasphe-at ergänzt u. auf H. bezieht). Flankiert ird die H.szene von *Hippolytus u. Sixtus. usammen mit Petrus u. Paulus auf dem eckel dürften sie auf die enge Verbindung es Rheinlandes mit Rom hinweisen (W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande[2] = Rhein. Neujahrsbl. 2 [1932] 0f Abb. 12/4. 16; Leclercq 2563/5; F. Fre-mersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bema-ung u. Goldauflagen aus Köln = Die Denk-mäler des röm. Köln 8 [1967] 207/13).

*V. Wallfahrt, Volksfrömmigkeit u. Litur-gie. a. Hiobgrab.* Der Pilger v. Bordeaux be-suchte 333 in Bethlehem in der Nähe der kon-stantinischen Basilika ‚das Grabmal Eze-chiels, Asaphs, H.s, Davids u. Salomos', de-ren Namen ‚seitlich, wenn man hinunter-steigt, in hebr. Buchstaben aufgeschrieben' sind (Itin. Burdig. 598, 7/9 [CCL 175, 20]). Vielleicht verbergen sich hinter den ersten drei Namen Davids Waffengefährten Asahel, Abisei u. Joab (2 Sam. 2, 18. 32), die der Pil-ger falsch gelesen hat (H. Donner, Pilger-fahrt ins Heilige Land [1979] 62f$_{110}$) oder ihm unsachgemäß erklärt wurden (G. Stember-ger, Juden u. Christen im Heiligen Land [1987] 84). Das Landgut des H. will der Pilger in Aser an der Straße von Scythopolis (Beth-schean) nach Neapolis (Nablus) gesehen ha-ben, wo aber sonst keine H.tradition erhalten geblieben ist (Itin. Burdig. 587, 1 [CCL 175, 13]; Donner aO. 52$_{69}$; Stemberger aO. 80: viel-leicht Echo jüdischer Überlieferungen). Be-reits Eusebius v. Caesarea (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 112) lokalisiert das Haus des H. im arab. Dorf (κώμη) Carneas (Šēḫ Sa'd, auf hal-bem Weg zwischen Damaskus u. Amman; Donner aO. 112f$_{108}$), das in der Folge zur ‚Stadt (πόλις) des seligen H.' wurde (Procop. Gaz. in Gen. 14, 5 [PG 87, 1, 332]). Genaueres weiß Egeria (vor 400), wenn sie berichtet, daß sie in acht Tagemärschen von Jerusalem bis Carneas reiste, denn so ‚heißt jetzt die Stadt des H., die früher Dennaba hieß im Lande Ausitis, im Gebiet von Idumäa u. Ara-bia' (peregr. 13, 2 [SC 296, 182]; vgl. Job 42, 17b LXX). Egeria verbindet hier alte Tradi-tionen, die Hus bzw. Ausitis, die Heimat H.s, bei Edom ansiedelten, mit einer zu ihrer Zeit lebendigen H.verehrung bei Carneas (Donner aO. 112f$_{108}$) in der röm. Provinz *Arabien, de-ren Hauptstadt Bostra (M. Höfer: o. Bd. 1, 581f; C. Colpe: KlPauly 1, 935) ihren Namen der Mutter H.s, Bosoras (Job 47, 17d LXX), verdanken soll (Libell. synod. 17 [CorpFont-HistByz 15, 14 Duffy/Parker]; Synaxar. Cpol. 6. V. [661 Delehaye]). Nach peregr. 16, 4 fehlt im Codex unicus ein Blatt. Was Egeria in Carneas gesehen hat, geht aber aus den Madrider Fragmenten mit topographischen Angaben aus dem Pilgerbericht hervor: ‚An jenem Ort, wo H. im Kot (in stirquilinio) saß, ist jetzt eine Grube, rings umschlossen von Eisengittern, u. eine große Kristallampe leuchtet dort von Abend zu Abend. Die Quel-le aber, wo er sich mit einer Scherbe kratzte (Job 2, 8), wechselt viermal im Jahr die Far-be: Zuerst hat sie die Farbe des Eiters, dann die des Blutes, dann die der Galle u. schließ-lich ist sie wieder klar' (peregr. 16, 4b [SC 296, 194]; vgl. Donner aO. 118$_{122}$; B. Kötting, Peregrinatio Religiosa[2] [1980] 106; P. Mara-val, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Pa-ris 1986] 286). Ausführlich berichtet die Pilge-rin dann über die Auffindung des H.grabes aufgrund der Offenbarung eines Mönches. In einer Höhle fand man einen Stein, auf dessen Oberfläche der Name ‚Iob' eingemeißelt war (vgl. A. Erman, Der H.stein: ZsDtPalVer 15 [1892] 205/11). Der Leichnam wurde nicht er-hoben, sondern an Ort u. Stelle gelassen u. darüber eine Kirche errichtet, die zZt. Ege-rias aber noch nicht vollendet war (peregr. 16, 5f [194/6]). Der Ort zog nicht wenige Pil-ger an. Im J. 397 spricht der Antiochener Joh. Chrysostomus vom Dunghaufen H.s als Ziel eines ‚übers Meer von den Enden der Erde nach Arabia' sich bewegenden Wall-fahrtsverkehrs (stat. 5, 1 [PG 49, 69] par. frg. in Job 2, 8 [PG 64, 552 D]). Trotz seiner Kritik des H.buchs (s. o. Sp. 419f) hat auch Theodor v. Mops. nichts dagegen, daß, wer will, nach Arabien pilgert, um H.s Haus, Grab u. die Stätte seines Ringens zu betrachten (frg. in Job: Išo'dad Meruens. in Job comm. prol. [CSCO 230/Syr. 97, 277f]). Über die bis heute währende H.tradition von Šeḫ Sa'd s. Donner aO. 119$_{124f}$ (mit Lit.).



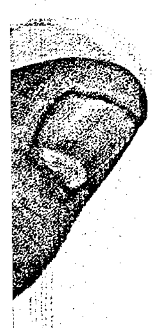
*b. Patrozinien.* Ein in der Nähe des Wall-fahrtsortes gelegenes Kloster des 6. Jh. trägt den Namen Dēr Ēyūb (vgl. J. G. Wetzstein, Das Jobs-Kloster im Hauran u. die Jobs-Sage: F. Delitzsch, Das Buch Job [1864] 507/39).



Personen hinweisen. Es sei denn, man beachtet das Fragment aus Brescia (P. Porta, Il sarcofago paleocristiano frammentario ‚a colonne' del Museo Cristiano di Brescia: Atti del III congresso nazionale di archeologia cristiana [Trieste 1974] 333/41), das die rechte Nebenseite eines Säulensarkophags bildete. H. selbst sitzt hier zwar in der Haltung des Leidenden auf einem Steinhaufen u. weist mit einer Hand auf eine klaffende Wunde an seinem rechten Bein, die vor ihm stehenden drei Freunde sind dagegen in langer Chlamys, Tunika, Hosen u. Campagi gekleidet, die nur hochgestellte Persönlichkeiten tragen u. sie daher nach Korol, Sarkophagdarstellung aO. 178f als Könige charakterisieren. Als solche werden die drei Freunde bereits in der LXX (Job 2, 11; 42, 17e) bezeichnet, was von der patristischen Literatur im Westen ab Ambrosius Job 2, 1, 2 (CSEL 32, 2, 233) aufgegriffen wird. Das könnte auf den königlichen Rang H.s hinweisen, der ebenfalls in der Auslegungsgeschichte bezeugt ist (vgl. o. Sp. 375. 413) u., wenn auch anders gestaltet, in der mittelalterlichen Buchmalerei hervorgehoben wird. – Weniger wahrscheinlich als die typologisch-christologische Deutung H.s dürfte seine Interpretation als Auferstehungsbild sein (so bei E. Le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles [Paris 1878] XVI; Wilpert, Sark. 2, 267; M. Perraymond, Art. Giobbe II. Iconografia: DizPatrAntCrist 2 [1983] 1516). Die auf Hieronymus' zweifelhafte Übersetzung von Job 19, 25/7 zurückgehende Inanspruchnahme H.s als erster Zeuge der Auferstehung (vgl. o. Sp. 424) dürfte schon aus chronologischen Gründen keinen Einfluß auf das Verständnis der Sarkophagbilder gehabt haben. – Für weitere zT. verschollene oder in ihrer Identifizierung umstrittene H.darstellungen in der Sarkophagplastik vgl. Leclercq 2560/3 (vor allem nr. 13. 15f); RepertChristlAntSark 1 nr. 260; Kötzsche-Breitenbruch aO. $21_{89.91}$; Perraymond.

c. *Buchillustration.* Beginnend mit dem Cod. 171 des Johannes-Klosters auf Patmos vom Ende des 7., Anfang des 8. Jh. sind H.buch u. H.katenen in zahlreichen Handschriften illustriert worden; vgl. die Aufzählung u. Besprechung bei Wessel aO. 132/4. Dabei dürfte der Archetyp, auf den die älteren Hss. zurückgehen u. der durch den Cod. Patmiac. 171 als vorikonoklastisch belegt ist, schon im 6. Jh. die für die späteren Bildformulierungen maßgebende Form gefunden haben (ebd. 145). Ebenso dürfte feststehen, daß der Archetyp nur den Geschichtsteil des Buches (Job 1f), diesen jedoch in dichter Bildfolge, illuminiert hat; der Redeteil (Job 3/42) scheint dagegen erst in nachikonoklastischer Zeit ausgeschmückt worden zu sein (Wessel aO. 134. 145). Auf eine noch früher anzusetzende Vorlage in Form eines Rollenbuches ähnlich der Josua-Rolle möchte A. Baumstark die Bilder der genannten Hs. zurückführen (OrChr 3, 9 [1934] 266f). An frühen Einzelillustrationen hat sich eine Darstellung des am ganzen Körper mit Aussatz bedeckten H. zusammen mit seiner Frau u. den Freunden erhalten in einer syr. Bibel (Paris. syr. 341 fol. 46; O. Wulff, Altchristl. u. byz. Kunst 1 [1914] 292 Abb. 274; nähere Beschreibung bei Leclercq 2565f u. K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 109). Von besonderem Interesse ist die Darstellung auf dem Ms. Neapel, Bibl. Naz. I B 18, fol. 4 aus dem frühen 7. Jh., die am Ende eines kopt. Bibelfragments in Federzeichnung eine stehende männliche u. drei weibliche Figuren zeigt, die in königliche Gewänder gekleidet sind. K. Weitzmann: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1978) 35f Abb. 29 charakterisiert die Gruppe als Job mit seiner Familie, dargestellt in den Zügen Kaiser Heraklius' u. seiner Familie (vgl. J. Durand, Note sur une iconographie méconnue, le ‚saint roi Job': CahArch 32 [1984] 123f). Damit greift die Darstellung die Nachrichten aus dem Anhang der LXX Job 42, 17d u. dem Test. Job 28, 6f sowie die Auslegung späterer Erklärer auf, denen zufolge H. selbst König von Ausitis war (vgl. o. Sp. 374f). Das Manuskript Paris. gr. 923 der Sacra Parallela des Joh. Damascenus beweist mit seinen Bildern 17f, daß das königliche H.bild bereits in vorikonoklastischer Zeit im Osten weiter verbreitet gewesen sein muß (vgl. Durand aO. 127). Westl. Zeugen dieses Bildtyps sind dagegen jüngeren Datums (ebd. 113/21). Zu erwähnen ist schließlich noch die Abb. H.s im Rabbula-Cod. (Florenz, Bibl. Laurentiana, Ms. Plut. I, 56 fol. 7) in der Manier von Prophetenbildern, die eine Identifizierung nur durch den beigefügten Namen möglich macht (Durand aO., 127).

d. *Kleinkunst.* In der Kleinkunst ist auf ein 1847 in Neuss gefundenes, heute verlorenes u. nur in Umzeichnungen bekanntes Goldglaskästchen hinzuweisen, das unter den be-



kannten Motiven Adam u. Eva, Quellwunder u. Jonas, auf der Vorderseite auch den namentlich bezeichneten H. zeigt zusammen mit seiner Frau, der der Name Blastema als Hinweis auf ihr blasphemisches Reden (Job 2, 9) beigegeben ist (anders interpretiert Kaufmann, Arch.[3] 319, der Blastema als blasphemat ergänzt u. auf H. bezieht). Flankiert wird die H.szene von *Hippolytus u. Sixtus. Zusammen mit Petrus u. Paulus auf dem Deckel dürften sie auf die enge Verbindung des Rheinlandes mit Rom hinweisen (W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande[2] = Rhein. Neujahrsbl. 2 [1932] 40f Abb. 12/4. 16; Leclercq 2563/5; F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln = Die Denkmäler des röm. Köln 8 [1967] 207/13).

*V. Wallfahrt, Volksfrömmigkeit u. Liturgie. a. Hiobgrab.* Der Pilger v. Bordeaux besuchte 333 in Bethlehem in der Nähe der konstantinischen Basilika ‚das Grabmal Ezechiels, Asaphs, H.s, Davids u. Salomos‘, deren Namen ‚seitlich, wenn man hinuntersteigt, in hebr. Buchstaben aufgeschrieben‘ sind (Itin. Burdig. 598, 7/9 [CCL 175, 20]). Vielleicht verbergen sich hinter den ersten drei Namen Davids Waffengefährten Asahel, Abisei u. Joab (2 Sam. 2, 18. 32), die der Pilger falsch gelesen hat (H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land [1979] $62f_{110}$) oder ihm unsachgemäß erklärt wurden (G. Stemberger, Juden u. Christen im Heiligen Land [1987] 84). Das Landgut des H. will der Pilger in Aser an der Straße von Scythopolis (Bethschean) nach Neapolis (Nablus) gesehen haben, wo aber sonst keine H.tradition erhalten geblieben ist (Itin. Burdig. 587, 1 [CCL 175, 13]; Donner aO. $52_{69}$; Stemberger aO. 80: vielleicht Echo jüdischer Überlieferungen). Bereits Eusebius v. Caesarea (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 112) lokalisiert das Haus des H. im arab. Dorf (κώμη) Carneas (Šēḫ Saʿd, auf halbem Weg zwischen Damaskus u. Amman; Donner aO. $112f_{108}$), das in der Folge zur ‚Stadt (πόλις) des seligen H.‘ wurde (Procop. Gaz. in Gen. 14, 5 [PG 87, 1, 332]). Genaueres weiß Egeria (vor 400), wenn sie berichtet, daß sie in acht Tagemärschen von Jerusalem bis Carneas reiste, denn so ‚heißt jetzt die Stadt des H., die früher Dennaba hieß im Lande Ausitis, im Gebiet von Idumäa u. Arabia‘ (peregr. 13, 2 [SC 296, 182]; vgl. Job 42, 17b LXX). Egeria verbindet hier alte Traditionen, die Hus bzw. Ausitis, die Heimat H.s, bei Edom ansiedelten, mit einer zu ihrer Zeit lebendigen H.verehrung bei Carneas (Donner aO. $112f_{108}$) in der röm. Provinz *Arabien, deren Hauptstadt Bostra (M. Höfer: o. Bd. 1, 581f; C. Colpe: KlPauly 1, 935) ihren Namen der Mutter H.s, Bosoras (Job 47, 17d LXX), verdanken soll (Libell. synod. 17 [CorpFontHistByz 15, 14 Duffy/Parker]; Synaxar. Cpol. 6. V. [661 Delehaye]). Nach peregr. 16, 4 fehlt im Codex unicus ein Blatt. Was Egeria in Carneas gesehen hat, geht aber aus den Madrider Fragmenten mit topographischen Angaben aus dem Pilgerbericht hervor: ‚An jenem Ort, wo H. im Kot (in stirquilinio) saß, ist jetzt eine Grube, rings umschlossen von Eisengittern, u. eine große Kristallampe leuchtet dort von Abend zu Abend. Die Quelle aber, wo er sich mit einer Scherbe kratzte (Job 2, 8), wechselt viermal im Jahr die Farbe: Zuerst hat sie die Farbe des Eiters, dann die des Blutes, dann die der Galle u. schließlich ist sie wieder klar‘ (peregr. 16, 4b [SC 296, 194]; vgl. Donner aO. $118_{122}$; B. Kötting, Peregrinatio Religiosa[2] [1980] 106; P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Paris 1986] 286). Ausführlich berichtet die Pilgerin dann über die Auffindung des H.grabes aufgrund der Offenbarung eines Mönches. In einer Höhle fand man einen Stein, auf dessen Oberfläche der Name ‚Iob‘ eingemeißelt war (vgl. A. Erman, Der H.stein: ZsDtPalVer 15 [1892] 205/11). Der Leichnam wurde nicht erhoben, sondern an Ort u. Stelle gelassen u. darüber eine Kirche errichtet, die zZt. Egerias aber noch nicht vollendet war (peregr. 16, 5f [194/6]). Der Ort zog nicht wenige Pilger an. Im J. 397 spricht der Antiochener Joh. Chrysostomus vom Dunghaufen H.s als Ziel eines ‚übers Meer von den Enden der Erde nach Arabia‘ sich bewegenden Wallfahrtsverkehrs (stat. 5, 1 [PG 49, 69] par. frg. in Job 2, 8 [PG 64, 552 D]). Trotz seiner Kritik des H.buchs (s. o. Sp. 419f) hat auch Theodor v. Mops. nichts dagegen, daß, wer will, nach Arabien pilgert, um H.s Haus, Grab u. die Stätte seines Ringens zu betrachten (frg. in Job: Išoʿdad Meruens. in Job comm. prol. [CSCO 230/Syr. 97, 277f]). Über die bis heute währende H.tradition von Šeḫ Saʿd s. Donner aO. $119_{124f}$ (mit Lit.).

*b. Patrozinien.* Ein in der Nähe des Wallfahrtsortes gelegenes Kloster des 6. Jh. trägt den Namen Dēr Ēyūb (vgl. J. G. Wetzstein, Das Jobs-Kloster im Hauran u. die Jobs-Sage: F. Delitzsch, Das Buch Job [1864] 507/39).

Über H.-Patrozinien frühchristlicher Zeit ist sonst wenig bekannt. Eine Inschrift aus Bostra erwähnt, der Erzbischof des Ortes habe unter Justinian u. Theodora ein εὐκτήριος οἶκος τοῦ ἁγίου καὶ ἀθλοφόρου Ἰώβ errichtet (Le Bas/Waddington 3, 1 nr. 1916a). Dabei könnte es sich um das von Justinian gestiftete πτωχεῖον handeln (Leclercq 2568). H. wird schon früh Patron von Hospizen, bes. von Leprosarien. In Edessa befand sich ein Leprosenheim des 5. Jh. bei dem vor dem Südtor der Stadt gelegenen ,Brunnen des H.', dessen Wasser Aussätzige heilte (vgl. M. W. Dols: Speculum 58 [1983] 904f). Gleichen Zwecken diente wohl die nach H. benannte Anlage außerhalb Antiochiens, deren ,Arme' der von Justinian ernannte Patriarch Domninos aus Abscheu von den Stadttoren vertrieb (Vit. Sym. Styl. iun. 72 [Subs. hag. 32, 1, 62 van den Ven]; vgl. Niceph. Uran. [Antiochener, 10. Jh.] vit. Sym. Styl. iun. 10, 76 [PG 86, 3057]; Besitz von H.-Reliquien vermutet Maraval aO. 340). Später wird H. Patron der Musiker (V. Denis, Saint-Job, patron des musiciens: RevBelgeArchHistArt 21 [1952] 253/98; ders., Art. H.: MusikGeschGegenw 6 [1957] 458/60; Meyer aO. [o. Sp. 428] 21/31; W. Brennecke, H. als Musikheiliger: MusikKirche 24 [1954] 257/61).

*c. Liturgie.* Christen der Spätantike begegnete das Buch H. vornehmlich durch katechetische u. liturgische Schriftlesung. Dieser diente gewöhnlich die homiletische Auslegung, indirekt auch die systematische Kommentierung. Genaueres über geordnete Lesung aus dem H.buch ist seit dem 4. Jh. bekannt. In Mailand bestand bereits vor 386 die Gewohnheit, am Karmittwoch die Lektüre von Job vorzunehmen oder zu beginnen (Ambr. ep. 20, 14 [PL 16, 998]). Ähnlich war der Brauch in der Gemeinde des Anonymus in Job (dazu s. o. Sp. 395), wo man aus dem H.buch in diebus passionis, in diebus sanctificationis, in diebus jejunii vorlas (PsOrig. in Job 1 [PG 17, 374f]). Die Sitte gilt als ,orientalischer Import' (O. Heiming: ArchLitWiss 2 [1952] 49). Vermutung bleibt die Annahme A. Baumstarks einer ursprünglich täglichen Job-Lesung während der Quadragesima in der frühen ägypt. Kirche (Die quadragesimale atl. Schriftlesung des kopt. Ritus: OrChrist 3, 3/4 [1930] 41. 52f). Die Grundzüge der Jerusalemer Leseordnung liegen bereits Mitte des 4. Jh. fest; das Lektionar des beginnenden 5. Jh. hat sich in armen. Übersetzung erhalten (Ch. Renoux, La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem: C. Montdésert [Hrsg.], Le monde grec ancien et la Bible [Paris 1984] 399/420). Hier kennt man eine Bahnlesung der Reden H.s an den Freitagen der Fastenzeit mit Ausnahme der Karwoche (Lectionar. Hieros. arm. 19. 24. 26. 28. 30. 32 [PO 36, 239. 245. 247. 249. 251. 253]; Perikopenübersicht: ebd. 375). Die in Kpel u. seinem Einflußbereich üblich gewordene Bahnlesung aus Job allein in der Karwoche (vgl. o. Sp. 398) entspringt höchstwahrscheinlich älteren Gewohnheiten der Kirche Antiochiens (Perikopentafel: A. Rahlfs, Die atl. Lektionen der griech. Kirche: NachrGöttingen 1915 [1916] 39; zur Herkunft ebd. 71). Perikopenauswahl u. Tage der Lektüre lassen eine Verbindung zwischen H. u. dem leidenden Christus erkennen. Über die gottesdienstlichen Lesegewohnheiten im Umkreis von Edessa unterrichten syr. Hss. des 6. Jh. (F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProceedBritAcad 10 [1921/23] 301/29; vgl. A. Baumstark, Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes: OrChrist 23 [1927] 1/22). Für Job bezeugen Cod. Brit. Libr. Add. 14528 u. 14443 eine Bahnlesung vom 1. Fasten- bis zum Ostersonntag u. weitere Lesungen in der Pentekoste (Burkitt aO. 306/12. 326f). Die Ordnung wirkt nach im Perikopensystem der Tagritaner (O. Heiming, Ein jakobitisches Doppellektionar dJ. 824 aus Harran: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 768/99, bes. 795). – Ausgewählte Abschnitte aus Job kamen bei verschiedenen Gelegenheiten zum Vortrag, wobei der Auswahlgrund im Einzelfall nicht immer offensichtlich ist. In Jerusalem wurde zB. Job 38, 2/28 in der Ostervigil vor der Tauffeier gelesen, zuvor in der 5. Fastenwoche 38, 2/40, 5 bei der Katechese der Taufbewerber (Lect. Hieros. arm. 44 [PO 36, 303]; 17 [ebd. 235]). Die Perikope Job 28, 5/11 über die Schätze, die der Bergbau aus dem Schoß der Erde ans Licht bringt, wurde hier gegen Ende der Spätantike am Marienfest des 15. VIII. vorgetragen (Lect. Hieros. iber. 1150 [CSCO 205/Iber. 14, 27]). Gern griff man beim Begräbnis u. Gedächtnis Verstorbener zum Buch H. Im syr. Raum war Job 1, 1/2, 10 an Gedenktagen von Martyrern vorgesehen u. 14, 7/15, 35 oder 16, 1/17, 9 an solchen verstorbener Bischöfe (Burkitt aO. 312f). In Rom gehörten ,lectiones de beato Job' zum Gebetsgottesdienst in der Fried-

hofskirche vor der Beisetzung des Toten (D. Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne = LitQuellForsch 63 [1978] 146. 150f). Die Perikopenauswahl ist nicht genauer bekannt, doch spricht das euchologische Echo dafür, daß aus Job 10 u. 19 gelesen wurde (Sicard aO. 124). Lesungen aus den Klagen H.s, aber auch das Bekenntnis Job 19, 25: ,ich weiß: mein Erlöser lebt', gehören ebenso zur jüngeren röm. Totenvigil, deren Responsorien weithin vom H.buch geprägt sind (Sicard aO. 157/9. $162_{34}$. 164/74). In der altspan. Liturgie ist Job 19, 25/7 als Lesung der Totenmesse beliebt (J. Llopis Sarrio, La Sagrada Escritura, fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antiguo rito Hispánico: HispSacra 17 [1964] 351/3). – Fortlaufende Lesung des vollständigen Buches H. wird üblich im Gottesdienst monastischer u. klerikaler Gemeinschaften (vgl. o. Sp. 396 zu Hesychius v. Jerus. u. o. Bd. 12, 943 zu Gregor d. Gr.). Die röm. Ordnung des 7. Jh. ist gespalten: In der Peterskirche liest man Job im Januar/Februar (Ordo Rom. 14, 8 [3, 40 Andrieu]), in der Lateranbasilika im Nachtoffizium des September (Ordo Rom. 13 A, 9; 13 B, 10; 13 C, 11; 13 D, 29 [2, 484. 500. 514. 525 Andrieu]). – Keinerlei Job-Lesung ist vorgesehen in der AT-Perikopenordnung der Kathedrale von Seleukeia-Ktesiphon (erst bruchstückhaft bekannt; Cod. Brit. Libr. Add. 14705) u. ebenso nicht in der Ende des 6. Jh. daraus entwickelten, später nach dem Oberen Kloster von Mosul benannten monastischen Leseordnung, die sich in Persien allgemein durchsetzte (A. Baumstark, Nichtevangelische syr. Perikopenordnungen des 1. Jtsd. = LitQuellForsch 15 [1921] 17f; W. F. Macomber, The Chaldean lectionary system of the Cathedral Church of Kokhe: OrChrPer 33 [1967] 488f. 496/9; zur Datierung der Systeme ebd. 515). Diesen grundsätzlichen Verzicht der pers. Kirche auf gottesdienstliche Lektüre aus Job sieht Baumstark, Perikopenordnungen aO. 17f sicher zu Recht begründet in der Reserve des die ostsyr. Exegese prägenden Theodor v. Mops. gegenüber dem H.buch (vgl. o. Sp. 419f). – In der Gebetsliteratur wird H. gelegentlich namentlich genannt (J. Hennig, Personennamen im Euchologion: ArchLitWiss 11 [1969] 165/75; ders., Atl. Personen in den liturg. Büchern: ebd. 17/18 [1975/76] 58/75; ders., Ireland's contribution to the devotion to OT saints: IrishEcclRec 104 [1965] 338/48), besonders in Paradigmengebeten, u. zwar selbst im ostsyr. Raum (A. Baumstark, Paradigmengebete ostsyr. Kirchendichtung: OrChrist NS 10/11 [1923] 21f. 28. 31 nr. 4. 8. 12. 15). H. gilt hier als Gerechter, Prophet des einen Gottes u. Empfänger göttlicher Offenbarung (J. Morlan, The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar [Vadavathoor 1985] 110; V. Pathikulangara, Resurrection, life and renewal. A theological study of the liturgical celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church [Bangalore 1982] 324). Auch Zitate aus dem H.buch haben Eingang gefunden in die christl. Euchologie (vgl. o. Sp. 417). In griechischen Gebeten wird Job 5, 8f gern zur Bildung von Gottesprädikationen verwendet (D. J. Constantelos, The Holy Scriptures in Greek orthodox worship. A comparative and statistical study: GrOrthTheolRev 12 [1966/67] 7/83). Job 4, 17 u. 42, 3 begegnen in der Euchologie der Krankensalbung (Constantelos aO. 57f). In der altspan. Liturgie der Osterzeit wird mit Job 40, 24 der Sieg des Gekreuzigten über den Tod gepriesen (MonEcclLit 6, 307f nr. 716; vgl. G. Ramis Miquel, Los misterios de la pasión, como objeto de la anámnesis en los textos de la misa del rito hispánico [Roma 1978] 251f). Stark vom H.buch beeinflußt sind die Gesänge der röm. Begräbnisliturgie, zB. die Antiphonen ,De terra formasti me' (vgl. Job 10, 8/11; 19, 25f) u. ,In paradiso dei' (vgl. Job 13, 26), das Responsorium ,Peccantem me' (vgl. Job 10, 18/22) u. auch der viel gesungene Vers ,Requiem aeternam' (vgl. Job 12, 22; 33, 10). Dazu s. Sicard aO. 119/21. 124f. 76. – Das Jahrgedächtnis des hl. H. wird in der byz. Christenheit, der paläst. Tradition u. bei den Syrern u. Kopten am 6. Mai begangen (Synaxar. Cpol. 6. V. [659/62 Delehaye]: Μνήμη τοῦ ὁσίου καὶ δικαίου Ἰώβ; M. van Esbroeck: Bedi Kartlisa 38 [1980] 121; P. Peeters: AnalBoll 27 [1908] 183; Daniélou, Heiden 92), im Westen hingegen am 10. Mai (Martyrol. Hieron. 10. V. [ASS Nov. 2, 2, 246]): depositio sive natale Iob prophetae). Genaueres Alter u. Motiv der Datenwahl sind nicht bekannt; die Heimat des Festes ist vermutlich Palästina (vgl. van Esbroeck aO. 117).

Für wertvolle Hinweise danke ich K. Hoheisel u. D. Korol, für hilfreiche Ergänzungen im liturgischen Abschnitt H. Brakmann.

G. A. ABBATE, La figura di Giobbe nei ,Moralia' de S. Gregorio Magno, Diss. Padova (1971). – P. AUBIN, Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de s. Grégoire le Grand: RechScRel 62 (1974) 117/66. – M. J. BAASTEN, Pride in the Moralia of Gregory the Great (Notre-Dame, Ind. 1983). – J. R. BASKIN, Pharaoh's counsellors. Job, Jethro, and Balaam in rabbinic and patristic tradition = BrownJudStud 47 (Chico 1983); Job as moral exemplar in Ambrose: VigChr 35 (1981) 222/31. – P. CATRY, Épreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du ,Livre de Job' par s. Grégoire le Grand: RevÉtAug 18 (1972) 124/44. – M. O. CAZÉ, Reconstitution des homélies d'Origène sur Job à partir des fragments caténiques, Diss. Paris IV (1972). – F. CHATILLON, Tria genera hominum. Noé, Daniel et Job: RevMoyenÂgeLat 10 (1954) 169/76. – J. DANIÉLOU, Die heiligen Heiden des AT (1958) bzw. Holy pagans of the OT (London/New York 1957) bzw. Les saints païens de l'AT (Paris 1955). – E. DASSMANN, Akzente frühchristlicher H.deutung: JbAC 31 (1988) 40/56; Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973). – G. DATZ, Die Gestalt H.s in der kirchlichen Exegese u. der ,Arme Heinrich' Hartmanns v. Aue = GöttArbGerm 108 (1973). – L. DIEU, Le commentaire de s. Jean Chrysostome sur Job: RevHistEccl 13 (1912) 640/58. – J. DOIGNON, ,Blessure d'affliction' et ,blessure d'amour' (Moralia 6, 25, 42), une jonction de thèmes de la spiritualité patristique de Cyprien à Augustin: J. Fontaine u. a., Grégoire le Grand (Paris 1986) 298/303; Corpora vitiorum materies. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré d'Origène et transmis par Augustin (Contra Julianum 2, 8, 27): VigChr 35 (1981) 209/21. – J. EBACH, Art. H./H.buch: TRE 15 (1986) 360/80. – P. J. ERBES, Die Job-Übersetzungen des hl. Hieronymus, Diss. Freiburg i. Br. (1950). – A. FERREIRO, Job in the sermons of Caesarius of Arles: RechThéolAncMéd 54 (1987) 13/26. – G. FOLLIET, Le fragment d'Hilaire ,Quas Iob litteras ...'. Son interprétation d'après Hilaire, Pélage et Augustin: E.-R. Labande (Hrsg.), Hilaire et son temps (Paris 1969) 149/58. – I. FRANSEN, Le commentaire au Livre de Job du prêtre Philippe, Diss. Lyon (Maredsous 1949). – D. FRANSES, Het Job-Commentaar van Philippus Presbyter: Katholiek 157 (1920) 378/86. – J. G. GAMMIE, The angelology and demonology in the Septuagint of the Book of Job: HebrUnCollAnn 56 (1985) 1/19. – D. H. GARD, The concept of Job's character according to the Greek translator of the Hebrew text: JournBiblLit 72 (1953) 182/6. – F. GASTALDELLI, Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di S. Gregorio Magno: Salesianum 27 (1965) 563/605. – W. GEERLINGS, H. u. Paulus. Theodizee u. Paulinismus in der lat. Theologie am Ausgang des 4. Jh.: JbAC 24 (1981) 56/66. – M. I. GERHARDT, The ant-lion. Nature study and the interpretation of a biblical text, from the Physiologus to Albert the Great: Vivarium 3 (1965) 1/23. – C.-F. GEYER, Das H.buch im christl. u. nachchristl. Kontext: Kairos 29 (1986) 174/95. – N. N. GLATZER, The Book of Job and its interpreters: A. Altmann (Hrsg.), Biblical motifs, origins and transformations (Cambridge, Mass. 1966) 197/220; The God of Job and the God of Abraham: BullInstJewStud 2 (1974) 41/57; Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten christl. Jhh.: FreibRundbr 26 (1974) 31/4. – T. J. GORRINGE, Job and the Pharisees: Interpretation 40 (1986) 17/28. – M.-L. GUILLAUMIN, Recherches sur l'exégèse patristique de Job: StudPatr 12, 1 = TU 115 (1975) 304/8. – D. HAGEDORN, Der H.kommentar des Arianers Julian = PTS 14 (1973). – U. u. D. HAGEDORN, Olympiodor, Diakon v. Alex. Kommentar zu H. = ebd. 24 (1984). – U. HAINTHALER, Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört (Jak. 5, 11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im NT = EuropHochschSchr 23, 337 (1988). – A. T. HANSON, Job in early Christianity and rabbinic Judaism: ChurchQuart 2 (1969/70) 147/51. – P. HUBER, H. Dulder oder Rebell? Byz. Miniaturen zum Buch H. (1986). – B. JANOWSKI, Sündenvergebung ,um H.s willen'. Fürbitte u. Vergebung in 11 Qtg Job 38, 2f u. Hi 42, 9f LXX: ZNW 73 (1982) 251/80. – J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958). – M. E. JERNENSKY, Art. H. in der Agada: EncJud 8 (Berlin 1931) 73f. – CH. KANNENGIESSER, Art. Job (livre de) 2. Job chez les Pères: DictSpir 8 (1974) 1218/25. – H. E. KAUFMANN, Die Anwendung des Buches H. in der rabbin. Aggadah, Diss. Gießen (Frankfurt a. M. 1893). – A. KNIASEFF, La théodicée de Job dans les offices byzantines de la Semaine Sainte: Θεολογία 26 (1955) 107/23. – L. KRETZENBACHER, H.s-Erinnerungen zwischen Donau u. Adria. Kulträume, Patronate, Sondermotive der Volksüberlieferung um Job u. sein biblisches u. apokryphes Schicksal in den Südost-Alpenländern = SbMünchen 1987 nr. 1. – H. LECLERCQ, Art. Job: DACL 7, 2, 2554/70. – M. LE COUR GRANDMAISON/B. BILLET, Le pèlerinage au fumier de Job et la date de la ,Peregrinatio Aetheriae': RechScRel 48 (1960) 460/5. – V. MAAG, H. Wandlung u. Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung u. Spätfassungen = ForschRelLitATNT 128 (1982). – J. MACHIELSEN, Le problème du mal selon les pères apostoliques: ÉglThéol 12, 1 (1981) 195/222. – J.-P. MAHÉ, Origène et la baleine. Un fragment pseudo-origénien ,sur Job et le dragon' en traduction arménienne: RevÉtArm NS 14 (1980) 345/65. – G. W. MARCHAL, Didymus de Blinde en zijn interpretatie van het boek Job, Diss.

Utrecht (Sneek 1977). – R. MERKELBACH, Didymos, H.kommentar p. 221, 32: ZsPapEpigr 4 (1969) 134. – J. DE MONTGOLFIER, Traduction et commentaires du ‚De interpellatione Job et David' d'Ambroise de Milan, Diss. Paris-Sorbonne (1986). – E. MÜHLENBERG, Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer u. frühchristl. Sicht: Kerygma u. Dogma 15 (1969) 226/38. – H.-P. MÜLLER, H. u. seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des H.buches = TheolStud 103 (Zürich 1970); Das H.problem. Seine Stellung u. Entstehung im Alten Orient u. im AT = ErtrForsch 84 (1978). – G. NAHAPETIAN, Il commentario a Giobbe di Esichio prete di Gerusalemme: Bessarione 29 (1913) 452/65. – V. NAUMANN, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion. Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians: ZKTh 53 (1934) 311/63. 533/51. – G. VON DER OSTEN, Job and Christ. The development of a devotional image: JournWarbCourtInst 16 (1963) 143/58. – S. PAPADAKI-ÖKLAND, The illustrations of byzantine Job manuscripts, Diss. Heidelberg (1979). – M. PERRAYMOND, Giobbe nell'iconografia sepolcrale e nella primitiva letteratura cristiana, Diss. Ist. Arch. Crist. Rom (1986). – L. PIROT, L'œuvre exégétique de Théodore de Mops. (Roma 1913). – M. POLIAKOFF, Jacob, Job, and other wrestlers. Reception of Greek athletics by Jews and Christians in antiquity: JournSportHist 11 (1984) 48/65. – A. RAVENNA, Il caso Giobbe e la tradizione talmudica: RivBibl 1959, 61/3. – D. RAHNENFÜHRER, Das Testament des H. u. das NT: ZNW 62 (1971) 68/93. – CH. RENOUX, Vers le commentaire de Job d'Éphrem de Nisibe: ParolOr 6/7 (1978) 63/8; David K'obayrec'i ou Hésychius de Jérus. dans la chaîne sur Job de Jean Vanakan?: Armenian studies, Gedenkschr. H. Berbérian (Lisboa 1986) 663/82. – H. SAVON, L'ordre et l'unité du De interpellatione Iob et Dauid de s. Ambroise: Latom 46 (1987) 338/55. – B. SCHALLER, Das Testament H.s u. die LXX-Übersetzung des Buches H.: Biblica 61 (1980) 377/406. – J. SCHLIEBITZ, Išo'dadh's Kommentar zum Buche H. = ZAW Beih. 11 (1907) 1/88. – G. SCHMITT, Die Heimat H.s: ZsDtPalVer 101 (1985) 56/63. – M. SKIBBE, Die ethische Forderung der patientia in der patristischen Literatur von Tertullian bis Pelagius, Diss. Münster (1964). – W. V. SODEN, Die Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient: Mitt. der dt. Orient-Ges. Berlin 96 (1965) 41/59. – H. SORLIN, Un commentaire inédit sur Job, attribué à s. Jean Chrysostome: StudPatr 7, 1 = TU 92 (1966) 543/8. – J. STAMM, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon u. Israel = AbhTheolATNT 10 (Zürich 1946). – H. SWARZENSKI, Eine Hs. von Gregors ‚Moralia in Job' in Herzogenbusch, Niederösterreich: Wallraf-Richartz-Jb NF 11 (1907) 1/88. – M. TSEVAT, The meaning of the Book of Job: HebrUnCollAn 37 (1966) 73/106. – A. VACCARI, Un commento a Giobbe di Guliano di Eclana (Roma 1915). – J. VERMEYLEN, Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques = Studia Biblica 2 (Leiden 1986). – V. WEYMAN, Der H.kommentar des Julianus v. Aeclanum: TheolRev 15 (1916) 241/8. – I. WIERNIKOWSKI, Das Buch H. nach der Auffassung des Talmud u. Midrasch 1, Diss. Königsberg (Breslau 1902). – A. WILMART, Cadre du commentaire sur Job du prêtre Philippe: ders., Analecta Reginensia = StudTest 59 (Città del Vat. 1933) 315/22. – J. ZIEGLER, Iob = Septuaginta 11, 4 (1982); Iob 14, 4–5a als wichtigster Schriftbeweis für die These ‚Neminem sine sorde et sine peccato esse' (Cyprian. test. 3, 54) bei den lat. christl. Schriftstellern = SbMünchen 1985 nr. 3.

*Ernst Dassmann.*

## Hippo Regius.



*A. Lage u. Geschichte.* H. Regius (ethnisch Hipponiensis Regius; Varianten: Hipponensis, Hipponiensis, Hipponeregiensis, Hipporegius) liegt ca. 2 km von der neuzeitlichen Ansiedlung Annaba (früher Bône) entfernt. Die Stadt verfügte nahe der Mündung der Seybouse, dem antiken Ubus, über einen gut geschützten, natürlichen Hafen, der heute zugeschüttet ist (Abb. 1). Außerdem gehörte zu ihr ein ertragreiches landwirtschaftliches Gebiet in der südlich gelegenen, fruchtbaren Ebene. Auch war sie Absatzmarkt für Getreide der Gegend um Calama u. Thagaste. Ein Straßennetz erstreckte sich zT. der Küste entlang von H. nach Westen u. Osten bis hin zu Orten wie Rusicade, Cirta, Tipasa in Numidien u. Theveste (eine Straße, die iJ. 75/76 nC. angelegt worden ist), außerdem Thagaste, Sicca Veneria, Simitthus u. Carthago

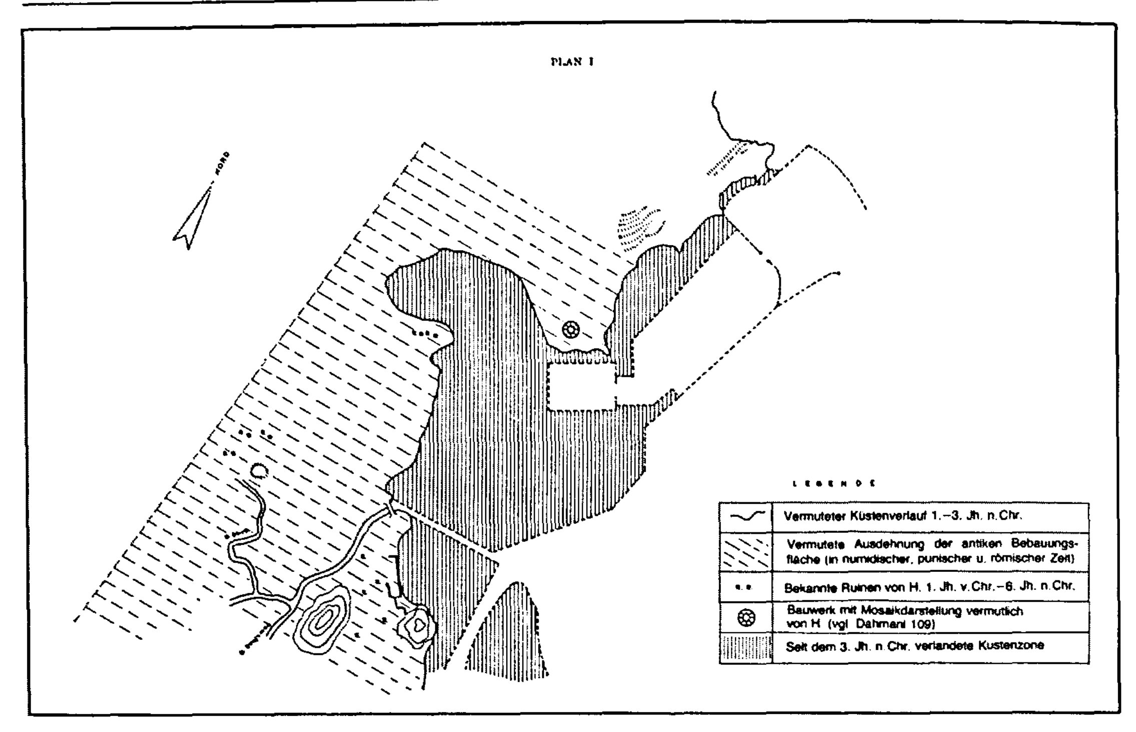



Abb. 1. Der Küstenverlauf in antiker Zeit. Nach Dahmani 6b.

(Gsell, Atlas fol. 9 nr. 10). Negativ auf die Lage der Stadt wirkte sich jedoch zugleich der Umstand aus, daß sie sich in einer sumpfigen Ebene befand, in der sich die Malaria leicht ausbreiten konnte (nach Aug. ep. 126, 4; vgl. 118, 34). – Gegründet wurde die Stadt wahrscheinlich von den Phönikiern, sicher erwähnt wird sie von Diod. Sic. 20, 55, 3. 57, 6 (unter dem Namen Ἵππου ἄκρα) im Zusammenhang mit einer Expedition des Agathokles u. von Liv. 29, 3, 7. 32, 14 bei der Schilderung kriegerischer Auseinandersetzungen in Nordafrika im 4. u. 3. Jh. vC. (Gsell, Histoire 2, 149; 3, 51). Sie gehörte, nach dem Epitheton ‚Regius' zu urteilen, dem numidischen Königreich an (S. Camps, Massinissa ou les débuts de l'histoire: Libyca 8 [1960] 212). Sittius zerstörte in H. iJ. 46 vC. die Flotte der Anhänger des Pompeius, deren Kommandant Metellus Scipio sich selbst das Leben nahm (Bell. Afr. 96; Liv. perioch. 114; vgl. Gsell, Histoire 8, 151). Es gibt noch einige Spuren aus dieser Zeit, Mauern u. Keramik (Morel, Céramique; ders., Recherches). – Die Stadt, zuerst zur Provinz Africa Nova, dann zu Africa Proconsularis gehörig, wird unter Augustus municipium Augustum Hipponiensium Regiorum (Gsell, Inscriptions nr. 109). Ptol. Math. geogr. 4, 3, 5 (235 Nobbe), dessen Quellen vorhadrianisch sind, nennt sie κολωνία; man vermutet, daß dieser Aufstieg zur ‚Ehren-Kolonie' (eine der ältesten in *Africa) oder zur Kolonie aufgrund einer lex coloniae deducendae (so J. Desanges: RevHistDroitFrançÉtr 51 [1973] 429) in flavische Zeit datiert, besonders wegen der Zugehörigkeit H.s zur tribus Quirina (T. Kotula, Les curies municipales en Afrique romaine [Wrocław 1968] 217; J. Gascou, La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère [Rome 1972] 34f; ders., La politique municipale de Rome en Afrique du Nord 1: ANRW 2, 10, 2 [1982] 164; Desanges 202f neigt dagegen zu einem späteren Datum). Eine Inschrift aus severischer Zeit gibt ihr den Titel Colonia Augusta Hippo Regius (AnnÉpigr 1958 nr. 141). Die Stadt, deren Bürger in Kurien zusammengefaßt waren, diente einem Legaten des Prokonsuls als Residenz, der entweder an der Spitze der prokonsularischen Diözese von Numidien oder der diocaesis (bzw. regio) Hipponiensis stand. Es gab dort außerdem einen procurator Augusti diocaesis (bzw. regionis) Hippo-

niensis et Thevestini für die kaiserlichen Domänen (dessen Sitz wurde von E. Albertini: BullArchComitTravHistScient 1921, CCVIf u. ders.: BullAcadHippone 35 [1925] 55/62 südlich des Gharf el-Artran lokalisiert; s. u. Sp. 453). Erhalten blieb die Grabinschrift eines Soldaten der cohortis XIIII ur(banae) (deren Garnisonstadt Karthago war), agens supra ripa Hippone Reg(io) (Gsell, Inscriptions nr. 30), der demnach einer Truppenabteilung angehörte, die offenbar im Dienste eines der Verwaltungsorgane H. stand. Durch Inschriften sind uns einige Familien aus H. bekannt (zB. die Aufidii [ebd. nr. 41], eine Kaufmannsfamilie, die auch in Ostia belegt ist), ebenso angesehene Persönlichkeiten wie Sueton, der vielleicht aus dieser Stadt stammte (H. G. Pflaum, Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain 1 [Paris 1960] nr. 96). – Auch in der Spätantike gab es in H. ein reges städtisches Leben; so macht Augustinus häufig Anspielungen (wenn auch ziemlich vage) auf Magistrate, auf die Rolle des Euergetismus (*Euergetes), auf Spiele u. auf Prozesse, in denen die städtischen Autoritäten Richter waren (Brown, Vie 219/37; van der Meer 45/98; Lepelley 1; 2, 115/9). Wahrscheinlich gab es auch eine Garnison; Augustinus weist jedenfalls auf einen Tribunen hin, qui custodiendo littori constitutus est (ep. 115), u. auf zwei Tribune, die in einer Geldangelegenheit einschritten (ep. 7*, 1 [Œuvres de s. Augustin 46 B, 146/8]; Offiziere oder Verwalter?); es ist möglich, daß ein Tribun eine gewisse Rolle in der örtlichen Verwaltung spielte (J. Andreau, La lettre 7*, document sur les métiers bancaires: Les lettres de s. Augustin découvertes par J. Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 sept. 1982 [Paris 1983] 165/76). – Das Territorium der Stadt war sehr weitläufig (zur geographischen Lage von H. vgl. die Karte ‚Die afrikanische Kirche bis um 600': Atlas zur Kirchengeschichte [1970] 24). Ein 28 km nordwestlich des Ortes gelegener Grenzstein markiert den Beginn des Gebietes der Konföderation von Cirta (Gsell, Inscriptions nr. 134) u. ein 40 km östlich davon gelegener (ebd. nr. 109) die Grenze zum Territorium des 125 km entfernten Thabraca. Ein ungefähr 40 km südwestlich von H. aufgestellter Meilenstein mit der Nennung Calamas legt die Grenze mit dieser Stadt fest (s. auch u. Sp. 459). Augustinus erwähnt castella (civ. D. 22, 8; ep. 209, 2); es gab also Orte mit einer gewissen Autonomie. Vom gleichen Autor (ep. 65, 1; serm. 356, 15; civ. D. 22, 8) wissen wir, daß sich im Gebiet um H. große Besitztümer (fundi) befanden, die von Teilpächtern bestellt wurden, die ihrem Herrn unmittelbar unterstellt waren (sogar in religiöser Hinsicht). Die Bauern sprachen dort, im Gegensatz zu den Städtern, noch bis zum Ende des 4. Jh. das ‚Punische' (ein Dialekt, der eher dem Neupunischen als der Sprache der Berber zuzurechnen ist; S. Lancel, La fin et la survie de la latinité en Afrique: RevÉtLat 59 [1981] 270/3 mit Lit.). – Von der Geschichte H.s nach Augustins Tod ist wenig bekannt, abgesehen von den archäologischen u. epigraphischen Zeugnissen (letztere ausschließlich aus dem Sepulkralbereich; s. u. Sp. 458. 464f). Im J. 430 flüchtete sich der Comes Bonifatius vor den anrückenden Vandalen nach H., was wahrscheinlich auf eine (bisher nicht belegte) Befestigung schließen läßt. Nach einer Belagerungszeit von 14 Monaten (inzwischen starb Augustinus an Fieber; Possid. vit. Aug. 28; vgl. Vict. Vit. 1, 10) ergab sich die Stadt den Invasoren, wurde aber wahrscheinlich (im Gegensatz zu den Aussagen Procop. b. Vand. 1, 3, 31) nicht zerstört, da ja die Bibliothek des Augustinus erhalten blieb (s. u. Sp. 460). H. wurde die provisorische Hauptstadt der Vandalen, u. hier wurde vermutlich von Geiserich der Friedensvertrag vJ. 435 unterzeichnet (Prosp. chron. 1321 [MG AA 9, 474. 497]; Leclercq 2488). Im J. 533/34 bemächtigte sich Belisar ohne Schwierigkeit dieser ‚befestigten Stadt' u. fand dort die Schätze Gelimers (Procop. b. Vand. 2, 4, 26). Sicher belegt ist sodann eine byz. Garnison (es gab einen numerus Hipponis Regii; Gsell, Inscriptions nr. 81; vgl. ebd. nr. 82). Möglicherweise ist der Gharf el-Artran zu dieser Zeit befestigt worden (D. Pringle, The defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab conquest [Oxford 1981] 200f). Um 600 wird die Stadt von Georgius Cyprius (657 [56 Honigmann]) erwähnt. Im MA verlagerte sich die Ansiedlung nach Bône-Annaba (Buna al-Hadida = Bône-la-Neuve), dessen Mauern kurz nach 1058/59 erbaut wurden (Dahmani 20).

*B. Die Stadt in antiker u. spätantik-christlicher Zeit.* In H. fanden Ausgrabungen lange Zeit nur punktuell u. begrenzt statt (vgl. den Zustand, wie er bei Gsell, Atlas fol. 8f beschrieben wird). Einige Monumente, wie zB. Thermen u. Zisternen, die von einem Aquä-

dukt gespeist wurden, waren bereits an der Erdoberfläche erkennbar (ders., Monuments 1, 263/6). Vor dem Ersten Weltkrieg legte man einen Teil des Villenviertels frei (F. G. de Pachtère, Les nouvelles fouilles d'Hippone: MélArchHist 31 [1911] 321/47 Taf. 13/25; s. u. Sp. 463), u. nach der Enteignung eines 25 ha großen Sektors der Stadt konnten unter der Leitung von E. Marec dort nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 60er Jahre systematische Ausgrabungen vorgenommen werden (Abb. 2; Zusammenfassung der Ergebnisse bei Marec, Hippone u. Dahmani).

*I. Nichtchristliche Bauwerke.* Die Grenzen des ca. 60 ha großen Stadtgebietes lassen sich heute nur schwer ermitteln. Abb. 1 zeigt den ungefähren Verlauf des Meeresufers in der Antike, das sich heute offensichtlich nach Osten verlagert hat. Bauelemente von Wellenbrechern u. Kaianlagen (die berühmten ‚phönizischen Mauern der Meerseite', die frühestens aus der Endphase der numidischen Epoche stammen u. die [nach Morel, Recherches] Umbauten bis ins 2. Jh. nC. hinein aufweisen) gestatten es, die zeitlich aufeinanderfolgenden Baubereiche im Osten der Stadt festzulegen. – Der Ort wird von zwei Hügeln beherrscht (Abb. 1), dem Gharf el-Artran, wo sich das Museum befindet, u. dem Saint-Augustin, wo eine moderne Basilika errichtet wurde (M. Leglay, Saturne africain. Monuments 1 [Paris 1961] 431/4 glaubt, auf letzterem den Saturntempel lokalisieren zu können). Die Anlage der Stadt, die zweifellos sehr alt ist, zeigt Unregelmäßigkeiten (Abb. 2): Der Verlauf der mit großen Gneissteinen gepflasterten Straßen, die von mehreren gewaltigen Brunnen gesäumt wurden, war nicht geradlinig, u. die insulae hatten häufig wechselnde Oberflächen u. Umrisse; die heute sichtbaren geradlinig verlaufenden Baufluchten sind dagegen oft auf Umbauarbeiten zurückzuführen (zB. im ‚Christenviertel'; vgl. u. Sp. 448). – Inschriften zufolge gab es sicher ein Amphitheater (Leclercq 2496). Man kennt außerdem die balnea Sossii: hier hat sich die Disputation Augustins mit dem Manichäerpriester Fortunatus abgespielt (Aug. c. Fort. incipit; vgl. A. Mandouze, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 195).

*a. Das Forum.* Das Forum (Abb. 2) ist das größte u. älteste, das aus Nordafrika bekannt ist (die bisher aufgedeckten Teile haben eine Größe von 76 × 43 m). Auf seinen Pflastersteinen findet sich eine Widmung des africanischen Prokonsuls C. Paccius Africanus (77/78 nC.), eines Gönners des municipium (Dahmani 32f). Stark zerstörte Reste von Grundmauern in der Achse des Platzes lassen vermuten, daß dort ein großer Tempel stand. Man fand zahlreiche Überreste von Statuen u. wichtige Inschriften, darunter eine mit dem cursus honorum Suetons (H. G. Pflaum, Nouvelle inscription sur la carriere de Suetone l'historien: ders., Afrique romaine. Scripta varia 1 [Paris 1978] 9/18) sowie eine vielleicht in Erinnerung an den Sieg Cäsars errichtete Bronze-Trophäe (zu allem E. Marec, Le forum d'Hippone: Libyca 2 [1954] 363/416). Im Osten des Forums wurden vier insulae mit mehreren Häusern teilweise ausgegraben. Ein Saal mit zwei Apsiden u. einem davorliegenden Atrium, von Marec als ‚memoria' bezeichnet, scheint ein Speisesaal mit einem aufgrund der Topographie verstümmelten Trikonchos gewesen zu sein, der zu einem Peristylhaus gehörte (ders., Monuments 239).

*b. Der Markt.* Die Ausgrabung des Marktes (Abb. 2: 15f) wurde noch von Marec geleitet, ist jedoch nicht vollständig veröffentlicht worden (s. seine Vorberichte in Libyca 6 [1958] 242/7 u. 7 [1959] 311/6 mit Plan S. 312). Der Markt besteht aus zwei Teilen: 1) einem großen langgestreckten Hof (37 × 10,5 m), geschmückt mit einem Bodenmosaik u. an drei Seiten von einem im 4. Jh. nC. entstandenen Säulengang umgeben, u. 2) einem kleineren Hof (mit 15,88 m Seitenlänge), auf dem ein kreisförmiger Tholos steht (9,7 m im Durchmesser); diesen Hof umgeben auf vier Seiten Säulengänge aus dem 1. Jh. nC., die einst zu den Geschäften führten. Der Markt wurde in der 2. Hälfte des 4. Jh. restauriert (C. de Ruyt, Macellum [Louvain-la-Neuve 1983]).

*c. Das ‚Christenviertel'.* Im Osten des Marktes befindet sich eine insula mit unregelmäßigen Umrissen u. großen Ausmaßen (ca. 100 m in der Diagonale), die seit Marecs Ausgrabungen ‚Christenviertel' genannt wird. Die christl. Kultbauten dort sind anstelle bereits bestehender Gebäude errichtet worden (Abb. 3f): Unter der Basilika u. dem Baptisterium (s. u. Sp. 462f) entdeckte man ein Haus (Peristyl, oecus u. andere Zimmer im Südosten), dessen zT. aus dem 4. Jh. stammende Mosaiken in der Kirche u. in den Anbauten des Baptisteriums erhalten blieben; man legte außerdem eine große Zisterne vor der Apsis frei u. an deren Seite Überreste

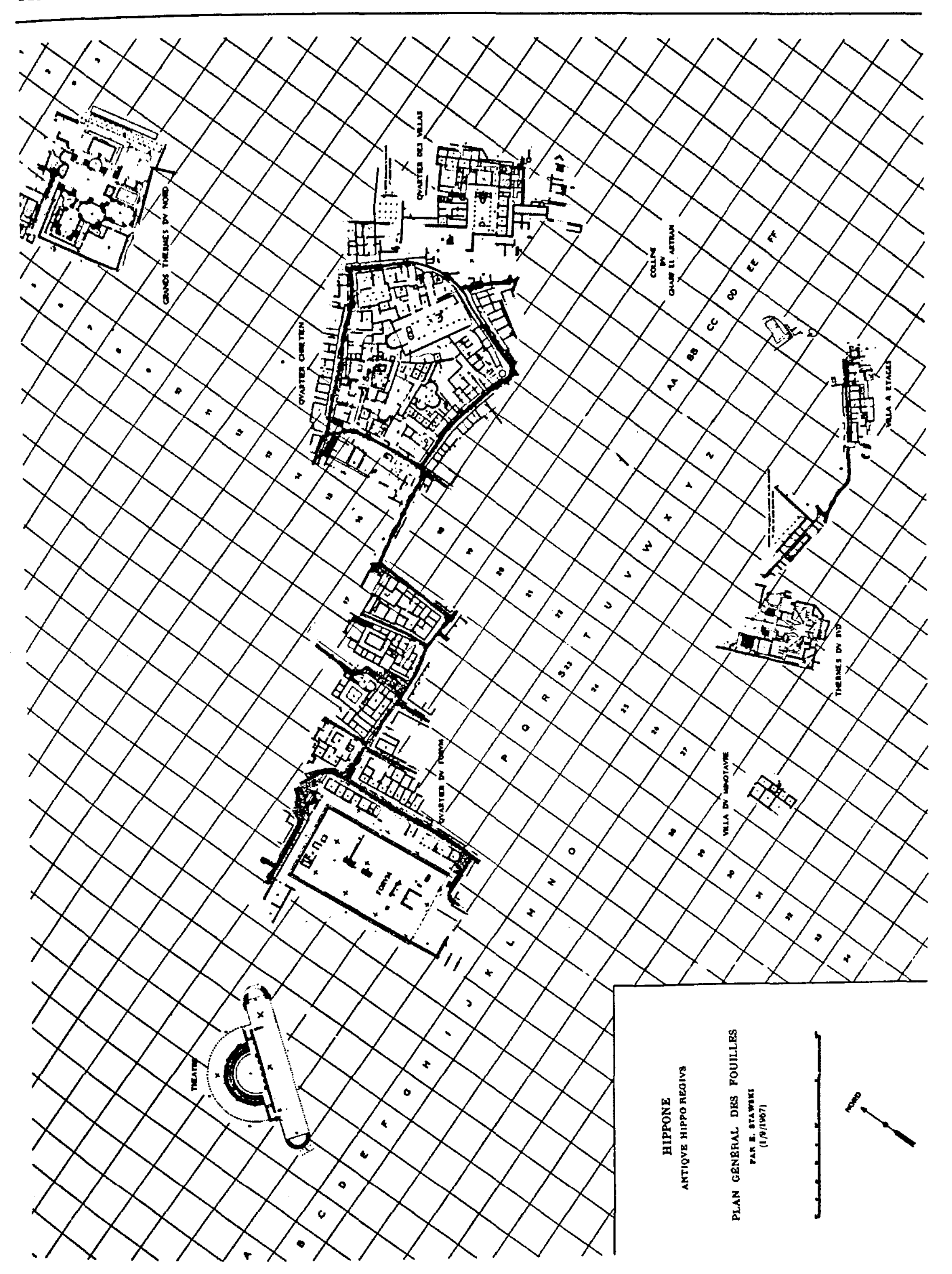



Abb. 2. Plan des Ausgrabungsgeländes iJ. 1957. Nach E. Stawski: Marec, Monuments 263.

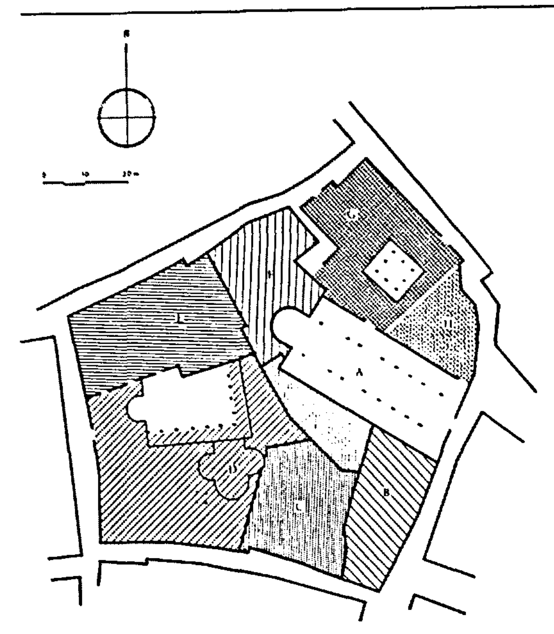


Abb. 3. Aufteilung von Wohneinheiten u. Gewerbeanlagen (E–F) im ‚Christenviertel'. Nach Février: CorsiRavenna 1972, 146 fig. 2.

von Werkstätten, die sich im nordwestl. Teil der insula fortsetzen (Abb. 3: F; vgl. Marrou, Basilique 114/23). Im Nordosten dieses Komplexes gab es ein weiteres Haus, das im Besitz der Kirche von H. gewesen sein soll, da es mit der Basilika zusammenzuhängen scheint (so Marec, Monuments 112/28, der hierin den Wohnsitz des Iulianus [vgl. Aug. ep. 99, 3] sehen wollte). Die Mosaiken dieses Gebäudes (Musen, Amoretten bei der Weinlese) scheinen älter zu sein als die des vorher beschriebenen Hauses (nach J. Lassus, Les édifices du culte autour de la basilique: Atti del VI Congr. Intern. di Arch. crist. = StudAntCrist 26 [Città del Vat. 1965] 587: 3. Jh.). Im Nordwesten der Kirche befindet sich ein großer Komplex mit einem von Mosaiken geschmückten Hof (kein Saal), an den mehrere Räume grenzen, darunter einer mit einer Apsis u. eine große Dreikonchenanlage; in diesem Baukomplex sieht Marec, Monuments 142/68 das secretarium der basilica pacis (Ort des Konzils vJ. 393), der man später den Dreikonchenraum als Stephanuskapelle (iJ. 425 geweiht) hinzugefügt hätte (s. u. Sp. 460). Mehrere Autoren (N. Duval, Rez. Marec: Karthago 9 [1958] 273f; Lassus aO. 599f; P.-A. Février, Les sources épigraphiques et archéologiques et l'histoire religieuse des provinces orientales de l'Afrique antique: CorsiRavenna 1972, 147/50) haben angemerkt, daß es sich hier wahrscheinlich noch um ein Wohnhaus mit einem angefügten kleeblattförmigen Triklinium handelt, selbst wenn es von einem bestimmten Zeitpunkt ab der Kirchengemeinde gehörte (bestritten von Février aO.).

*d. Das Villenviertel.* Im Osten des ‚Christenviertels', jenseits der ‚phönizischen Mauern' (s. o. Sp. 447), befindet sich ein Komplex von Villen (Abb. 2), die mit ihrer Frontseite zum Meer hin ausgerichtet sind u. die seit Anfang des 20. Jh. ausgegraben wurden (de Pachtère aO. [o. Sp. 447]). Sie weisen fünf Bauphasen mit übereinanderliegenden Mosaikschichten (2./5. Jh.?) auf, was auf Zerstörungen schließen läßt oder auf die Notwendigkeit, das Niveau der Gebäude anzuheben, um diese vor dem Meer zu schützen. In der letzten Bauperiode diente dem Ganzen eine lange, von zwei Apsiden begrenzte Galerie als Fassade zum Meer hin. Man entdeckte in diesem Stadtteil einige der berühmtesten Mosaiken von H., unter anderem mit Darstellungen der Amphitrite, einer Jagd u. eines Fischfangs neben dem Panorama einer Küstenstadt (H.?; vgl. Dahmani 106/9). Das ‚fünfschiffige Bauwerk' im Norden, das von Marec, Monuments 183/212 als Kirche gedeutet u. mit der ‚basilica Leontiniana' gleichgesetzt wird, muß in Wirklichkeit ein weiteres Wohnhaus gewesen sein (J. Lassus: Marec, Monuments 8; Duval, Rez. aO. 274).

*e. Das Theater.* Das ab 1925 ausgegrabene Theater (Abb. 2) von H. liegt an der Ostseite des Hügels Saint-Augustin; ein Teil der cavea, deren Durchmesser ca. 110 m beträgt, wurde direkt aus dem dortigen Cipollin-Kalkstein herausgehauen. Die 40 m breite u. 14 m tiefe scenae frons, die zum größten Teil unter einer modernen Straße liegt, wurde an beiden Seiten von zwei reich ausgeschmückten Sälen begrenzt, die jeweils mit einer großen Apsis abschlossen. Diese Besonderheit verleiht dem Baukörper eine ungewöhnliche Länge von ca. 100 m. Man fand auch einige Teile des Dekors (bes. im proscaenium), Statuenbasen u. Skulpturenreste (E. Marec, Les nouvelles fouilles d'Hippone: BullAcadHippone 36 [1925/30] 35/7; ders., Hippone 79/87; C. Belorgey, Mélanges archéologiques: BullAcadHippone 37 [1930/35] 99/101; ders., Théâtre romain d'Hippone: RevAfric 81 [1937] 405/16).

*f. Die Nord-Thermen.* Die im Norden gelegenen Thermen (Abb. 2), die schon immer



sichtbar, aber nie als solche identifiziert worden waren (man hatte die Ruine ‚Glisia Roumi' = ‚Römerkirche' genannt), wurden seit 1924 u. (nach Enteignung des Terrains) wieder zwischen 1950 u. 1960 ausgegraben. Der aus severischer Zeit stammende, asymmetrische Gebäudekomplex weist große Ausmaße u. eine reiche Dekoration auf (Gewölbemosaiken, qualitätvolle Statuen u. zahlreiche Inschriften; E. Marec, Inscriptions recueillies à Hippone dans des thermes du nord et du sud: Libyca 4 [1956] 291/317). Als die Ausgrabungen abgebrochen wurden, war man im Begriff, das zwischen den Thermen u. dem ‚Christenviertel' liegende Ruinenfeld freizulegen; man hatte dort einen Platz entdeckt, genannt platea vetus, der an einen aus dem 1. Jh. nC. stammenden Tempel grenzte (zu allem s. ders., Les thermes s'Hippone: Actes du 79e Congr. nat. des Soc. sav. [Paris 1955] 111/22; J. Lassus: Libyca 6 [1958] 228/32; 7 [1959] 307/10).

*g. Die im Süden gelegenen Bade- u. Wohnanlagen u. die Haupt-Nekropole.* Im Süden des Gharf el-Artran wurde eine weitere Badeanlage teilweise ausgegraben (Abb. 2), mit einem ähnlichen Grundriß wie die in Djemila (Lassus 395). Im gleichen Viertel, auf der Südost-Seite des Gharf el-Artran, legte man ein mehrgeschossiges Haus frei, das sich über dem Meer erhob (Abb. 2); dort fand man ein Nereidenmosaik (E. Marec, Une maison à étage à Hippone: AntAfric 3 [1969] 157/72). Dieser Wohnsitz wird dem in H. residierenden Prokurator der kaiserlichen Domänen aufgrund von Inschriften zugeschrieben, die in diesem Viertel gefunden worden sind (s. o. Sp. 445). Im Südwesten der Süd-Thermen wurden weitere zweifellos private Badeanlagen teilweise ausgegraben; dort legte man eine Mosaikdarstellung des Labyrinths mit dem Minotaurus im Zentrum frei (Dahmani 72). Die Haupt-Nekropole von H. muß im Südosten der Stadt, jenseits des heutigen Verlaufs des Wadis Seybouse, gelegen haben (Leclercq 2494).

*II. Die christl. Gemeinde. a. Ursprünge.* Der erste historische Hinweis auf eine christl. Gemeinde in H. (es gab dort auch eine jüd. Gemeinde; van der Meer 682 s. v. Juden) ist mit der Erwähnung des Bischofs Theogenes iJ. 256 (Cypr. sent. episc. 14) gegeben, der von der Kirche in H. als Heiliger verehrt wird (vgl. dazu die u. Sp. 459 aufgeführten christl. Monumente); der Zeitpunkt seines vermuteten Märtyrertodes ist jedoch unbekannt (vielleicht iJ. 259 während der valerianischen Verfolgung); man weiß auch nicht, ob er mit dem Theogenes identisch ist (so Monceaux 2, 147), der im Martyrologium Hieronymianum am 26. I. zusammen mit 36 Gefährten aufgeführt ist (ASS Nov. 2, 2, 63). In der Folgezeit sind Christen erst wieder aA. des 4. Jh. belegt, u. zwar ein Bischof Fidentius u. 20 Märtyrer, von denen einige durch Aug. serm. 325, 1 mit Namen bekannt sind (Valeriana u. Victoria, vielleicht auch ein Rusticus [vgl. Mandouze 1135. 1185]); das Martyrologium Hieronymianum notiert als dies natalis des Fidentius u. der Valeriana den 15. XI. (ASS Nov. 2, 2, 600). Alle Genannten sind sehr wahrscheinlich Märtyrer der diokletianischen Verfolgung (iJ. 304 nach Monceaux 3, 153). Dies gilt ebenso für die octo martyres, die Augustinus rühmt (serm. Morin 2, 3 [PL Suppl. 2, 661f]) u. für die er eine Kirche errichten läßt (s. u. Sp. 464). Ebenfalls dem 4. Jh. dürfte Bischof Leontius angehören, der Erbauer der nach ihm benannten Basilica Leontiniana (Leclercq 2496). Seine Lebensdaten sind jedoch ungewiß (s. u. Sp. 457); so ist fraglich, ob er das Martyrium (für Monceaux 3, 152f iJ. 303) erlitten hat. Auf jeden Fall wird er von den Katholiken u. den Donatisten als Heiliger verehrt, u. an seinem vom Volke Laetitia genannten Festtag am 4. V. fanden Festgelage in den Kirchen H. statt, die Augustinus zu unterbinden suchte (s. vor allem ep. 29). Die Geschichte der christl. Gemeinde bleibt im übrigen bis zum letzten Viertel des 4. Jh. im dunkeln. Es gibt aus H. keine frühe christl. Inschrift; die Existenz eines in die 1. Hälfte des 4. Jh. zurückreichenden christl. Kultbaus an der Stelle der ausgegrabenen Basilika ist zweifelhaft (s. u. Sp. 460). Durch Augustinus weiß man, daß die Donatisten, bevor er nach H. kam, die Mehrheit bildeten: Zum B. verbot der donatistische Bischof den Bäckern, Brot für die Katholiken zu backen; man konvertierte sogar zum *Donatismus, um einen Prozeß zu gewinnen (van der Meer 123f). Es gab auch eine manichäische Gemeinde; man kennt einen gewissen Felix, der von Augustinus bekehrt wurde, u. den Priester Fortunatus (s. o. Sp. 447; Mandouze 417f s. v. Felix nr. 20; 490/3 s. v. Fortunatus nr. 2; vgl. Mandouze aO. [o. Sp. 447] 195/9).

*b. Die Epoche Augustins.* In seinen Werken gibt Augustinus zwar recht zahlreiche Hinweise auf das Alltagsleben in H., aber die-

se sind oft undeutlich (**Africa). Der Klerus umfaßte Priester, Diakone u. Subdiakone, die an eine Kirche gebunden oder an verschiedenen Orten beschäftigt waren (s. u. Sp. 458f). Viele kennen wir namentlich (s. Mandouze). Der Bericht über die Wahl des Priesters Eraclius zum Nachfolger Augustins iJ. 426 (s. u. Sp. 458) erwähnt ein Presbyterium von sieben Priestern, die den Bischof umgaben (ep. 213). Einige Episoden, wie die Weihe von Bischöfen u. Priestern, zeigen den Mangel an fähigen Kandidaten für seelsorgerische Aufgaben sowie den starken Einfluß der Gemeinde auf ihre Auswahl (van der Meer 245/52). Auf Initiative von Augustinus lebte der Klerus der Stadt gemeinschaftlich in der domus episcopi: Dieses monasterium clericorum unterlag ziemlich strengen Regeln u. wurde von einem praepositus geleitet (Leclercq 2496. 2516/9; Verheijen). Dort bereitete man Kinder, die oft die Aufgaben eines Lektors wahrnahmen (van der Meer 683 s. v. Lektoren), auf den Klerikerstand vor (ebd. 219), u. es gab zweifellos auch clerici ohne Amtsfunktion, die für ‚niedere' Arbeiten zuständig waren (s. dazu, in bezug auf Antonius v. Fussala, L. Verheijen, Les lettres nouvelles et la vie monastique autour de s. Augustin: Lettres aO. [o. Sp. 445] 123/7 mit Diskussion). Die Kirche von H. verfügte auch über eine Einrichtung für die *Armenpflege, die in Aug. ep. 20*, 2, 27f (Œuvres de s. Augustin 46 B, 294) matricula genannt wird, u. ein xenodochium, das der Basilika der ‚Acht-Märtyrer' angegliedert war (serm. 356, 10). Augustinus hatte bei seiner Ankunft in H. ein weiteres monasterium gegründet, u. zwar an einem als intra ecclesiam bezeichneten Ort, der ihm von seinem Vorgänger im Bischofsamt zugewiesen worden war. Dieses monasterium diente als Stätte der Besinnung u. Ausbildung von Laien, die im allgemeinen von wohlhabender u. gebildeter Herkunft waren u. von denen mehrere Bischöfe geworden sind (Leclercq 2496. 2516). Er schuf iJ. 396 auch ein monasterium puellarum, das nur so wenig entfernt von der Kathedrale lag, daß man die Rufe der Nonnen hören konnte (ebd.). Aufgrund eines iJ. 423 aufgetretenen Konfliktes, der Augustinus zum Eingreifen u. zum Erlaß einer genaueren regula zwang, kennt man relativ gut die Statuten u. die Organisation dieser Gemeinschaft (mit Oratorium, Speisesaal, Wäscherei, Krankenstube u. Bibliothek), die unter der Leitung einer praeposita bzw. mater (anfänglich Augustinus' Schwester) u. eines Geistlichen stand (ep. 210f). Die augustinischen Statuten wurden in der Folgezeit von den meisten africanischen Klöstern übernommen u. üben bis in die heutige Zeit einen gewissen Einfluß aus (P. Monceaux, Un couvent de femmes à Hippone au temps de s. Augustin: CRAcInscr 1913, 470/595; Verheijen; G. Lawless, Augustine of H. and his monastic rule [Oxford 1987]). – Die von der Kirchengemeinde verehrten Heiligen sind durch Predigten von Augustinus, die er in H. gehalten hat, bekannt (C. Lambot, Les sermons de s. Augustin pour les fêtes des martyrs: AnalBoll 67 [1949] 249/66; Courcelle; Saxer 170f; P. Brown, The cult of the saints [Chicago 1981] 38. 60f). Neben den Märtyrern von H. u. den großen Märtyrern Africas u. der Weltkirche war die Verehrung des hl. Stephanus in H. von besonderer Bedeutung, weil man ihm verschiedene Wunder zuschrieb (serm. 320/4; civ. D. 22, 8 [CCL 48, 825/7]), die sich nach der Ankunft von Reliquien iJ. 424/25 u. der Errichtung einer iJ. 425 geweihten Kapelle ereignet haben sollen (serm. 318; s. u. Sp. 460). In der Umgebung von H., u. a. in Audurus u. Siniti, gab es weitere Reliquien (van der Meer 493f) u. Kultstätten, die dem Protomärtyrer geweiht waren (Y. Duval, Loca sanctorum Africae 2 [Rome 1982] 625/7). – Aus den Werken von Augustinus lassen sich in gewissem Maße der Ablauf des Gottesdienstes in H. u. die dabei benutzten Texte erschließen (Leclercq 2519/31; W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle [1930]; van der Meer 336/420; K. Gamber, Ordo missae africanae: RömQS 64 [1969] 139/53; Brown, Augustinus 213/47; Saxer 197/229; M. Klöckener, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus: Signum pietatis, Festschr. C. P. Mayer [1989] 461/95) u. mit der Liturgie zur Zeit Cyprians vergleichen (V. Saxer, Vie liturgique à Carthage vers le milieu du 3e s.[2] [Rome 1984]). Die materielle Organisation der Kirchen in H. u. die Art der liturgischen Einrichtungen können kaum durch die Angaben bei Augustinus näher bestimmt werden. Man stellt fest, daß der Bischof seinen Sitz in der erhöhten Apsis auf einer Kathedra hatte u. von seinem Klerus umgeben war; der Altar befand sich zweifelsfrei in der Mitte des Kirchenschiffes, umgeben von einer Abschrankung (van der Meer 675/7 s. v. Altar, cancelli, cathedra). Die Plazierung der Apsis im Westen (die bei



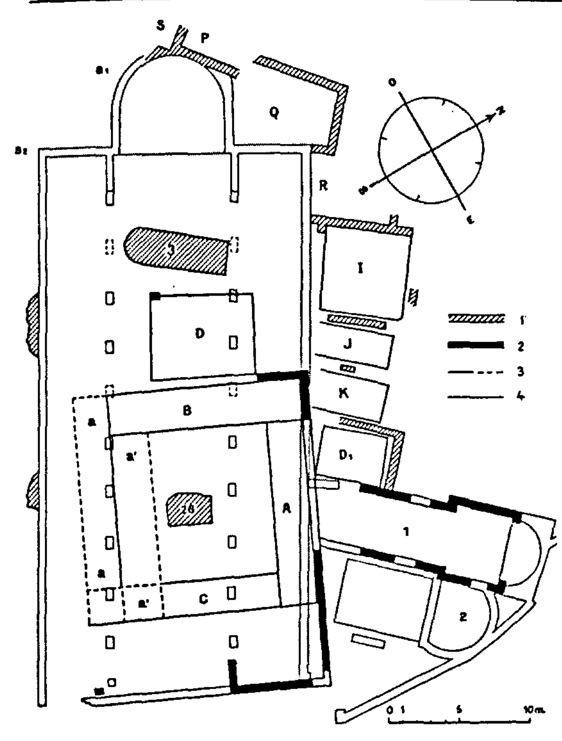


Abb. 4. Plan der Basilika einschließlich der zuvor entstandenen Anlagen. Nach Marrou, Basilique 116.

der ergrabenen Apsis gegeben ist; Abb. 4) läßt sich möglicherweise durch einen Satz belegen, der in mehreren Predigten des Augustinus vorkommt u. der eine Bewegungsrichtung angeben könnte: ‚conversi ad Dominum oremus' (Marec, Monuments $228_5$; A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Sp. 275).

c. *Die Bischofsliste.* An der Spitze der christl. Gemeinde stand iJ. 256, zur Zeit *Cyprians, ein Bischof ‚Theogenes ab Hippone regio', der an 14. Stelle in den Sententiae genannt wird (s. o. Sp. 453). In der Zeit der diokletianischen Verfolgung dürfte sich der Tod des Bischofs Fidentius ereignet haben, der zur Gruppe der 20 Märtyrer gehörte (nach Monceaux 3, 153 iJ. 304; s. o. Sp. 454); dieses Datum u. eine Lokalisierung nach H. werden von Mandouze (451f s. v. Fidentius nr. 1) bestritten. Gleichermaßen gibt es Zweifel bezüglich der Lebenszeit des Bischofs Leontius. Während Monceaux in ihm einen Märtyrer der diokletianischen Verfolgung sieht (s. o. Sp. 454), setzt Mandouze (632 s. v. Leontius nr. 1) seinen Episkopat aufgrund der Errichtung der Basilika ‚Leontiniana' in die Zeit nach dem Kirchenfrieden an. Die Bischofsliste wird dann vollständiger für die augustinische Zeit; sie ist aber infolge einer starken donatistischen Gemeinde bis zum J. 411 zweigeteilt: Bei den Katholiken kennen wir den Vorgänger Augustins, Valerius, der sehr wahrscheinlich aus dem östl. Teil des röm. Reichs stammte. Er war vielleicht seit dJ. 343 Bischof, falls er mit dem gleichnamigen Teilnehmer des Konzils v. Serdica identisch ist, u. muß vor dem 28. VIII. 397 gestorben sein, da Augustinus schon auf dem Konzil v. Karthago selbst unterzeichnete (Mandouze 1139/41 s. v. Valerius nr. 2). Augustinus war bereits in den Jahren 395/96 Koadjutor u. von 397 bis zu seinem Tode iJ. 430 allein regierender Bischof. Auf ihn folgte vielleicht Eraclius, der von Augustinus bereits iJ. 426 zum Nachfolger bestimmt worden war (ebd. 356/8 s. v. Eraclius nr. 1; Aug. ep. 213). Als erster donatistischer Bischof wird Faustinus erwähnt, der den Bäckern verboten hatte, Katholiken zu beliefern (s. o. Sp. 454); er lebte auf jeden Fall vor Augustinus (s. Mandouze 385 s. v. Faustinus nr. 1, der das seit Monceaux 4, 492 angenommene Datum 362/63 bezweifelt). Als (wenn auch sehr viel älterer) Zeitgenosse Augustins folgt dann Proculianus, der vor dem 25. VIII. 410 gestorben sein muß, dem Datum der Annullierung des Toleranzediktes, das noch die Wahl seines Nachfolgers erlaubt hatte (Mandouze 924/6 s. v. Proculianus nr. 1). Dieser hieß Macrobius, war beim Religionsgespräch dJ. 411 in Karthago anwesend u. verweigerte seine Unterwerfung unter den Wiedervereinigungserlaß. Daher weiß man nur, daß er iJ. 412 noch im Amt war (ebd. 662f s. v. Macrobius nr. 2). Die Liste der Bischöfe der vandalischen u. byz. Epoche ist unbekannt, obgleich einige Inschriften aus byzantinischer Zeit anscheinend Bischöfe nennen (Gsell, Inscriptions nr. 3993; E. Albertini: BullArchComitTravHistScient 1928/29, 92f). Die Erwähnung H.s in der früher dem 8. Jh. zugeschriebenen (Leclercq 2506) Liste des ‚Thronos Alexandrinos' braucht nicht berücksichtigt zu werden, da es sich um ein Dokument aus neuer Zeit handelt (E. Honigmann, Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien = Subs. hag. 35 [Bruxelles 1961] 125/207).

d. *Die Diözese Hippo Regius.* Das Stadtgebiet war sehr ausgedehnt (s. o. Sp. 445f). Augustinus nennt verschiedene Örtlichkeiten (castella, vici, fundi, villae) mit christlichen Kultstätten u. Wohnungen einzelner Mitglie-

der des Klerus (Liste bei Gsell, Atlas fol. 9 nr. 10f u. Leclercq 2503/5; vgl. J. Wagner, Altchristl. Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn [1949] 98f). Die Parochia des Bischofs ging an bestimmten Orten sogar über das Territorium der Kolonie hinaus. Dies wird deutlich bei den Gemeinden, die zur Zeit des Augustinus Bistümer geworden sind u. die vorher von H. abhingen: zB. Fussala (‚castellum Hipponiensi territorio confine'), Siniti (‚castellum Hipponiensi coloniae vicinum'), Mutugenna u. Thiava; es handelte sich um ländliche Ortschaften (castella) oder fundi, die bis zur Kirchenunion vor allem von Donatisten bewohnt wurden u. in denen man oft Punisch sprach. Das plötzliche Anwachsen der Zahl von Katholiken u. die Entfernung (Fussala lag 40 Meilen von H. entfernt, vielleicht 50 km Luftlinie) haben dazu geführt, daß entweder der konvertierte ehemalige donatistische Bischof im Amt belassen oder neue Bistümer gegründet wurden. Das Verfahren der Neugründung ist durch die Affäre um Antonius v. Fussala gut bekannt, der sein Bischofsamt zum Schaden der Bevölkerung mißbrauchte (van der Meer 249). J. Desanges u. S. Lancel (L'apport des nouvelles lettres à la géographie historique de l'Afrique antique et de l'Église d'Afrique: Lettres aO. [o. Sp. 445] 92/8) haben versucht, diese Kirchengemeinden zu lokalisieren, u. zwar im Südosten zwischen Calama u. Thagaste.

*III. Die christl. Bauwerke. a. Literarische Quellen.* Eine Analyse von Texten, vor allem der Werke Augustins, ermöglichte es verschiedenen Autoren (Gsell, Monuments 2, 212/4; Leclercq 2495f; Perler, L'église; ders., Memoria; Marec, Monuments 216/34; Saxer 173/82), eine Liste von Bauwerken zu erstellen, die (neben einem hypothetischen frühen Oratorium) sicher in augustinischer Zeit existierten: die Basilica maior oder pacis (katholische Bischofskirche); die Basilica Leontiniana (nach serm. 260 u. 262 vom Bischof Leontius erbaut; s. o. Sp. 454), in der das Konzil vJ. 427 stattfand; die Basilica ad Octo Martyres, die zusammen mit einem xenodochium iJ. 425/26 auf Bitten Augustins durch den Priester Leporius erbaut wurde, wahrscheinlich in einem Vorort von H. (wohl anstelle einer in einem Friedhof gelegenen memoria; serm. 356, 10); die Memoria sancti Theogenis (der iJ. 256 genannte Bischof; s. o. Sp. 453 u. serm. 273, 7), wahrscheinlich auch ein außerhalb der Stadt gelegener Grabbau; die Memoria ad viginti Martyres (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 821]; vgl. serm. 148 u. 325: Märtyrer der diokletianischen Verfolgung, darunter der Bischof Fidentius; s. o. Sp. 454), ein wahrscheinlich außerhalb der Stadt, möglicherweise am Meer gelegenes Bauwerk; die Memoria Sancti Stephani (civ. D. 22, 8 [827]), die in den Nebengebäuden der Basilica pacis vom Diakon u. späteren Priester bzw. Bischof von H., Eraclius, erbaut u. iJ. 425 geweiht wurde; eine memoria martyrum in einem Anwesen in der Umgebung von H. (ebd. 22, 8 [823f]); schließlich die Donatistenkirche, von der Augustinus nur sagt, daß man dort zu Ehren des hl. Leontius rauschende Festmähler abhielt (ep. 29, 11). Augustinus stellt einmal zwei der katholischen Gemeinde gehörende Kirchen einander gegenüber, zum einen (zweifelsohne) die Basilica pacis u. zum anderen eine antica basilica (vielleicht die Leontiniana; ep. 99, 3). Sie scheinen neben dem donatistischen Gotteshaus die einzigen innerstädtischen Kirchen gewesen zu sein, was für eine Stadt dieser Bedeutung erstaunlich ist, wenn man die Anzahl der Kirchen in Karthago oder der ergrabenen Gotteshäuser in Städten mit weniger Einwohnern vergleicht (zB. Timgad, Thelepte, Sufetula, Ammaedara). Die Basilica pacis besaß ein secretarium, in dem das Konzil vJ. 393 stattfand. Der Bau stand in Verbindung mit der domus episcopi oder domus ecclesiae, zu dem sicherlich ein Raum für die *Audientia episcopalis gehörte (vielleicht das secretarium; vgl. van der Meer 688 s. v.). Dort befand sich eine *Bibliothek, in der die Werke Augustins aufbewahrt wurden (Possid. vit. Aug. 128; J. Scheele, Buch u. Bibliothek bei Augustinus: Bibliothek u. Wissenschaft 12 [1978] 62/5). – Für die Klöster von H. s. o. Sp. 455f.

*b. Ausgrabungen.* Marec konnte iJ. 1925 das Baptisterium identifizieren (Fouilles aO. [o. Sp. 452] 38/44. 97/100; s. u.). Die benachbarte Basilika wurde 1950/57 ausgegraben (ders., Monuments 24/98). Ihre Südost-Nordwest-Orientierung weicht von der des vorausgehenden Gebäudes (das nur drei Viertel ihrer Fläche einnahm; s. o. Sp. 448 u. Abb. 4) ab, was sich durch die Topographie u. ältere Bebauung erklären läßt, die eine Ausdehnung nach Norden behinderten. Marec will im Vorgängerbau eine erste christl. Kultstätte erkennen (Monuments 42); Lassus sieht darin (jedoch ohne eindeutigen Beweis) eine Hauskirche (Édifices aO. [o. Sp. 451] 589; vgl. da-

Marrou, Basilique 120f). Der Kirchen-
esitzt heute keine klar erkennbare Fas-
nehr. Das quadratum populi (ein Mauer-
nd aus opus mixtum: Bruchsteine mit
vertikalen Hausteindurchschuß), das
neren maximal 37,5 m lang u. 18,5 m
ist, wird durch zwei Reihen von ca. 10
eckigen, ziemlich unregelmäßigen Stütz-
rn in ein 9 m breites Mittelschiff u. zwei
75 m breite Seitenschiffe unterteilt. An
Westseite schließt sich eine (infolge der
rendung älterer Mauern) außen polygo-
innen halbrunde Apsis an, die leicht er-
u. mit einer Priesterbank sowie einer
esparten Nische für den Bischofsstuhl
estattet ist. Die *Apsis wird nicht, wie
in Nordafrika, von Anbauten umgeben.
*Altar dürfte sich vor der Apsis auf einer
te entfernten) Plattform befunden haben,
ich über der früheren Zisterne befand u.
ur zweiten Pilasterreihe reichte (s. o. Sp.
u. Abb. 4, 3); die Zisterne wurde später
n Gräber von wahrscheinlich privilegier-
Leuten ausgefüllt. Der Fußboden ist un-
eitlich gestaltet. Im Haupt- u. im östl.
enschiff wurde der Mosaikboden des Vor-
gerbaus weiterbenutzt u. mehr oder weni-
vervollständigt oder ausgeflickt (nach
ec, Monuments 89/95 in der ‚4. Epoche'),
das westl. Seitenschiff hat ein neues,
vier Felder verteiltes Mosaik erhalten
f. u. 49/51: ‚2. Epoche', vervollständigt in
‚4. Epoche'). Das Entstehungsdatum des
uskann nur über den Stil der Mosaiken der
Epoche' (Mitte 4. Jh.? vgl. ebd. 46f mit
m.)) ermittelt werden. Im Boden der Kir-
e wurde eine verhältnismäßig große Anzahl
schiedenartiger Gräber freigelegt, die sich
erwiegend an der Längsachse des Baus
entrieren. Sie gehören nach Marec (ebd. 52)
) der ‚3. u. 4. Epoche' an. Die meisten wa-
n von Mosaiken bedeckt; in einem Fall ist
e Grabstelle nur durch ein Kreuz gekenn-
ichnet, in anderen durch ein Epitaph. Be-
immte Gräber wurden erst sehr spät in den
oden des westl. Seitenschiffes eingelassen
3. Periode'); andere sind gleichzeitig mit
n Mosaiken der 4. Periode entstanden. Un-
r den Bestatteten waren eine Frau namens
mengon sanka (aufgrund eines Irrtums
urde dieses Grab von C. Courtois als fest
atiert angesehen; s. N. Duval, Recherches
r la datation des inscriptions chrétiennes
l'Afrique en dehors de la Maurétanie: Atti del
° Congr. intern. di Epigrafia greca e latina
[Roma 1959] 254f; Marrou, Basilique 138) u.
andere Personen mit german. Namen: eine
Giulia (= Wila) Runa presbiterissa, eine Vali-
a, ein Dagili(us?). Es ist also wahrscheinlich,
daß (trotz der Bedenken von Marec, Monu-
ments 62f) diese Kirche von den arianischen
Vandalen, zumindest bis zur Übereignung
der Kirchen an die Katholiken i. J. 495, benutzt
worden ist (Duval, Recherches aO.; Marrou,
Basilique 144), auch wenn es dafür keinen
Beweis gibt. — Im Nordosten der Basilika,
aber mit einer anderen Orientierung, findet
sich in einer Ansammlung von Räumen (Abb.
5), die zT. aus der vorausgehenden Bauperio-
de stammen (Marec, Monuments 105/12; vgl.
auch M. Leglay, Notes sur quelques baptiste-
res d'Algérie: Actes 5ᵉ Congr. Intern. Arch.
Chrét. = StudAntCrist 22 [Città del Vat. Pa-
ris 1957] 401/5), ein Baptisterium von unre-
gelmäßiger Gestalt (= zwei einen rechten
Winkel bildende Mauern u. eine Ringmauer,
vielleicht ehemals von einem Gewölbe über-
fangen); das von einem rechteckigen Cibo-
rium umgebene Taufbecken weist eine nur
wenig ausgeprägte Kreuzform auf u. wird im
Nordosten von einem kleinen Bassin flankiert
(es gibt Anzeichen für verschiedene Baupha-
sen: wahrscheinlich existierte ursprünglich
ein größeres kreuzförmiges Becken mit einer
ovalen Wanne). Dem Baptisterium ist im

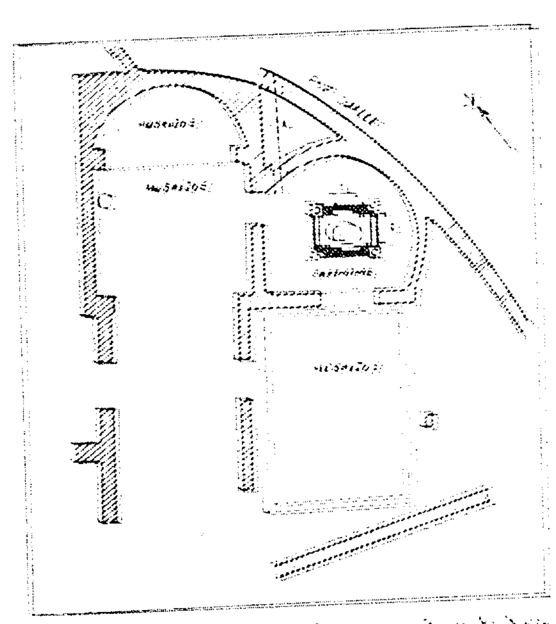
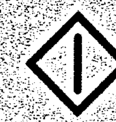


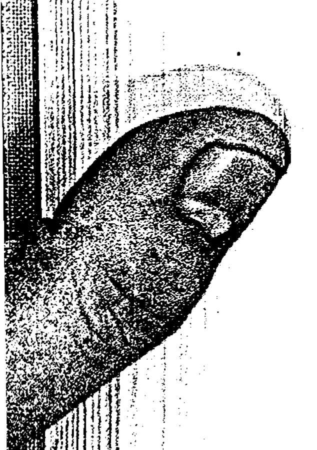
Abb. 5. Plan des Baptisteriums u. seiner Anbau-
ten. Nach Leglay, Notes 403. 405 Abb. 5.



der des Klerus (Liste bei Gsell, Atlas fol. 9 nr. 10f u. Leclercq 2503/5; vgl. J. Wagner, Altchristl. Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn [1949] 98f). Die Parochia des Bischofs ging an bestimmten Orten sogar über das Territorium der Kolonie hinaus. Dies wird deutlich bei den Gemeinden, die zur Zeit des Augustinus Bistümer geworden sind u. die vorher von H. abhingen: zB. Fussala (,castellum Hipponiensi territorio confine'), Siniti (,castellum Hipponiensi coloniae vicinum'), Mutugenna u. Thiava; es handelte sich um ländliche Ortschaften (castella) oder fundi, die bis zur Kirchenunion vor allem von Donatisten bewohnt wurden u. in denen man oft Punisch sprach. Das plötzliche Anwachsen der Zahl von Katholiken u. die Entfernung (Fussala lag 40 Meilen von H. entfernt, vielleicht 50 km Luftlinie) haben dazu geführt, daß entweder der konvertierte ehemalige donatistische Bischof im Amt belassen oder neue Bistümer gegründet wurden. Das Verfahren der Neugründung ist durch die Affäre um Antonius v. Fussala gut bekannt, der sein Bischofsamt zum Schaden der Bevölkerung mißbrauchte (van der Meer 249). J. Desanges u. S. Lancel (L'apport des nouvelles lettres à la géographie historique de l'Afrique antique et de l'Église d'Afrique: Lettres aO. [o. Sp. 445] 92/8) haben versucht, diese Kirchengemeinden zu lokalisieren, u. zwar im Südosten zwischen Calama u. Thagaste.

*III. Die christl. Bauwerke. a. Literarische Quellen.* Eine Analyse von Texten, vor allem der Werke Augustins, ermöglichte es verschiedenen Autoren (Gsell, Monuments 2, 212/4; Leclercq 2495f; Perler, L'église; ders., Memoria; Marec, Monuments 216/34; Saxer 173/82), eine Liste von Bauwerken zu erstellen, die (neben einem hypothetischen frühen Oratorium) sicher in augustinischer Zeit existierten: die Basilica maior oder pacis (katholische Bischofskirche); die Basilica Leontiniana (nach serm. 260 u. 262 vom Bischof Leontius erbaut; s. o. Sp. 454), in der das Konzil vJ. 427 stattfand; die Basilica ad Octo Martyres, die zusammen mit einem xenodochium iJ. 425/26 auf Bitten Augustins durch den Priester Leporius erbaut wurde, wahrscheinlich in einem Vorort von H. (wohl anstelle einer in einem Friedhof gelegenen memoria; serm. 356, 10); die Memoria sancti Theogenis (der iJ. 256 genannte Bischof; s. o. Sp. 453 u. serm. 273, 7), wahrscheinlich auch ein außerhalb der Stadt gelegener Grabbau; die Memoria ad viginti Martyres (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 821]; vgl. serm. 148 u. 325: Märtyrer der diokletianischen Verfolgung, darunter der Bischof Fidentius; s. o. Sp. 454), ein wahrscheinlich außerhalb der Stadt, möglicherweise am Meer gelegenes Bauwerk; die Memoria Sancti Stephani (civ. D. 22, 8 [827]), die in den Nebengebäuden der Basilica pacis vom Diakon u. späteren Priester bzw. Bischof von H., Eraclius, erbaut u. iJ. 425 geweiht wurde; eine memoria martyrum in einem Anwesen in der Umgebung von H. (ebd. 22, 8 [823f]); schließlich die Donatistenkirche, von der Augustinus nur sagt, daß man dort zu Ehren des hl. Leontius rauschende Festmähler abhielt (ep. 29, 11). Augustinus stellt einmal zwei der katholischen Gemeinde gehörende Kirchen einander gegenüber, zum einen (zweifelsohne) die Basilica pacis u. zum anderen eine antica basilica (vielleicht die Leontiniana; ep. 99, 3). Sie scheinen neben dem donatistischen Gotteshaus die einzigen innerstädtischen Kirchen gewesen zu sein, was für eine Stadt dieser Bedeutung erstaunlich ist, wenn man die Anzahl der Kirchen in Karthago oder der ergrabenen Gotteshäuser in Städten mit weniger Einwohnern vergleicht (zB. Timgad, Thelepte, Sufetula, Ammaedara). Die Basilica pacis besaß ein secretarium, in dem das Konzil vJ. 393 stattfand. Der Bau stand in Verbindung mit der domus episcopi oder domus ecclesiae, zu dem sicherlich ein Raum für die *Audientia episcopalis gehörte (vielleicht das secretarium; vgl. van der Meer 688 s. v.). Dort befand sich eine *Bibliothek, in der die Werke Augustins aufbewahrt wurden (Possid. vit. Aug. 128; J. Scheele, Buch u. Bibliothek bei Augustinus: Bibliothek u. Wissenschaft 12 [1978] 62/5). – Für die Klöster von H. s. o. Sp. 455f.

*b. Ausgrabungen.* Marec konnte iJ. 1925 das Baptisterium identifizieren (Fouilles aO. [o. Sp. 452] 38/44. 97/100; s. u.). Die benachbarte Basilika wurde 1950/57 ausgegraben (ders., Monuments 24/98). Ihre Südost-Nordwest-Orientierung weicht von der des vorausgehenden Gebäudes (das nur drei Viertel ihrer Fläche einnahm; s. o. Sp. 448 u. Abb. 4) ab, was sich durch die Topographie u. ältere Bebauung erklären läßt, die eine Ausdehnung nach Norden behinderten. Marec will im Vorgängerbau eine erste christl. Kultstätte erkennen (Monuments 42); Lassus sieht darin (jedoch ohne eindeutigen Beweis) eine Hauskirche (Édifices aO. [o. Sp. 451] 589; vgl. da-



gegen Marrou, Basilique 120f). Der Kirchenbau besitzt heute keine klar erkennbare Fassade mehr. Das quadratum populi (ein Mauerverband aus opus mixtum: Bruchsteine mit einem vertikalen Hausteindurchschuß), das im Inneren maximal 37,5 m lang u. 18,5 m breit ist, wird durch zwei Reihen von ca. 10 rechteckigen, ziemlich unregelmäßigen Stützpfeilern in ein 9 m breites Mittelschiff u. zwei je 4,75 m breite Seitenschiffe unterteilt. An der Westseite schließt sich eine (infolge der Verwendung älterer Mauern) außen polygonale, innen halbrunde Apsis an, die leicht erhöht u. mit einer Priesterbank sowie einer ausgesparten Nische für den Bischofsstuhl ausgestattet ist. Die *Apsis wird nicht, wie sonst in Nordafrika, von Anbauten umgeben. Der *Altar dürfte sich vor der Apsis auf einer (heute entfernten) Plattform befunden haben, die sich über der früheren Zisterne befand u. bis zur zweiten Pilasterreihe reichte (s. o. Sp. 448 u. Abb. 4, 3); die Zisterne wurde später durch Gräber von wahrscheinlich privilegierten Leuten ausgefüllt. Der Fußboden ist uneinheitlich gestaltet. Im Haupt- u. im östl. Seitenschiff wurde der Mosaikboden des Vorgängerbaus weiterbenutzt u. mehr oder weniger vervollständigt oder ausgeflickt (nach Marec, Monuments 83/95 in der ‚4. Epoche'). Nur das westl. Seitenschiff hat ein neues, auf vier Felder verteiltes Mosaik erhalten (ebd. u. 43/51: ‚2. Epoche', vervollständigt in der ‚4. Epoche'). Das Entstehungsdatum des Baus kann nur über den Stil der Mosaiken der ‚2. Epoche' (Mitte 4. Jh.? vgl. ebd. 46f mit Anm.) ermittelt werden. Im Boden der Kirche wurde eine verhältnismäßig große Anzahl verschiedenartiger Gräber freigelegt, die sich überwiegend an der Längsachse des Baus orientieren. Sie gehören nach Marec (ebd. 51/95) der ‚3. u. 4. Epoche' an. Die meisten waren von Mosaiken bedeckt; in einem Fall ist eine Grabstelle nur durch ein Kreuz gekennzeichnet, in anderen durch ein Epitaph. Bestimmte Gräber wurden erst sehr spät in den Boden des westl. Seitenschiffes eingelassen (‚3. Periode'); andere sind gleichzeitig mit den Mosaiken der 4. Periode entstanden. Unter den Bestatteten waren eine Frau namens Ermengon suaba (aufgrund eines Irrtums wurde dieses Grab von C. Courtois als fest datiert angesehen; s. N. Duval, Recherches sur la datation des inscriptions chrétiennes d'Afrique en dehors de la Maurétanie: Atti del 3° Congr. intern. di Epigrafia greca e latina [Roma 1959] 254f; Marrou, Basilique 138) u. andere Personen mit german. Namen: eine Giulia (= Wila) Runa presbiterissa, eine Valila, ein Dagili(us?). Es ist also wahrscheinlich, daß (trotz der Bedenken von Marec, Monuments 62f) diese Kirche von den arianischen Vandalen, zumindest bis zur Übereignung der Kirchen an die Katholiken iJ. 495, benutzt worden ist (Duval, Recherches aO.; Marrou, Basilique 144), auch wenn es dafür keinen Beweis gibt. – Im Nordosten der Basilika, aber mit einer anderen Orientierung, findet sich in einer Ansammlung von Räumen (Abb. 5), die zT. aus der vorausgehenden Bauperiode stammen (Marec, Monuments 105/12; vgl. auch M. Leglay, Notes sur quelques baptistères d'Algérie: Actes 5ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. = StudAntCrist 22 [Città del Vat./Paris 1957] 401/6), ein Baptisterium von unregelmäßiger Gestalt (= zwei einen rechten Winkel bildende Mauern u. eine Ringmauer, vielleicht ehemals von einem Gewölbe überfangen); das von einem rechteckigen Ciborium umgebene Taufbecken weist eine nur wenig ausgeprägte Kreuzform auf u. wird im Nordosten von einem kleinen Bassin flankiert (es gibt Anzeichen für verschiedene Bauphasen; wahrscheinlich existierte ursprünglich ein größeres kreuzförmiges Becken mit einer ovalen Wanne). Dem Baptisterium ist im

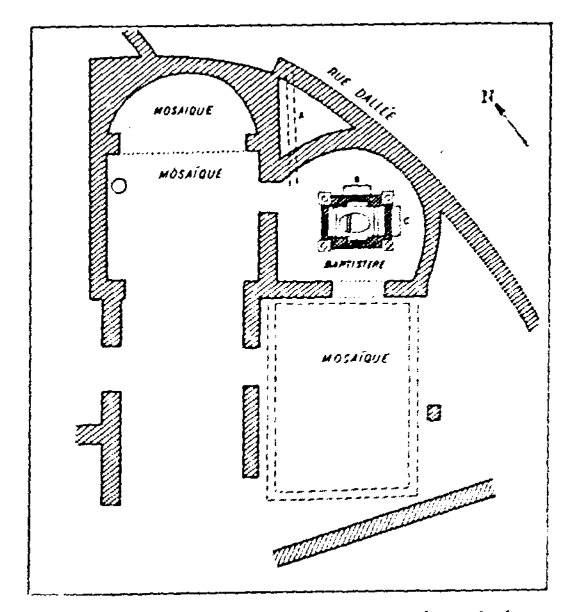



Abb. 5. Plan des Baptisteriums u. seiner Anbauten. Nach Leglay, Notes aO. 405 Abb. 5.



der des Klerus (Liste bei Gsell, Atlas fol. 9 nr. 10f u. Leclercq 2503/5; vgl. J. Wagner, Altchristl. Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn [1949] 98f). Die Parochia des Bischofs ging an bestimmten Orten sogar über das Territorium der Kolonie hinaus. Dies wird deutlich bei den Gemeinden, die zur Zeit des Augustinus Bistümer geworden sind u. die vorher von H. abhingen: zB. Fussala (‚castellum Hipponiensi territorio confine'), Siniti (‚castellum Hipponiensi coloniae vicinum'), Mutugenna u. Thiava; es handelte sich um ländliche Ortschaften (castella) oder fundi, die bis zur Kirchenunion vor allem von Donatisten bewohnt wurden u. in denen man oft Punisch sprach. Das plötzliche Anwachsen der Zahl von Katholiken u. die Entfernung (Fussala lag 40 Meilen von H. entfernt, vielleicht 50 km Luftlinie) haben dazu geführt, daß entweder der konvertierte ehemalige donatistische Bischof im Amt belassen oder neue Bistümer gegründet wurden. Das Verfahren der Neugründung ist durch die Affäre um Antonius v. Fussala gut bekannt, der sein Bischofsamt zum Schaden der Bevölkerung mißbrauchte (van der Meer 249). J. Desanges u. S. Lancel (L'apport des nouvelles lettres à la géographie historique de l'Afrique antique et de l'Église d'Afrique: Lettres aO. [o. Sp. 445] 92/8) haben versucht, diese Kirchengemeinden zu lokalisieren, u. zwar im Südosten zwischen Calama u. Thagaste.

*III. Die christl. Bauwerke. a. Literarische Quellen.* Eine Analyse von Texten, vor allem der Werke Augustins, ermöglichte es verschiedenen Autoren (Gsell, Monuments 2, 212/4; Leclercq 2495f; Perler, L'église; ders., Memoria; Marec, Monuments 216/34; Saxer 173/82), eine Liste von Bauwerken zu erstellen, die (neben einem hypothetischen frühen Oratorium) sicher in augustinischer Zeit existierten: die Basilica maior oder pacis (katholische Bischofskirche); die Basilica Leontiniana (nach serm. 260 u. 262 vom Bischof Leontius erbaut; s. o. Sp. 454), in der das Konzil vJ. 427 stattfand; die Basilica ad Octo Martyres, die zusammen mit einem xenodochium iJ. 425/26 auf Bitten Augustins durch den Priester Leporius erbaut wurde, wahrscheinlich in einem Vorort von H. (wohl anstelle einer in einem Friedhof gelegenen memoria; serm. 356, 10); die Memoria sancti Theogenis (der iJ. 256 genannte Bischof; s. o. Sp. 453 u. serm. 273, 7), wahrscheinlich auch ein außerhalb der Stadt gelegener Grabbau; die Memoria ad viginti Martyres (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 821]; vgl. serm. 148 u. 325: Märtyrer der diokletianischen Verfolgung, darunter der Bischof Fidentius; s. o. Sp. 454), ein wahrscheinlich außerhalb der Stadt, möglicherweise am Meer gelegenes Bauwerk; die Memoria Sancti Stephani (civ. D. 22, 8 [827]), die in den Nebengebäuden der Basilica pacis vom Diakon u. späteren Priester bzw. Bischof von H., Eraclius, erbaut u. iJ. 425 geweiht wurde; eine memoria martyrum in einem Anwesen in der Umgebung von H. (ebd. 22, 8 [823f]); schließlich die Donatistenkirche, von der Augustinus nur sagt, daß man dort zu Ehren des hl. Leontius rauschende Festmähler abhielt (ep. 29, 11). Augustinus stellt einmal zwei der katholischen Gemeinde gehörende Kirchen einander gegenüber, zum einen (zweifelsohne) die Basilica pacis u. zum anderen eine antica basilica (vielleicht die Leontiniana; ep. 99, 3). Sie scheinen neben dem donatistischen Gotteshaus die einzigen innerstädtischen Kirchen gewesen zu sein, was für eine Stadt dieser Bedeutung erstaunlich ist, wenn man die Anzahl der Kirchen in Karthago oder der ergrabenen Gotteshäuser in Städten mit weniger Einwohnern vergleicht (zB. Timgad, Thelepte, Sufetula, Ammaedara). Die Basilica pacis besaß ein secretarium, in dem das Konzil vJ. 393 stattfand. Der Bau stand in Verbindung mit der domus episcopi oder domus ecclesiae, zu dem sicherlich ein Raum für die *Audientia episcopalis gehörte (vielleicht das secretarium; vgl. van der Meer 688 s. v.). Dort befand sich eine *Bibliothek, in der die Werke Augustins aufbewahrt wurden (Possid. vit. Aug. 128; J. Scheele, Buch u. Bibliothek bei Augustinus: Bibliothek u. Wissenschaft 12 [1978] 62/5). – Für die Klöster von H. s. o. Sp. 455f.

*b. Ausgrabungen.* Marec konnte iJ. 1925 das Baptisterium identifizieren (Fouilles aO. [o. Sp. 452] 38/44. 97/100; s. u.). Die benachbarte Basilika wurde 1950/57 ausgegraben (ders., Monuments 24/98). Ihre Südost-Nordwest-Orientierung weicht von der des vorausgehenden Gebäudes (das nur drei Viertel ihrer Fläche einnahm; s. o. Sp. 448 u. Abb. 4) ab, was sich durch die Topographie u. ältere Bebauung erklären läßt, die eine Ausdehnung nach Norden behinderten. Marec will im Vorgängerbau eine erste christl. Kultstätte erkennen (Monuments 42); Lassus sieht darin (jedoch ohne eindeutigen Beweis) eine Hauskirche (Édifices aO. [o. Sp. 451] 589; vgl. da-

en Marrou, Basilique 120f). Der Kirchen- besitzt heute keine klar erkennbare Fas- e mehr. Das quadratum populi (ein Mauer- band aus opus mixtum: Bruchsteine mit em vertikalen Hausteindurchschuß), das Inneren maximal 37,5 m lang u. 18,5 m it ist, wird durch zwei Reihen von ca. 10 hteckigen, ziemlich unregelmäßigen Stütz- ilern in ein 9 m breites Mittelschiff u. zwei 1,75 m breite Seitenschiffe unterteilt. An Westseite schließt sich eine (infolge der rwendung älterer Mauern) außen polygo- e, innen halbrunde Apsis an, die leicht er- t u. mit einer Priesterbank sowie einer gesparten Nische für den Bischofsstuhl gestattet ist. Die *Apsis wird nicht, wie st in Nordafrika, von Anbauten umgeben. r *Altar dürfte sich vor der Apsis auf einer ute entfernten) Plattform befunden haben, sich über der früheren Zisterne befand u. zur zweiten Pilasterreihe reichte (s. o. Sp. 3 u. Abb. 4, 3); die Zisterne wurde später rch Gräber von wahrscheinlich privilegier- Leuten ausgefüllt. Der Fußboden ist un- heitlich gestaltet. Im Haupt- u. im östl. tenschiff wurde der Mosaikboden des Vor- ngerbaus weiterbenutzt u. mehr oder weni- r vervollständigt oder ausgeflickt (nach rec, Monuments 83/95 in der ,4. Epoche'). r das westl. Seitenschiff hat ein neues, f vier Felder verteiltes Mosaik erhalten d. u. 43/51: ,2. Epoche', vervollständigt in r ,4. Epoche'). Das Entstehungsdatum des us kann nur über den Stil der Mosaiken der Epoche' (Mitte 4. Jh.? vgl. ebd. 46f mit m.) ermittelt werden. Im Boden der Kir- e wurde eine verhältnismäßig große Anzahl rschiedenartiger Gräber freigelegt, die sich erwiegend an der Längsachse des Baus entieren. Sie gehören nach Marec (ebd. 51/ der ,3. u. 4. Epoche' an. Die meisten wa- n von Mosaiken bedeckt; in einem Fall ist e Grabstelle nur durch ein Kreuz gekenn- chnet, in anderen durch ein Epitaph. Be- mmte Gräber wurden erst sehr spät in den den des westl. Seitenschiffes eingelassen . Periode'); andere sind gleichzeitig mit n Mosaiken der 4. Periode entstanden. Un- den Bestatteten waren eine Frau namens mengon suaba (aufgrund eines Irrtums rde dieses Grab von C. Courtois als fest tiert angesehen; s. N. Duval, Recherches r la datation des inscriptions chrétiennes Afrique en dehors de la Maurétanie: Atti del Congr. intern. di Epigrafia greca e latina [Roma 1959] 254f; Marrou, Basilique 138) u. andere Personen mit german. Namen: eine Giulia (= Wila) Runa presbiterissa, eine Valila, ein Dagili(us?). Es ist also wahrscheinlich, daß (trotz der Bedenken von Marec, Monuments 62f) diese Kirche von den arianischen Vandalen, zumindest bis zur Übereignung der Kirchen an die Katholiken iJ. 495, benutzt worden ist (Duval, Recherches aO.; Marrou, Basilique 144), auch wenn es dafür keinen Beweis gibt. – Im Nordosten der Basilika, aber mit einer anderen Orientierung, findet sich in einer Ansammlung von Räumen (Abb. 5), die zT. aus der vorausgehenden Bauperiode stammen (Marec, Monuments 105/12; vgl. auch M. Leglay, Notes sur quelques baptistères d'Algérie: Actes 5e Congr. Intern. Arch. Chrét. = StudAntCrist 22 [Città del Vat./Paris 1957] 401/6), ein Baptisterium von unregelmäßiger Gestalt (= zwei einen rechten Winkel bildende Mauern u. eine Ringmauer, vielleicht ehemals von einem Gewölbe überfangen); das von einem rechteckigen Ciborium umgebene Taufbecken weist eine nur wenig ausgeprägte Kreuzform auf u. wird im Nordosten von einem kleinen Bassin flankiert (es gibt Anzeichen für verschiedene Bauphasen; wahrscheinlich existierte ursprünglich ein größeres kreuzförmiges Becken mit einer ovalen Wanne). Dem Baptisterium ist im

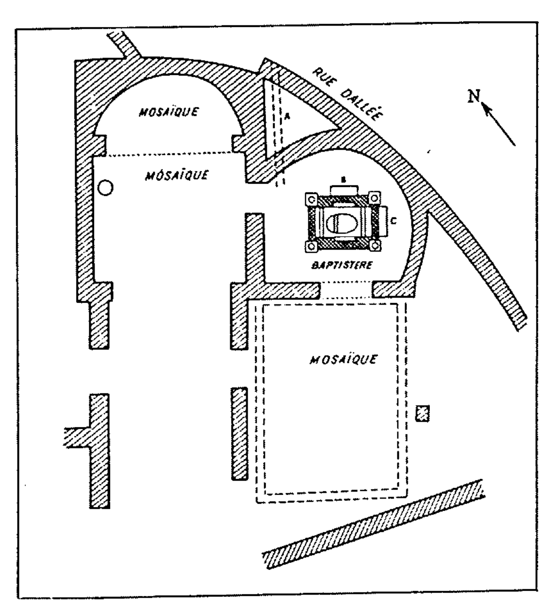



Abb. 5. Plan des Baptisteriums u. seiner Anbauten. Nach Leglay, Notes aO. 405 Abb. 5.



der des Klerus (Liste bei Gsell, Atlas fol. 9 nr. 10f u. Leclercq 2503/5; vgl. J. Wagner, Altchristl. Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn [1949] 98f). Die Parochia des Bischofs ging an bestimmten Orten sogar über das Territorium der Kolonie hinaus. Dies wird deutlich bei den Gemeinden, die zur Zeit des Augustinus Bistümer geworden sind u. die vorher von H. abhingen: zB. Fussala (‚castellum Hipponiensi territorio confine'), Siniti (‚castellum Hipponiensi coloniae vicinum'), Mutugenna u. Thiava; es handelte sich um ländliche Ortschaften (castella) oder fundi, die bis zur Kirchenunion vor allem von Donatisten bewohnt wurden u. in denen man oft Punisch sprach. Das plötzliche Anwachsen der Zahl von Katholiken u. die Entfernung (Fussala lag 40 Meilen von H. entfernt, vielleicht 50 km Luftlinie) haben dazu geführt, daß entweder der konvertierte ehemalige donatistische Bischof im Amt belassen oder neue Bistümer gegründet wurden. Das Verfahren der Neugründung ist durch die Affäre um Antonius v. Fussala gut bekannt, der sein Bischofsamt zum Schaden der Bevölkerung mißbrauchte (van der Meer 249). J. Desanges u. S. Lancel (L'apport des nouvelles lettres à la géographie historique de l'Afrique antique et de l'Église d'Afrique: Lettres aO. [o. Sp. 445] 92/8) haben versucht, diese Kirchengemeinden zu lokalisieren, u. zwar im Südosten zwischen Calama u. Thagaste.

*III. Die christl. Bauwerke. a. Literarische Quellen.* Eine Analyse von Texten, vor allem der Werke Augustins, ermöglichte es verschiedenen Autoren (Gsell, Monuments 2, 212/4; Leclercq 2495f; Perler, L'église; ders., Memoria; Marec, Monuments 216/34; Saxer 173/82), eine Liste von Bauwerken zu erstellen, die (neben einem hypothetischen frühen Oratorium) sicher in augustinischer Zeit existierten: die Basilica maior oder pacis (katholische Bischofskirche); die Basilica Leontiniana (nach serm. 260 u. 262 vom Bischof Leontius erbaut; s. o. Sp. 454), in der das Konzil vJ. 427 stattfand; die Basilica ad Octo Martyres, die zusammen mit einem xenodochium iJ. 425/26 auf Bitten Augustins durch den Priester Leporius erbaut wurde, wahrscheinlich in einem Vorort von H. (wohl anstelle einer in einem Friedhof gelegenen memoria; serm. 356, 10); die Memoria sancti Theogenis (der iJ. 256 genannte Bischof; s. o. Sp. 453 u. serm. 273, 7), wahrscheinlich auch ein außerhalb der Stadt gelegener Grabbau; die Memoria ad viginti Martyres (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 821]; vgl. serm. 148 u. 325: Märtyrer der diokletianischen Verfolgung, darunter der Bischof Fidentius; s. o. Sp. 454), ein wahrscheinlich außerhalb der Stadt, möglicherweise am Meer gelegenes Bauwerk; die Memoria Sancti Stephani (civ. D. 22, 8 [827]), die in den Nebengebäuden der Basilica pacis vom Diakon u. späteren Priester bzw. Bischof von H., Eraclius, erbaut u. iJ. 425 geweiht wurde; eine memoria martyrum in einem Anwesen in der Umgebung von H. (ebd. 22, 8 [823f]); schließlich die Donatistenkirche, von der Augustinus nur sagt, daß man dort zu Ehren des hl. Leontius rauschende Festmähler abhielt (ep. 29, 11). Augustinus stellt einmal zwei der katholischen Gemeinde gehörende Kirchen einander gegenüber, zum einen (zweifelsohne) die Basilica pacis u. zum anderen eine antica basilica (vielleicht die Leontiniana; ep. 99, 3). Sie scheinen neben dem donatistischen Gotteshaus die einzigen innerstädtischen Kirchen gewesen zu sein, was für eine Stadt dieser Bedeutung erstaunlich ist, wenn man die Anzahl der Kirchen in Karthago oder der ergrabenen Gotteshäuser in Städten mit weniger Einwohnern vergleicht (zB. Timgad, Thelepte, Sufetula, Ammaedara). Die Basilica pacis besaß ein secretarium, in dem das Konzil vJ. 393 stattfand. Der Bau stand in Verbindung mit der domus episcopi oder domus ecclesiae, zu dem sicherlich ein Raum für die *Audientia episcopalis gehörte (vielleicht das secretarium; vgl. van der Meer 688 s. v.). Dort befand sich eine *Bibliothek, in der die Werke Augustins aufbewahrt wurden (Possid. vit. Aug. 128; J. Scheele, Buch u. Bibliothek bei Augustinus: Bibliothek u. Wissenschaft 12 [1978] 62/5). – Für die Klöster von H. s. o. Sp. 455f.

*b. Ausgrabungen.* Marec konnte iJ. 1925 das Baptisterium identifizieren (Fouilles aO. [o. Sp. 452] 38/44. 97/100; s. u.). Die benachbarte Basilika wurde 1950/57 ausgegraben (ders., Monuments 24/98). Ihre Südost-Nordwest-Orientierung weicht von der des vorausgehenden Gebäudes (das nur drei Viertel ihrer Fläche einnahm; s. o. Sp. 448 u. Abb. 4) ab, was sich durch die Topographie u. ältere Bebauung erklären läßt, die eine Ausdehnung nach Norden behinderten. Marec will im Vorgängerbau eine erste christl. Kultstätte erkennen (Monuments 42); Lassus sieht darin (jedoch ohne eindeutigen Beweis) eine Hauskirche (Édifices aO. [o. Sp. 451] 589; vgl. da-



gegen Marrou, Basilique 120f). Der Kirchenbau besitzt heute keine klar erkennbare Fassade mehr. Das quadratum populi (ein Mauerverband aus opus mixtum: Bruchsteine mit einem vertikalen Hausteindurchschuß), das im Inneren maximal 37,5 m lang u. 18,5 m breit ist, wird durch zwei Reihen von ca. 10 rechteckigen, ziemlich unregelmäßigen Stützpfeilern in ein 9 m breites Mittelschiff u. zwei je 4,75 m breite Seitenschiffe unterteilt. An der Westseite schließt sich eine (infolge der Verwendung älterer Mauern) außen polygonale, innen halbrunde Apsis an, die leicht erhöht u. mit einer Priesterbank sowie einer ausgesparten Nische für den Bischofsstuhl ausgestattet ist. Die *Apsis wird nicht, wie sonst in Nordafrika, von Anbauten umgeben. Der *Altar dürfte sich vor der Apsis auf einer (heute entfernten) Plattform befunden haben, die sich über der früheren Zisterne befand u. bis zur zweiten Pilasterreihe reichte (s. o. Sp. 448 u. Abb. 4, 3); die Zisterne wurde später durch Gräber von wahrscheinlich privilegierten Leuten ausgefüllt. Der Fußboden ist uneinheitlich gestaltet. Im Haupt- u. im östl. Seitenschiff wurde der Mosaikboden des Vorgängerbaus weiterbenutzt u. mehr oder weniger vervollständigt oder ausgeflickt (nach Marec, Monuments 83/95 in der ‚4. Epoche'). Nur das westl. Seitenschiff hat ein neues, auf vier Felder verteiltes Mosaik erhalten (ebd. u. 43/51: ‚2. Epoche', vervollständigt in der ‚4. Epoche'). Das Entstehungsdatum des Baus kann nur über den Stil der Mosaiken der ‚2. Epoche' (Mitte 4. Jh.? vgl. ebd. 46f mit Anm.) ermittelt werden. Im Boden der Kirche wurde eine verhältnismäßig große Anzahl verschiedenartiger Gräber freigelegt, die sich überwiegend an der Längsachse des Baus orientieren. Sie gehören nach Marec (ebd. 51/95) der ‚3. u. 4. Epoche' an. Die meisten waren von Mosaiken bedeckt; in einem Fall ist eine Grabstelle nur durch ein Kreuz gekennzeichnet, in anderen durch ein Epitaph. Bestimmte Gräber wurden erst sehr spät in den Boden des westl. Seitenschiffes eingelassen (‚3. Periode'); andere sind gleichzeitig mit den Mosaiken der 4. Periode entstanden. Unter den Bestatteten waren eine Frau namens Ermengon suaba (aufgrund eines Irrtums wurde dieses Grab von C. Courtois als fest datiert angesehen; s. N. Duval, Recherches sur la datation des inscriptions chrétiennes d'Afrique en dehors de la Maurétanie: Atti del 3° Congr. intern. di Epigrafia greca e latina [Roma 1959] 254f; Marrou, Basilique 138) u. andere Personen mit german. Namen: eine Giulia (= Wila) Runa presbiterissa, eine Valila, ein Dagili(us?). Es ist also wahrscheinlich, daß (trotz der Bedenken von Marec, Monuments 62f) diese Kirche von den arianischen Vandalen, zumindest bis zur Übereignung der Kirchen an die Katholiken iJ. 495, benutzt worden ist (Duval, Recherches aO.; Marrou, Basilique 144), auch wenn es dafür keinen Beweis gibt. – Im Nordosten der Basilika, aber mit einer anderen Orientierung, findet sich in einer Ansammlung von Räumen (Abb. 5), die zT. aus der vorausgehenden Bauperiode stammen (Marec, Monuments 105/12; vgl. auch M. Leglay, Notes sur quelques baptistères d'Algérie: Actes 5ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. = StudAntCrist 22 [Città del Vat./Paris 1957] 401/6), ein Baptisterium von unregelmäßiger Gestalt (= zwei einen rechten Winkel bildende Mauern u. eine Ringmauer, vielleicht ehemals von einem Gewölbe überfangen); das von einem rechteckigen Ciborium umgebene Taufbecken weist eine nur wenig ausgeprägte Kreuzform auf u. wird im Nordosten von einem kleinen Bassin flankiert (es gibt Anzeichen für verschiedene Bauphasen; wahrscheinlich existierte ursprünglich ein größeres kreuzförmiges Becken mit einer ovalen Wanne). Dem Baptisterium ist im

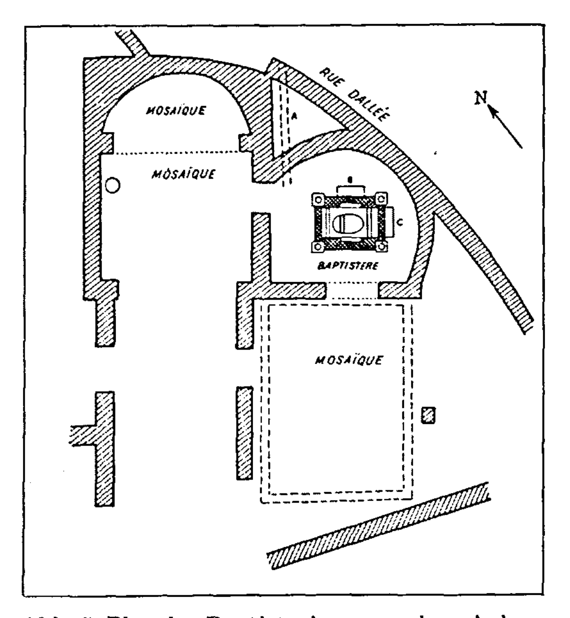



Abb. 5. Plan des Baptisteriums u. seiner Anbauten. Nach Leglay, Notes aO. 405 Abb. 5.

Südwesten ein kleiner rechteckiger Raum vorgebaut, der als Vestibül diente, u. im Nordwesten ein länglicher Saal, der noch aus der vorausgehenden Bauperiode stammt, aber in der christl. Epoche mit einer Apsis ausgestattet wurde; Marec (Monuments 106/8; vgl. van der Meer 41. $386_{118}$) möchte darin ein sog. *Consignatorium sehen u. meint damit den Raum, in dem nach der Taufe die Firmung gespendet wurde (derartige Kapellen existieren indessen in mehreren baptismalen Raumgruppen). Im Nordwesten schließen sich, wie zuweilen auch bei anderen nordafrikanischen Baptisterien (zB. in Djemila u. Tipasa), kleine Thermen an (Marec, Monuments 105f). – Der Baukomplex wird im Nordwesten vielleicht durch das Gebäude vervollständigt, das Marec als ,Haus des Iulianus' bezeichnet u. welches zur Kirche gehört habe (s. o. Sp. 451; zu den Verbindungen mit anderen Bauten auf dieser insula [Abb. 3] s. die ebd. geäußerten Vorbehalte). Aufgrund des Vorhandenseins eines Baptisteriums kann die Kirchenanlage eine der Kathedralen von H. darstellen. Kein Indiz erlaubt es indessen, sie eher den Katholiken als den Donatisten zuzuschreiben. Die von Marec, Monuments 225/31 vorgeschlagene u. von vielen Autoren (bes. Perler, L'église 310/3) akzeptierte Gleichsetzung mit der Basilica pacis beruht auf keinem zwingenden Beweis. Man kann nur sagen, daß die Kirche zu Lebzeiten Augustins existierte u. wahrscheinlich von den Vandalen benutzt wurde (Duval, Recherches aO.; Marrou, Basilique 144/52; Février, Sources aO. [o. Sp. 451]; zur Geschichte der ,groupe épiscopal' s. auch Lassus, Édifices 587/90 u. N. Duval/P.-A. Février/J. Lassus, Groupes épiscopaux de Syrie et d'Afrique du Nord: Apamée de Syrie = Fouilles d'Apamée de Syrie. Miscellanea 7 [Bruxelles 1972] 222/4. 227f. 244). – Auf der gesamten Fläche des ,Christenviertels', aber auch im Nordosten im Bereich der ,fünfschiffigen Basilika' u. auf den westl. insulae fand man eine Vielzahl später, manchmal die antiken Fußböden durchstoßender Grabstätten (Steinkästen), die nicht eindeutig zu datieren sind; Marec schreibt sie einer Periode nach der arab. Eroberung zu (Monuments 98). – Im Süden des Gharf el-Artran, auf dem Gebiet der ehemaligen Fabriken Borgeaud, wurden 1925 Reste eines Monuments ausgegraben, das noch nicht identifiziert ist, aber in byzantinischer Zeit benutzt wurde (Basen, Säulen, Kapitelle, Bogenreste, eine kleine Säule u. ein Tischfragment, ein kleiner Sarkophag oder ein Reliquiar, Inschriften [darunter die iJ. 587 oder 602 datierbare Grabinschrift des Theodosius u. die metrisch abgefaßte der Constantina; s. u.]). Marec schlägt unter Vorbehalt eine Identifizierung mit der Memoria ad Octo Martyres vor (BullAcadHippone 36 [1925/30] 25f; ders., Monuments 97. 218 u. Abb. auf S. 101). Ein anderer Komplex mit Säulen u. Mosaiken, der 300 m nordöstlich der Brücke der Boudjimah gelegen ist u. der iJ. 1842 von Dupuch (ebd. 217) als memoria ad Viginti Martyres identifiziert worden war, ist wahrscheinlich nicht frühchristlich. Aufgrund von (nicht in situ gefundenen) Inschriften will Marec (ebd. 239) im Süden des Hügels Saint-Augustin einen christl. Friedhof lokalisieren.



*IV. Christliche Inschriften.* Gsell kannte iJ. 1922 sieben christl. Inschriften (Inscriptions nr. 81/6. 3993). Hinzu kommen drei literarisch überlieferte Inschriften: Die Verse, welche die Stephanus-Kapelle schmückten (Aug. serm. 319), u. diejenigen, die man im Triklinium der domus episcopi lesen konnte (Possid. vit. Aug. 22), sowie das Grabgedicht des Diakons Nabor, eines Opfers der Donatisten (Y. Duval aO. [o. Sp. 456] 1, nr. 89). Die Ausgrabungen 1921/28 im Süden der Hügel Gharf el-Artran u. Saint-Augustin brachten sieben Epitaphien u. Inschriftenfragmente zum Vorschein (E. Albertini: BullArchComitTravHistScient 1924, LXXVIIf nr. 1; J. Gagé: BullAcadHippone 36 [1925/30] 45/55; Marrou, Epitaphe). Im Zuge der Aufdeckung der Basilika kamen etwa 15 vollständige oder fragmentarische Grabinschriften zutage (Marec, Monuments 59/98); dem sind einige Funde aus der Umgebung hinzuzufügen (Leclercq 2502f). – Von diesen Inschriften sind, abgesehen von den wahrscheinlich vor allem aus der vandalischen Zeit stammenden Grabmosaiken (s. o. Sp. 461f), besonders hervorzuheben: Das Epitaph der Ermengon suaba (AnnÉpigr 1951 nr. 267 u. o. Sp. 461); eine Inschrift mit der Datierung ,anno XXIIII Karthaginis', was sich auf die vandalische Epoche, u. zwar auf die Regierungszeit Geiserichs iJ. 442 beziehen kann (Gsell, Inscriptions nr. 83; Duval, Recherches aO. 253/6); die Grabinschrift der Constantina mit Vergilreminiszenzen (AnnÉpigr 1954 nr. 142; Marrou, Épitaphe; außerdem gibt es noch andere bruchstückhaft erhaltene Versinschriften); zwei Inschriftenfragmente, die sich auf by-

zantinische Bischöfe beziehen könnten (s. o. Sp. 464); zwei Epitaphien von Angehörigen des Militärs der byz. Zeit, was die Existenz einer Garnison beweist (s. o. Sp. 446); u. die zweisprachige Grabinschrift des Lykiers Theodosius, gestorben während der Regierungszeit des Kaisers Mauricius iJ. 587 oder 602 (AnnÉpigr 1928 nr. 35). Von den Funden aus der Umgebung ist das Epitaph eines vir clarissimus hervorzuheben, das ebenfalls durch die karthagische Ära datiert ist (ins J. 458?: ebd. 1956 nr. 125; E. Marec, Épitaphe chrétienne d'époque byzantine trouvée aux environs d'Hippone: Libyca 3 [1955] 163/6).

*V. Spätantike Einzelfunde.* Aus H. stammen: ein Kamm mit der Darstellung Daniels in der Löwengrube (J. Strzygowski, Der algerische Danielkamm: OrChrist NS 1 [1911] 83/7), drei Menasampullen (Leclercq 2497 nr. 11), ein Ensemble von Architekturteilen aus dem Gebiet der ehemaligen Fabriken Borgeaud (s. o. Sp. 463; darunter ein Tischfragment mit halbkreisförmigen Aussparungen: Marrou, Épitaphe 216). Bei den jüngsten Ausgrabungen fand man ein Glasschalenfragment mit eingravierter Darstellung Adams u. Evas, Terra-Sigillata-Chiara-Keramik aus der christl. Epoche, eine große Anzahl von Lampen, einen Leuchter, Bronzelöffel u. späte Kapitelle (Marec, Hippone 103/14; ders., Monuments 235/9). Das Britische Museum besaß Schmuckgegenstände, die man in die vandalische Zeit datiert u. die in der Umgebung von H. gefunden worden waren (J. de Baye, Bijoux vandales des environs de Bône: MémSocNatAntiquairesFrance 48 [1887] 179/92). Weiterer Schmuck ist bei der Aufdeckung von Gräbern zum Vorschein gekommen (Marec, Monuments 56 Abb. c).

P. Brown, La vie de s. Augustin (Paris 1971) bzw. Der heilige Augustinus = Heyne Biographien 18 (1975). – A. Chastagnol, Les légats du proconsul d'Afrique au Bas-Empire: Libyca 6 (1958) 7/19. – P. Courcelle, Recherches sur les ‚Confessions' de s. Augustin² (Paris 1968). – S. Dahmani, H. à travers les siècles (Alger 1973). – H. V. M. Dennis, H. from the earliest times to the arab conquest (Princeton 1924), veraltet. – J. Desanges, Pline l'Ancien. Histoire naturelle 5, 1/46, 1 (Paris 1980) 201/3. – H. Dessau, Art. H.: PW 8, 2 (1913) 2627f. – S. Gsell, Atlas archéologique de l'Algérie (Paris/Alger 1911) (mit geschichtlichem Abriß); Histoire ancienne de l'Afrique du nord 1/8 (Paris 1913/28); Inscriptions latines de l'Algérie 1 (ebd. 1922) 1/14; Les monuments antiques de l'Algérie (ebd. 1901) 1, 55 nr. 1. 200. 204 nr. 1. 230f. 254f. 263/6 Abb. 79; 2, 10. 22. 106. 154. 212/4. – E. Josi, Art. Ippona: EncCatt 7 (1951) 179/81. – S. Lancel, Études sur la Numidie d'Hippone au temps de s. Augustin: MélÉcFrRomAnt 96 (1984) 1085/113. – J. M. Lassère, Recherches récentes sur H.: CahTunisie 19 (1971) 245/50. – J. Lassus, Art. H.: PrincEncClassSites 1976, 394/6. – H. Leclercq, Art. H.: DACL 6, 2, 2483/531. – C. Lepelley, Les cités de l'Algérie romaine au Bas-Empire 1/2 (Paris 1979/81); Liberté, colonat et esclavage d'après la lettre 24*: Lettres aO. (o. Sp. 445) 329/42. – J. L. Maier, L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine (Rome 1973) 152. – A. Mandouze, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303/533) = Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1 (Paris 1982). – E. Marec, Hippone la Royale, antique H.² (Alger 1954); Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de s. Augustin (Paris 1958). – H.-I. Marrou, La basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles: RevÉtAug 6 (1960) 109/54 bzw. ders., Patristique et humanisme (Paris 1976) 183/232; Épitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes: Libyca 1 (1953) 215/30 bzw. ders., Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique (Paris 1978) 129/44. – F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger (1951). – J. Mesnage, L'Afrique chrétienne, évêchés et ruines antiques (Paris 1912) 263/7. – P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe (ebd. 1901/23). – J.-P. Morel, Céramique d'Hippone: Bulletin d'archéologie algérienne 1 (1962/65 [1967]) 107/39; Recherches stratigraphiques à Hippone: ebd. 3 (1968) 35/84. – O. Perler, L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de s. Augustin: RevÉtAug 1 (1955) 299/343; La memoria des Vingt Martyrs d'Hippone-la-Royale: ebd. 2 (1956) 435/46; Les voyages de s. Augustin (Paris 1969). – P. Romanelli, Art. Bona: EncArteAnt 2 (1959) 132/4. – J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain (Paris 1966) 145. 308f. – V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrètienne aux premiers siècles (ebd. 1980). – V. Saxer/C. Munier, Art. Ippona: DizPatrAntCrist 2 (1983) 1801/4. – L. Verheijen, La règle de s. Augustin 1 (Paris 1967).

*Noël Duval (Übers. Dieter Korol).*

**Hippokrates.**

*A. Nichtchristlich. I. Bis zum Ende des 2. Jh. a. Leben u. Werk.* (Dazu ausführlich Edelstein, H.; abweichende Ansichten äußert Joly.) Der aus Kos gebürtige Asklepiade H., schon zu Lebzeiten berühmt, lehrte die Medizin gegen Entgelt, wobei er sich einer von Plato (Phaedr. 270cd) angedeuteten diäretischen Methode bediente. Als Geburtsjahr wird herkömmlich 460 vC. angenommen; das Todesjahr ist ganz unsicher. Koische Münzen des 1./2. Jh. u. eine in Ostia gefundene Büste mögen ihn realistisch darstellen. In der antiken, Soran zugeschriebenen Biographie (vit. Hippocr. 1/17 [CMG 4, 175/8]) läßt sich bei den Angaben über Familie u. Lebensumstände Sicheres schwer von Legendärem scheiden. Die hellenist., mehrschichtige Legende hat in einer pseudonymen Sammlung von Briefen, Reden u. einem Dekret der Athener (9, 312/429 Littré) romanhafte Form gefunden. – Als Corpus Hippocraticum werden die, meist um 400 vC., aber zT. erheblich später verfaßten medizinischen Schriften bezeichnet, die das Altertum unter dem Namen des H. vereinigte (Verzeichnis der modernen Ausgaben u. Übersetzungen bei Leitner). Bei den Versuchen, Echtes von Unechtem zu scheiden (Diller), steht der Zuordnung bestimmter Werke an H. die Verneinung der Möglichkeit einer solchen Zuordnung gegenüber (so bes. Edelstein, Medicine 133/44). In Folge der Unsicherheit der Autorschaft u. der Datierung ist auch die Darstellung der echten Lehren des H. von der Einstellung späterer Ärzte, Grammatiker u. Historiker nicht immer sicher zu trennen (Smith). Sowohl die dogmatisch-logischen Ärzte wie auch die Empiriker (Benennungen der Sekten Galen. sect. intr. 1) sahen in H. einen der Ihrigen u. beschäftigten sich mit der Kommentierung hippokratischer Schriften. Doch wurden auch objektive Methoden der Echtheitskritik angewandt, die Augustin als allgemein vorbildlich bezeichnete (c. Faust. 33, 6; Speyer 126. 189f). Im 2. Jh. schuf *Galenos sein Bild hippokratischer Medizin. Dieser ‚galenische Hippokratismus' (Temkin 33) sah in H. den Begründer der klass. Humoralpathologie mit ihren vier Kardinalsäften (Blut, Schleim, gelbe u. schwarze Galle), welchen Kombinationen der vier Grundqualitäten (warm, kalt, feucht, trocken) u. damit auch die vier Elemente entsprechen. Die Heilung durch gegensätzliches (Hippocr. flat. 1) gilt dabei als spezifisch hippokratische Therapie.

*b. Nachruhm u. Legende* (Dazu Philippson; Edelstein, H. 1291/305; Smith 215/22.) Der Nachruhm des H. stützt sich auf die ihm zugeschriebenen Werke u. Lehren, gilt aber darüber hinaus dem Menschen u. der legendär ausgeschmückten Persönlichkeit. Bereits Ende des 1. Jh. vC. ist H. für Apollonius v. Citium ‚ganz göttlich' (comm. in Hippocr. art. 1 [CMG 11, 1, 1, 10, 5]: θειότατος), u. über 200 Jahre später nennt ihn Athenaeus ‚höchst verehrungswürdig' (dipnos. 9, 59: ἱερώτατος). Ob die dazwischen liegenden Autoren Etappen in der Heroisierung oder nur persönliches bzw. schulmäßiges Lob bieten, bleibt dahingestellt. Doch läßt sich aufgrund von Galens Benutzung (med. phil. 3) des heroisch-legendären Bildes schließen, daß letzteres in der 2. H. des 2. Jh. weitgehend akzeptiert war.

*1. Arzt.* Im 1. Jh. ist H. für Cornelius Celsus ‚primus ex omnibus memoriae dignus' (med. proem. 8) u. der Begründer der Medizin als einer selbständigen Disziplin. Entsprechend spricht Seneca von H. als ‚maximus ille medicorum et huius scientiae conditor' (ep. 95, 20). Sein Zeitgenosse, der Lexikograph Erotian, hält die Beschäftigung mit H., der ein klass. Schriftsteller sei, nützlich für alle wissenschaftlich gebildeten Menschen, ‚vorzüglich für Ärzte, die die alte Erforschung der Kunst nicht verwerfen' (voc. Hippocr. coll.: 3 Nachmanson). Das ist möglicherweise mit Hinblick auf die Sekte der Methodiker gesagt, die (wie auch ihr Vorläufer Asklepiades) H. wenn nicht immer feindlich, so doch neutral gegenüberstanden. So scheidet Seneca (ep. 95, 20) die Sekten des H., des Asklepiades, des Themison, auf den sich die Methodiker als ihren Meister beriefen. Wahrscheinlich gegen Ende des 1. Jh. (J. Kollesch, Untersuchungen zu den ps-galenischen Definitiones medicae [1973] 61) heißt es in den psgalenischen Definitiones medicae (prooem.:

19, 347 Kühn), daß die Griechen sich des H. immer als ihres gemeinsamen Wohltäters erinnern. Hier mag die Legende mitgespielt haben. Auf die Autorität des H. hin entscheidet der Jurist Paulus, daß in gültigen Ehen geborene Siebenmonatskinder legitim sind (Dig. 1, 5, 16).

*2. Mensch.* Abgesehen von der medizinischen u. literarischen Bewertung des H. gab es auch eine menschliche. Am A. des 1. Jh. sieht Scribonius Largus (praef.: 2f Helmreich) H. als einen Erzieher des Arztes zur *Humanität an. Wer das im Hippokratischen *Ärzteeid ausgesprochene Verbot der *Abtreibung befolge, werde um so mehr von der Schädigung des entwickelten Menschenlebens zurückschrecken. Für Celsus (med. 8, 4, 4) ist H., weil er nicht zögerte, einen folgenschweren diagnostischen Fehler einzugestehen (vgl. Hippocr. epid. 5, 27), ein Beispiel der Wahrheitsliebe des wirklich großen Menschen, der, im Gegensatz zu Flachköpfen, die Nachkommen vor dem Begehen gleicher Fehler bewahren will. Die Achtung des charakterfesten H. findet sich auch bei Quintilian (inst. 3, 6, 64) u. Plutarch (prof. virt. 11, 82D), wohingegen Kaiser Julian die Fehlbarkeit selbst des großen Fachmannes betont (ep. 59, 444d [1, $2^2$, 136 Bidez]).

*3. Heros.* Diesen Urteilen fügten die ins Legendäre gehende Biographie u. die romanhafte Fassung der Legende idealisierende Züge hinzu, die an das Übermenschliche grenzen. Nach dem 2. PsH.-Brief (9, 314 L.) ist H. von seiten beider Eltern göttlicher Abstammung. Mit göttlicher Natur begabt (θείᾳ φύσει κεχρημένος), habe er die Medizin von kleinen Anfängen zur Höhe gebracht, ihre Hilfsmittel über die Erde verbreitet u. diese von wütenden Krankheiten gereinigt. Das Ende des Briefes feiert H. als Vater der Gesundheit, Retter (σωτήρ), Befreier von Schmerzen, mit einem Wort als ,Oberhaupt der eines Gottes würdigen Wissenschaft' (ἡγεμὼν τῆς θεοπρεποῦς ἐπιστήμης). Der Brief sagt auch, daß H. an vielen Orten verehrt werde (ἀνιέρωται), u. die H.-Vita des Soran, daß ihm an seinem Geburtstage von den Koern geopfert werde (vit. Hippocr. 3 [CMG 4, 175]: ἐναγίζειν) u. Bienen an seinem Grabe einen heilkräftigen Honig bereiteten (ebd. 11 [177]). H. gilt also als ein göttlicher Mensch (Bieler $16_{16}$. $121_{39}$). Anderseits spottet Lukian (Philops. 21) über die Geschichte von einer kleinen H.-Statue, die allerhand Unfug im Hause anstelle, wenn ihr das jährliche Opfer (θυσία) nicht rechtzeitig gebracht werde. H. sollte doch mit etwas Speise, einer Libation u. einem Kranze zufrieden sein. Bei der unklaren hellenist. Abgrenzung von großem Menschen, Heros u. Gott, besonders im Gebrauch solcher Attribute wie ,Retter' (vgl. P. Wendland, Σωτήρ: ZNW 5 [1904] 348), läßt sich die Stellung des H. nicht genau bestimmen. Jedenfalls ist gegenüber rhetorischen u. poetischen Übertreibungen (zB. Anth. Pal. 16, 269: παιήων μερόπων) das Fehlen sicherer Zeugnisse für einen weit verbreiteten H.-Kult mit Bitte um Wunderheilungen zu betonen. Abgesehen von möglichen lokalen Ausnahmen bleibt H. doch ein, wenn auch ins Heroische idealisierter, Mensch u. konkurriert nicht mit dem Heilgott *Asklepios.

*4. Philosoph.* Wohl aber erscheint H. als Philosoph, Philanthrop u. Weiser. Er weigert sich, gegen hohes Entgelt u. Ehren die im pers. Heere grassierende Pest zu bekämpfen, doch tut er alles, um die Griechen vor ihr zu behüten. Dafür hätten ihn die Athener auf Staatskosten in die großen Mysterien eingeweiht, ihm einen goldenen Kranz verliehen u. das lebenslängliche Recht der Speisung im Prytaneion eingeräumt (ep. 1/9 [9, 312/20 L.] u. Decretum Atheniensium: 9, 401f L.; angedeutet bereits Plin. n. h. 7, 113). H.' Ablehnung von Geld u. Ehren dient dazu, seine Genügsamkeit u. Verwerfung der *Habsucht als der Wurzel allen Übels zu betonen (ep. 11 [9, 326/30 L.]), ihn also zum stoisch-kynischen Weisen zu machen. Auch wird erzählt, daß die Abderiten H. herbeigerufen hätten, um ihren angeblich wahnsinnig gewordenen Landsmann Demokrit zu heilen. H. überzeugt sich, daß nicht Demokrit verrückt, sondern die Abderiten Dummköpfe sind. Nach einer Fassung (ep. 18; Philippson 302) bewundert H. Demokrit als Wissenschaftler, nach einer anderen (ep. 17) wird er von Demokrit zur kynischen (Edelstein, H. 1303) Verachtung des sinnlosen menschlichen Treibens bekehrt. Für Galen (med. phil. 3) ist H.' Verachtung von Geld u. Ehren eine Grundtugend, die ihn, im Verein mit seiner Philanthropie, seinen unermüdlichen Forschungsreisen u. seiner diäretischen Methode zum Logiker, Ethiker u. Naturphilosophen mache. Die Einschätzung des H. als eines Lebensweisen erhält eine Stütze durch die hippokratischen Aphorismen, vor allem ihren Anfang. Philo empfiehlt Sparsamkeit mit der

Zeit, ‚da nach dem Arzte H. das Leben kurz' ist, ‚aber die Kunst lang' (vit. cont. 2). Lukian (Herm. 1) läßt den Philosophen Hermotimus behaupten, daß das ‚von dem Koischen Arzte Gesagte' a fortiori auf die Philosophie zutreffe. Wenn nun eine, späterer Zeit angehörende, Einleitung zu einer Sammlung von Problemata (Flashar) in den Aphorismen nicht nur medizinische, sondern auch allgemeingültige Grundsätze erblickt, so geht das auf ältere Tradition zurück. Die Versuche, H. auch als einen moralischen, nicht nur durch Diät wirkenden Arzt der Seelen erscheinen zu lassen, gehören jedoch meist der Legende an (zB. ep. 11 [9, 326/8 L.]). Selbst die Erzählung von der Diagnose u. Kur der Erkrankung des Mazedonierkönigs Perdikkas durch Liebe zu der Frau des Vaters, also seelisch bedingt (Soran. vit. Hippocr. 5 [CMG 4, 176]: ψυχῆς εἶναι τὸ πάθος), kann ihm angedichtet sein, da sie als Typus eines medizinischen Grenzfalles ähnlich auch von anderen Ärzten berichtet wird (zusammengestellt von D. Amundsen, Romanticizing the ancient medical profession: BullHistMed 48 [1974] 320/37). Aber im Gebiet der körperlichen Medizin ist H. Autorität. Das geht so weit, daß Sextus Empiricus (hypot. 1, 71) eine hippokratische Verordnung (fract. 9) der Ruhestellung des Fußes bei gewissen Verletzungen unter Bezug auf den *Hund, der dies ja auch tue, zur Widerlegung der Doktrin von der Überlegenheit der menschlichen Vernunft benutzt. So dienen auch hippokratische Aussprüche den bei den Philosophen so beliebten Hinweisen auf Arzt u. Medizin als Vorbilder für die Philosophie (Edelstein, Medicine 349/66; weitere Beispiele u. Sp. 474/6).

*II. Drittes bis sechstes Jh.* Galens Aufstieg u. damit die Vorherrschaft des ‚galenischen Hippokratismus' gehören dem Osten, vor allem Alexandrien, an. Gregor v. Naz. erwähnt das dortige Studium der Werke ‚von H., Galen u. ihren Gegnern' (or. 7, 20 [PG 35, 780]). Bei Oribasius, dem Freunde Kaiser Julians, ist Galen höchste medizinische Autorität, ‚weil er den hippokratischen Prinzipien u. Lehren folgend, sich der genauesten Methoden u. Einteilungen bedient' (coll. med. 1 praef. 3). Von nun an beherrscht der galenische Hippokratismus zunehmend die praktische medizinische Literatur sowie die medizinische Lehr- u. Kommentatorentätigkeit (Temkin 28/80), wobei ein Unterschied heidnischer u. christlicher Autoren kaum bemerkbar ist. – Das findet eine Parallele bei den Aristoteles-Kommentatoren, von denen H. häufig zitiert wird. So ist H. das Beispiel eines vollkommenen (τέλειος) Arztes (Asclep. in Aristot. metaph. 4, 16 [Comm. in Aristot. Graec. 6, 2, 339]), ein Begründer der Lehre von den Elementen u. Qualitäten (zB. Ammon. in Porph. introd.: ebd. 4, 3, 111; Joh. Philopon. in Aristot. gen. corr. 1 [ebd. 14, 2, 4]; in Aristot. phys. 1, 2 [ebd. 16, 24]), einer derer, die die Seele in das Gehirn verlegten (Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 6, 10 [ebd. 1, 508]). Er ist ein medizinischer Fachmann (zB. Alex. Aphrod. in Aristot. top. 1, 10 [ebd. 2, 2, 73]) u. eine Autorität, deren man sich zur Stütze verschiedenster Meinungen bedient (zB. Olymp. prol. 3 [ebd. 12, 1, 10]). Noch mehr als bei Aristoteles ist dabei die Stellung des H. sowie der Kommentatoren ihm gegenüber religiös farblos. – Bis in die Wende des 5. zum 6. Jh. werden hippokratische Schriften ins Lateinische übersetzt. Doch ist das Ausmaß der Übersetzungen u. damit auch die Zugänglichkeit des H. für die des Griechischen Unkundigen noch nicht bekannt. Unsicher ist auch, ob syrische Übersetzungen in dieser Zeit bereits vorliegen, obwohl Johannes v. Apamea (5. Jh.?) H. kennt u. zitiert (vgl. W. Strothmann, Johannes v. Apamea [1972] 65f).

*B. Christlich.* In der christl. Literatur gewinnt H. erst gegen Ende des 2. Jh. greifbare Gestalt, u. zwar in dem sich der Philosophie u. weltlichem Wissen anschmiegenden theologischen Schrifttum. Dabei haftet das Interesse in erster Linie an dem großen Vertreter der Medizin u. dem wissenschaftlichen Schriftsteller u. nur in zweiter Linie an der menschlichen Person.

*I. Verhältnis zum medizinischen Schriftsteller. a. Medizinische Autorität.* Es besteht kein Bruch mit der Auffassung des H. als medizinische Autorität. Cyprian meint (ep. 69, 13 [CSEL 3, 2, 762]), die Sitte, während einer Krankheit Getaufte clinici statt Christen zu nennen, rühre von zu intensiver Lektüre des H. oder Soran (also der damals im Westen berühmtesten Kliniker) her. Methodius (res. 1, 9, 14 [GCS Method. 233]), der den Arzt Aglaophon eine Rede über die Natur des Leibes halten läßt, läßt ihn auch H. (hum. 11) für den Vergleich von Erde u. Bäumen mit dem Magen u. dem Rest des Körpers zitieren. Nach Tertullian (an. 15, 3, 5 [19 Waszink; vgl. ebd. 219/21. 227]) u. Theodoret (affect. 5, 22

[SC 57, 232]) setzt H. die Seele in das Gehirn; nach Ambrosius (Noe 92 [CSEL 32, 1, 478f]) widerspricht H. zwar nicht der Ansicht, daß die vitale Seele Blut sei, stimmt ihr aber auch nicht zu. Für Nemesius v. Emesa (nat. hom. 4 [146 Matthaei]) ist er der Begründer der Humoraltheorie. Wahrscheinlich verdankt Nemesius seine H.-Kenntnis Galen, was auch für Hieronymus, der H. gern zitiert, zutrifft (Pease 82). Hieronymus nennt Galen ,Hippocratis interpres' (adv. Iovin. 2, 11 [PL $23^2$, 313]). Der Einfluß des galenischen Hippokratismus ist also für die christl. Schriftsteller seit dem Ende des 4. Jh. anzunehmen. – Die fragmentarisch erhaltene hippokratische Schrift De hebdomadibus hat auf dem Umwege über Posidonius u. Philo (opif. m. 36; vgl. W. Roscher, Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung [1913] 104) die Lehre von den sieben Lebensaltern den Kirchenvätern (Ambr. ep. 31 [44], 14 [CSEL 82, 1, 223]) übermittelt (E. Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens im röm. Altertum: RhMus NF 116 [1973] 163). Derselben hippokratischen Quelle entstammt wahrscheinlich auch das merkwürdige Zitat: ,das Kind ist die Hälfte des Vaters', das Hippolytus v. Rom (ref. 5, 7, 21 [GCS Hippol. 3, 83; vgl. Roscher aO. 106) für hippokratisch erklärt, um damit ein angebliches Christuszitat im gnostischen Thomas-Evangelium (mit dem bekannten Text nicht identisch) als falsch zu erweisen. Von Posidonius über Cicero empfängt Augustinus (civ. D. 5, 2, 5) eine Stelle (nach L. Edelstein/I. G. Kidd [Hrsg.], Posidonius 1 [Cambridge 1972] 109 aus Hippocr. epid. 1, 20), die Posidonius dahin deutete, daß zwei Brüder, die zu gleicher Zeit an gleichverlaufenden Leiden erkrankten, als Zwillinge von derselben Sternkonstellation bestimmt wurden. Augustin hingegen meint, daß die Rückführung der Krankheit auf gleiche Vererbung, Nahrung, Erziehung u. Umgebung durch den hochberühmten Arzt glaubhafter sei. – Ein weiteres Beispiel der Benutzung hippokratischer Autorität für wesentlich nichtmedizinischen Inhalt liefert Clemens v. Alex. (strom. 2, 126, 4). In seinem Kampf für Enthaltsamkeit in allem, was Leidenschaften erregt u. zu Luxus u. Sittenlosigkeit führt, zitiert er ,den Koer H.' (Hippocr. epid. 6, 4, 18: ,die Beförderung [ἄσκησις] der Gesundheit' besteht in ,Mäßigkeit in der Nahrung u. im Nichtvermeiden von Anstrengungen'), was H. auf Körper u. Seele bezogen habe. Auch zitiert Clemens (strom. 6, 22, 1) den Aphorismus (1, 2) ,des Arztes H.', daß man ,auch Jahreszeit, Ortschaft u. Lebensalter beachten müsse'.

*b. Vergleiche mit dem Arzt der Seele.* Wichtig war die Fortsetzung des in der stoisch-kynischen Popularphilosophie besonders beliebten Vergleiches zwischen dem Arzt u. dem Psychagogen (Edelstein, Medicine 362/6; Kudlien, Arzt; ders., Cynicism). Der Arzt, dem die Kranken ihre Körper anvertrauen u. dem sie sich unterwerfen, wird auch für den christl. Seelsorger ein passender Vergleich (Frings, Medizin 25). Hierfür drei hippokratische Beispiele:

*1. Ablehnung der Behandlung.* Eine direkte Linie läßt sich von der hippokratischen Ablehnung (de arte 3) der Behandlung Kranker, die von dem Leiden überwältigt sind, her ziehen. Apuleius (Plat. 2, 18) wendet die Regel auf die in ihren Lastern Verkommenen an u. Joh. Chrysostomus (in Tit. hom. 6, 2 [PG 62, 697]) auf verstockte Häretiker. Keiner von beiden nennt dabei H. Doch Isidor v. Pelusium ist anderer Meinung (ep. 2, 16. 79). Hier müsse man H. nicht folgen. Sogar bei aufgegebenen Kranken seien Ärzte noch erfolgreich gewesen, u. bezüglich der Seele, die doch dem Willen u. nicht bloßer Notwendigkeit unterstehe, sei die Regel besonders falsch.

*2. Heilung durch Schmerz.* Epiktet (diss. 3, 23, 30) hat die Schule des Philosophen mit dem Operationszimmer des Arztes verglichen. Beide betrete man nicht, solange man gesund sei u. beide verlasse man mit Schmerzen. In seinem Gedicht vom Martyrium des hl. Romanus scheint Prudentius solche Gedanken aufzunehmen, wenn er die Folter mit dem Wüten der hippokratischen Zerfleischung vergleicht (perist. 10, 497f: manus medentium laniena quando saevit Hippocratica). H. ist hier nur Vertreter der Medizin, u. der Vers hat keine persönliche Spitze, wird ja doch Ähnliches von Fulgentius (myth. 1 [9 Helm]) über die Alexandrinische Chirurgie gesagt (cirurgicae carnificinae laniola), wobei jedoch die Medizin durch Galen vertreten ist (bellis crudelior Galeni curia). Die anscheinende Schmähung der Medizin bei Prudentius (so Kudlien, Arzt 17/9) wird durch den Gegensatz der auf Gesundung bedachten ärztlichen Tätigkeit u. der das Seelenheil unabsichtlich erwirkenden Folter gutgemacht (Schadewaldt, Arzt 150f). Die Personifikation der

Medizin durch H. ist nicht ungewöhnlich. Hieronymus (ep. 109, 2 [CSEL 55, 354, 6f]) spricht von den ‚Fesseln des H. (vincula Hippocratis)' für die Rasenden u. (ep. 125, 16 [56, 135]) den ‚Bähungen des H. (Hippocratis fomenta)', die einem trübsinnig gewordenen Mönch mehr helfen würden als Ermahnungen. Das bezieht sich auf übliche medizinische Praxis, wie denn Theodoret einfach sagt, daß bei der Behandlung delirierender Kranker ‚die Ärzte Fesseln gebrauchen u. ihre Köpfe gewaltsam bähen' (affect. 1, 5 [SC 57, 105]). – Daß die Theologen den Vergleich mit der schmerzhaften ärztlichen Heilung fortsetzen, läßt noch nicht den Schluß auf bloße Übernahme von der Philosophie zu. Wie Origenes mit deutlichem Hinweis auf Job 5, 17 ausführt, kann Gott ebenso wie die Ärzte Schmerzen bereiten u. zwar tut er das aus seiner Güte (in Mt. comm. 15, 11 [GCS Orig. 10, 378, 26/30]).

*3. Übernahme fremden Leidens.* (Dazu Nachmanson 187/90; Frings, Leiden; Kudlien, Arzt 14.) Hippocr. flat. 1 reiht die Medizin unter die Künste ein, die ein Gut für die Allgemeinheit, jedoch mühselig für die Ausübenden sind. ‚Denn der Arzt sieht Schreckliches u. berührt Widerwärtiges, u. aus fremdem Mißgeschick erntet er eigenes Leid (λύπας)'. Plutarch (quaest. Rom. 113) wendet diesen Satz auf die Mühsale der Behörden an, u. bei Lukian (bis acc. 1) ist Asklepius der Geplagte. Für das Christentum, dessen Heiland die Sünden der Menschheit auf sich genommen hatte, war der Satz von besonderer Bedeutung. Bei Eusebius (h. e. 10, 4, 11) findet sich ein Lobgesang auf Jesus, der ‚wie ein vorzüglicher Arzt, um der Rettung der Kranken willen, Schreckliches sieht'. Isidor v. Pelusium, der den Satz wenigstens zweimal anführt (ep. 2, 171; 5, 165), stellt fest, daß er nur für die vorzüglichen Ärzte zutreffe, da viele die ärztliche Kunst allein des Verdienstes wegen ausübten (2, 171). Origenes (in Jer. hom. 14 [GCS Orig. 3, 106f]) wendet ihn auf die biblischen Propheten als von Gott dem Volke Israel gesandte Seelenärzte an. C. Cels. 4, 15 erklärt er, daß der Arzt, der Schreckliches sieht u. Widerwärtiges berührt, nicht umhin kann, davon affiziert zu werden, im Gegensatz zu Jesus, der gegen alles Übel gefeit war. Bei Gregor v. Naz. (or. 2, 27 [SC 247, 124f]) werden die Beschwerden u. Mühen des Arztes bis ins einzelne beschrieben, u. der Satz wird ‚einem, den sie für einen Weisen halten', beigelegt. Der Vergleich dient aber dazu, die noch größere Sorgfalt zu unterstreichen, die das ewige Heil der Seele erfordere. Bei keinem der Genannten wird H. als Autor angeführt, auch nicht bei Basilius (ep. 299), der den Satz wie Plutarch, d. h. im Sinne der Behördentätigkeit, erwähnt (K. Schubring, Übersehene Zitate: Hermes 88 [1960] 452). Wohl aber erscheint der Name in den Prolegomena des späten David (10 [Comm. in Aristot. Graec. 18, 2, 30, 29]) u. bei dem noch späteren Joh. Tzetzes (chil. hist. 7, 155, 936/81). Es ist anzunehmen, daß der Satz vom Arzt, der Schreckliches sieht u. so selbst leidet, so gut bekannt war, daß er zitiert wurde, gleichgültig, ob seine Herkunft dabei gegenwärtig war. Dies kann auch von dem Grundsatz der Heilung durch Gegensätzliches angenommen werden, der sich bei Gregor v. Naz. in mehreren Variationen (Nachmanson 189f) ohne u. bei Hieronymus (ep. 121) mit Nennung des H. findet. Galen hatte die hippokratische Herkunft so stark betont, daß sie auch von denen, die H. nur durch ihn kannten, kaum übersehen werden konnte.

*c. Der Hippokratische Eid.* Verwunderlich ist das relative Stillschweigen über den *Ärzteeid, ist er doch im stoischen Gedicht des Athener Sarapion-Monumentes die Grundlage einer ärztlichen Sittenlehre, von der gesagt worden ist: color Epicteteus, ne dicam Christianus (P. Maas: BullHistMed 7 [1939] 322f). Der Eid war sicher auch den christl. Autoren bekannt; Hieronymus sagt ep. 52, 15 (CSEL 54, 438f), daß H. angehende Schüler zwang, seinen Eid zu schwören (in verba sua iurare conpellit), u. ihnen durch den Eid Schweigen auferlegte; auch habe er ihnen die Art des Redens, den Gang, die Kleidung u. das Benehmen vorgeschrieben. Diese Kombination des Eides u. der hippokratischen, aber stoisch beeinflußten Schrift De decenti habitu dient ihm dazu, die Frage aufzuwerfen, ob ‚wir, denen die Medizin der Seelen anvertraut ist, nicht um so mehr verpflichtet sind, die Häuser aller Christen zu lieben, als seien sie die unsrigen?'. Die Bemerkung des Gregor v. Naz. (or. 7, 10 [PG 35, 768]), daß sein Bruder, der Arzt Caesarius, den hippokratischen Eid nicht abgelegt habe, weist auf das Verbot des Schwörens (Jac. 5, 12) hin oder auf die Möglichkeit, daß der Eid erst nach seiner christl. Umformung (Jones 22/7) annehmbar wurde. Doch mögen Elemente des Eides bereits früher in die jüd.-christl. Literatur eingedrungen sein. So verbietet die Didache (2,



1), ein Kind durch *Abtreibung zu ermorden oder ein bereits geborenes zu töten, ein Verbot, das sich auch im Barnabasbrief findet (19, 5; vgl. Sh. Pines, The oath of Asaph the physician and Yoḥanan ben Zabda. Its relation to the Hippocratic oath and the doctrina duarum viarum of the Didachē: ProcIsrAcadScHumanit 5, 9 [1976] 252).

*II. Verhältnis zu der Person. a. Der ideale Arzt.* Die weitgehende Freundlichkeit der Kirchenväter für die weltliche Medizin (Frings, Medizin) schließt auch die Hochschätzung des H. als großer ärztlicher Persönlichkeit ein. Wie weit sie ging, zeigt die Bezeichnung des Presbyters Isidor als quasi spiritualis Hippocrates, der durch seine Gegenwart seelische Müdigkeit zu mildern vermochte u. ,der H. der Christen' genannt wurde, bei Hieronymus (c. Joh. Hieros. 38f [PL 23, 407f]). Wenn auch ironisch gemeint, so würde die Ironie ihre Spitze verlieren, hätte H. nicht höchstes Ansehen genossen. Es kann überhaupt angenommen werden, daß alles Lob, das christliche Schriftsteller den vorzüglichen Ärzten (ἄριστοι ἰατροί) spenden, auch H. als den idealen weltlichen Arzt einschließt. In der Vorstellung der Zeit (d.h. vom 1. Jh. an) ist der vorzügliche Arzt nicht durch Habgier bestimmt; er heilt ohne Rücksicht auf des Kranken Stand oder Einkommen (Serapio carm. de off. med. moral. [ed. J. H. Oliver: Commemorative studies in hon. of Th. L. Shear = Hesperia Suppl. 8 (1949) 246]); durch seine Menschenfreundlichkeit auch in Fragen des *Arzthonorars (so schon Hippocr. praec. 6) erweckt er bei seinen Patienten Liebe zur ärztlichen Kunst (Edelstein, Medicine 320/2), der mitleidlose u. inhumane Arzt ist Göttern u. Menschen ein Abscheu (Scrib. Larg. praef. [2 Helmreich]; vgl. auch Kudlien, Arzt $19_{38}$ für Aretaeus). Als idealer Arzt kommt daher H. christlichen Idealen sehr nahe.

*b. Der Kindesmörder.* Eine wichtige Ausnahme bildet die Opposition der Kirche gegen die Entfernung des noch lebenden, aber geburtsunfähigen Kindes. Tertullian (an. 25, 4/6), der die Maßnahme hart verurteilt, obwohl er sie als gegebenenfalls (25, 4) notwendig ansieht (vgl. 326 Waszink; Dölger, ACh 4, 32/48), sagt, daß H. u. andere Ärzte sich zur Kindestötung eines spitzen Instrumentes (offensichtlich zwecks Durchbohrung des Schädels) bedient hätten, wofür er aber eine menschliche Entschuldigung findet. In der Überzeugung, daß der Fötus ein Lebewesen sei, habe Mitleid sie bewogen, solche unglücklichen Kinder zu töten, damit sie nicht lebendig zerstückelt würden. Sogar hier also wird H. u. anderen heidn. Ärzten das Mitleid nicht abgesprochen.

*c. Der legendäre Heros.* Wie verhalten sich die Christen zu dem H. der Legende, die ihn zum idealen Menschen u. Heros, wenn nicht gar zum heidn. Heiligen, macht? Die anonyme Einleitung zu einer Problemata-Sammlung, mutmaßlich aus dem 6. Jh. nC. (Flashar 415), zeichnet H. als den Schöpfer einer vollendeten Medizin. Sie erklärt es damit, ,daß der vorhersehende Gott aus Erbarmen mit dem Menschengeschlecht, das durch sich häufende Krankheiten unterzugehen drohte, indem er die Natur selbst Fleisch werden ließ (αὐτὴν τὴν φύσιν σαρκώσας), H. geschickt hat' (ebd. 404/6). Der Gedanke der fleischgewordenen Natur legt christlichen Einfluß nahe (ebd. $406_1$). Doch im Grunde ist hier H. weniger vergöttlicht als im 2. PsH.-Brief, wo ihm göttliche Abstammung u. Natur zugelegt wurden, was beides für Christen unannehmbar war. Falls es sich nicht lediglich um christlich beeinflußte Terminologie handelt, so läßt sich daher vorstellen, daß ein Christ die göttliche Natur durch eine von Gottes Vorsehung bestimmte Inkarnation der Natur ersetzte, um das Anstößige der Legende zu vermeiden. Wie dem auch sei, der Patriot H. war kaum anstößig, u. der Verachter des Geldes u. sinnlosen weltlichen Treibens fügte sich recht gut in die christl. Ethik. So konnten sich Züge der Legende erhalten, ohne jedoch eine wichtige Funktion zu erfüllen, denn das Christentum hatte seine eigenen Vorbilder in den biblischen Gestalten u. den Heiligen.

*d. Der Begründer der naturalistischen Medizin.* Dennoch fragt es sich, wie die Theologie den Vertreter der griech. Medizin, als den ihn Kaiser Julian (c. Galil. 1, 222A [203, 5 Neumann]) ausdrücklich gegen das jüd. Erbe ausspielte, u. deren naturalistischer Charakter nichts mit Jesu Heiltätigkeit gemein hatte (J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im biblischen Schrifttum[2] [1965] 311), unbekämpft lassen konnte. Die hippokratischen Schriften (zB. de arte) stellten den Arzt auf sich selbst, im Gegensatz zu seiner jüd. Duldung als Kreatur u. Instrument Gottes, wie sie Sir. 38, 1f klar aussprach u. das Christentum dann übernahm. Selbst wenn der Arzt sich von Asklepius zu Jesus bekehrte u. sich

vor Gott demütigte, so blieb er doch der hippokratischen Tradition seiner Wissenschaft u. Kunst verhaftet. Diese Tradition war auf den Körper gerichtet u. erblickte in ihm durch Kräfte der Natur verwaltete Materie, wobei zwar im Einzelfalle für göttliche Wunder (Asclepius), nicht aber für Abhängigkeit von beständiger göttlicher Leitung und der Einmischung von Sünde u. Dämonen Platz war. Dadurch stellte sich diese Tradition in Widerspruch zu dem biblischen Gedanken der Krankheit als Gottes Strafe oder Prüfung u. der Forderung des Jakobusbriefes (5, 14f) nach Heilung der Kranken durch gläubiges Gebet. Folgerichtig läßt auch Methodius den christl. Arzt Aglaophon die leibliche Auferstehung verneinen (res. 1, 4, 1/12, 9 [GCS Method. 223/36]). Bereits die Erzählung von der blutflüssigen Frau (Mc. 5, 26 par. Lc. 8, 43), dann Asketen u. Häretiker (Frings, Medizin 12/6) u. Heiligenlegenden (zB. Hieron. vit. Hilar. 15) zeugen von dem immer wachen Mißtrauen gegen diese Medizin u. die Ärzte, wobei auch H. nicht immer verschont bleibt (Beispiele bei Magoulias 129/31). Wenn nun doch H. bei den patristischen Schriftstellern keine weitgreifenden Anfeindungen erfuhr, so verdankte er es wohl nicht nur seiner Autorität als Begründer der Medizin, ohne die man doch nicht auskommen konnte, u. seinem untadeligen menschlichen Rufe, auch dem Schutze, den ihm Galen gewährte. Galens Preis des Demiurgen u. seine teleologische Betrachtungsweise, die die Theologen teilweise mit ihm versöhnten, färbten auch auf H. ab. Nach Theodoret (affect. 5, 82 [SC 57, 1, 253]) kann nichts die sich im Körper manifestierende Harmonie u. die in der Seele ersichtliche Weisheit völlig erfassen, obwohl H. u. Galen (u. andere) viel darüber geschrieben hätten. Das trifft für Galen mehr zu als für H. Anderseits richten sich auch die Angriffe in erster Linie gegen Galen. So weiß Nemesius (nat. hom. 2 [87 Matthaei]), daß Galen sich bei seiner Beweisführung für die Seele als Temperament auf H. stützt, doch richtet sich seine Argumentation gegen Galen.



*e. Mittelalter.* Der Materialist H. tritt hinter der Verdächtigung seines wissenschaftlichen Interpreten Galen zurück (P. Diepgen, Die Theologie u. der ärztliche Stand [1922] 49; O. Temkin, Galenism [Ithaca, N.Y. 1973]), wohingegen der große, menschenfreundliche u. weise Arzt H. dem MA erhalten bleibt. Im griech. Osten wird nicht nur das hippokratische Corpus tradiert, sondern selbst Überschwenglichkeiten der Legende finden ihren Widerhall (Flashar 414. 417f). Im lat. Westen empfiehlt Cassiodor seinen Mönchen das Studium übersetzter hippokratischer Werke (inst. div. 1, 31, 2 [79, 2. 6 Mynors]), u. hippokratische medizinische Ethik (ebd. 1, 31, 1 [78, 10 M.]) u. das Studium einzelner Werke erhalten sich durch das frühe u. späte MA (Kibre; L. Mackinney, Medical ethics and etiquette in the early Middle Ages: BullHistMed 26 [1952] 1/31). Dante (Purgatorio 29, 37f) führt Lukas als einen Schüler ‚jenes erhabenen H. (quel sommo Ippocrate)' ein, ‚den die Natur für diejenigen Lebewesen machte, die ihr die liebsten sind'.

L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1 (Wien 1935). – B. Bruni Celli, Bibliografía Hipocrática (Caracas 1984). – K. Deichgräber, Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides = Quellen u. Studien zur Gesch. der Naturwiss. u. der Medizin 3 (1933) 79/99. – H. Diller, Stand u. Aufgaben der H.forschung: Jb. Akad. Mainz 1959, 271/87. – L. Edelstein, Art. H.: PW Suppl. 6 (1935) 1290/345; Ancient medicine (Baltimore 1967). – H. Flashar, Beiträge zur spätantiken H.deutung: Hermes 90 (1962) 402/18. – H. Frings, Aus fremden Leiden eigene Sorgen: ArchGeschMed 43 (1959) 1/12; Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn (1959). – A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8 (1892) 37/152. – R. Joly, Art. H.: Dict. of Scientific Biography 6 (New York 1972) 418/21. – W. Jones, The doctor's oath (Cambridge 1924) 22/7. – P. Kibre, Hippocratic writings in the Middle Ages: BullHistMed 18 (1945) 371/412. – E. Kudlien, Der Arzt des Körpers u. der Arzt der Seele: Clio Medica 3 (1968) 1/20; Cynicism and medicine: BullHistMed 48 (1974) 305/19. – P. Lain Entralgo, La medicina hipocrática (Madrid 1970). – H. Leitner, Bibliography to the ancient medical authors (Bern 1973). – H. Magoulias, The lives of the saints as sources of data for the history of Byz. medicine in the 6th and 7th cent.: ByzZs 57 (1964) 127/50. – E. Nachmanson, Hippocratea: Symbolae philologicae, Festschr. O. A. Danielsson (Uppsala 1932) 185/202. – A. Pease, Medical allusions in the works of St. Jerome: HarvStudClassPhilol 25 (1914) 73/86. – R. Philippson, Verfasser u. Abfassungszeit der sog. H.briefe: RhMus 77 (1928) 293/328. – H. Schadewaldt, Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern: Veröffentl. der intern. Gesellschaft für Gesch. der Pharmazie NF 26 (1965) 115/30; Arzt u. Patient in antiker u. frühchristl. Sicht: Medizin. Klinik 59 (1964) 146/52. – H. Sigerist, A history of medicine 2 (New York 1961) 260/95. –

W. SMITH, The hippocratic tradition (Ithaca, N.Y./London 1979). – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – O. TEMKIN, Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum: Kyklos 4 (1932) 1/80.

*Owsei Temkin.*

**Hippolytos I** (mythologisch).



*A. Nichtchristlich. I. Kultus. a. Kultfakten u. Kultmilieu. 1. Troizen.* Originärer Kultort des H. war die argivische Stadt Troizen auf dem nordöstl. Ausläufer der Peloponnes (Paus. 2, 32, 1; Welter 12/42). Der von Pausanias erwähnte hl. Bezirk (τέμενος) mit Tempel (ναός) ist ausgegraben (Ph. E. Legrand, Antiquités de Trézène: BullCorrHell 29 [1905] 287/302; Welter 37; E. Meyer, Art. Troizen: KlPauly 5 [1975] 984f; H. Knell, Troizen, Tempel des H.?: ArchAnz 1978, 397/406), ebenso ein kleiner Tempel des Asklepios (vgl. R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros [1931] 78. 84f. 152), dessen von Timotheos geschaffenes Standbild die Troizenier für das des H. hielten (Paus. 2, 32, 4; Ph. E. Legrand, Inscriptions de Trézène: BullCorrHell 17 [1893] 86/93; Fauth 2, 15). Das troizenische Heiligtum des H. galt als hochberühmt (ἐπιφανέστατον), das darin befindliche Kultbild als alt (ἄγαλμα ἀρχαῖον). Stifter u. zugleich erster (vordorischer) Verehrer des H. war angeblich Diomedes (Wilamowitz-M. 40; Fauth 2, 91), der auch den ebenfalls im Peribolos befindlichen Tempel des Apollon Epibaterios errichtet haben soll (Paus. 2, 32, 1f; Séchan 113f); dieser Umstand weist auf eine ursprüngliche Identität des Troizeniers mit dem Apollonliebling H., König von Sikyon (Paus. 1, 6, 7; Plut. Num. 4; Eitrem 1872f; vgl. O. Broneer, Hero cults in the Corinthian agora: Hesperia 11 [1942] 137). Oberhalb der Rennbahn (στάδιον) des H. befand sich ein Tempel der Aphrodite Kataskopia (S. Wide, De sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum [Uppsala 1888] 31/6; Welter 37f), in seiner Nähe ein der Göttin geweihter Myrtenbaum (C. Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen [1856] 291. 445f); ihm nahegelegen war das Grab der Phaidra, seinerseits wiederum nicht weit entfernt vom Heroenmal (μνῆμα) des H. (Paus. 2, 32, 3f; Eitrem 1865; vgl. Radermacher 20f), nach Paus. 1, 22, 1 als Grab (τάφος) aufzufassen (Wilamowitz 31f). Der Kultdienst für H. wurde durch einen auf Lebenszeit bestellten Priester (ἱερεύς) wahrgenommen; jährliche Opfer (θυσίαι ἐπέτειοι) wurden ihm dargebracht. Eine hervorragende Stelle im rituellen Repertoire nahm das pränuptiale *Haar-Opfer der troizenischen Jungfrauen im oben erwähnten Tempel ein (Eur. Hippol, 1423/7; Paus. 2, 32, 1; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum [1905] 493f. 566f); nach Lucian. Syr. D. 60 schoren sich auch die Jünglinge das Haar zu Ehren des H. (C. Clemen, Lukians Schrift über die syr. Göttin: Der alte Orient 37, 3/4 [1938] 27. 57; vgl. Séchan 124. – Zur rituellen Prozedur s. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 344f).

*2. Athen.* Der troizenische Kult des H. wurde, offenbar gleichzeitig mit dem des Asklepios v. Epidauros (420 vC.; W. S. Ferguson/A. D. Nock, The Attic orgeones and the cult of heroes: HarvTheolRev 37 [1944] 87f; W. Fauth, Art. Asklepios: KlPauly 1 [1964] 647), auf der Basis des genealogischen Konnexes mit Theseus nach Athen übertragen (U. Köhler, Der Südabhang der Akropolis zu Athen: AthMitt 2 [1877] 176f; Herter 278f). Dort zeigte man das Grab des H. westl. vom Asklepieion (Paus. 1, 22, 1; Pfister aO. 451), daneben das Sanktum der Aphrodite ἐφ' Ἱππολύτῳ (Eur. Hippol. 30/3 mit Schol.; Diod. Sic. 4, 62, 2; C. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum [1874] 375/7; Wilamowitz-M. 41f; W. Judeich, Die Topographie von Athen = HdbAltWiss 3, 2, $2^2$ [1931] 324 u. Anm. 6), angeblich von Phaidra gestiftet (Séchan 137f; Pfister aO. 64; vgl. Ch. Blinkenberg, Ein attisches Votivrelief: ders., Archäologische Studien [1904] 59/64; s. insgesamt Welter 25/8).

*b. Kultlegende.* Aus den oben registrierten Daten u. Fakten lassen sich folgende Anteile eines Hieros Logos über die zT. mit heroi-

schen, zT. mit göttlichen bzw. dämonischen Merkmalen (Wilamowitz-M. 23; Farnell 64/6) versehene Gestalt des H. gewinnen: H. war seinem Namen gemäß (Radermacher 7; Fauth 2, 46f) ein Rosselenker mit athletischen Ambitionen (Eur. Hippol. 110/2. 1131/4; Fauth 1, 55f); Phaidra, ursprünglich wohl ein heroisiertes Substitut der Aphrodite (Wide aO. 86; Farnell 69; Herter 276), in unerwiderte Liebe zu ihm verfallen, beobachtete ihn bei seiner sportlichen Betätigung im Stadion von Troizen von einem oberhalb gelegenen Platz aus, der, solchem Tun gemäß, durch das Heiligtum der ‚herabblickenden Aphrodite' (Ἀφροδίτη Κατασκοπία) charakterisiert war (Paus. 2, 32, 3; zur Aphrodite v. Troizen vgl. Séchan 120f). Unfähig, ihre Leidenschaft zu beherrschen, durchstach sie mit ihrer Haarnadel die Blätter des dort befindlichen hl. Myrtenbaumes, der seitdem solchermaßen durchlöchertes Laub trug (Paus. 1, 22, 2; 2, 32, 3; F. Wotke, Art. Phaidra: PW 19, 2 [1938] 1544; Fauth 1, 68). Möglicherweise infolge dieses magischen Defixionsaktes stürzt H. tödlich bei einer Wagenfahrt an der Ψιφαία θάλασσα (Teil des saronischen Golfes: Legrand, Antiquités aO. 314f), da die Zügel seines Gespanns sich an dem knorrigen Stumpf eines wilden Ölbaums verfangen (Pfister aO. 362); der Sturz ereignete sich nahe dem Heiligtum der saronischen Artemis (ebd. 59f; Welter 38f), gestiftet von Saron, dem dritten der mythischen Könige von Troizen, der später bei der Hirschjagd ertrank u. am Strand begraben wurde (Paus. 2, 30, 7. 32, 10; Nilsson, Feste 227; Radermacher 12/5; A. Lesky, Thalatta [1947] 143f; Fauth 2, 96/8). Der Trenos der troizenischen Jungfrauen als Ausdruck des Schmerzes um den dahingeschiedenen, jungfräulich keuschen Jüngling (vgl. E. Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 206; Fauth 1, 42f) kündete auch von der unerfüllten Liebe Phaidras (Eur. Hippol. 1428/30) u. begleitete das Haaropfer als Totengabe (E. Reiner, Die rituelle Totenklage der Griechen [1938] 115). Im Hinblick auf das Phaidra-Grab im Temenos von Troizen fand wohl auch deren Freitod darin Erwähnung (S. Wide, Lakonische Kulte [1893] 343), da sie nach der ätiologischen Darstellung bei Sen. Phaedr. 1181f (aus Eur. Hippol. Kalypt.?; W. H. Friedrich, Euripides u. Diphilos [1953] 116) zuvor als erste die Haarschur zu Ehren des umgekommenen Geliebten vollzog (Fauth 1, 69). Der Makarismos des von seinen Pferden zu Tode geschleiften Helden am Schluß des euripideischen H. Kalyptomenos (frg. 446 Nauck[2]) könnte auf eine postmortale Erhöhung oder Wiederbelebung als Reflex ursprünglicher göttlicher bzw. dämonischer Wesenheit hindeuten (Fauth 1, 46; vgl. Séchan 114). Die Bemerkung des Pausanias, daß die Troizenier seinen Tod nicht wahrhaben u. von seinem Grab nichts wissen wollten, bestätigt das (Wilamowitz-M. $30_1$. 32; Séchan 119; Herter 275), ebenso die offensichtlich späte Tradition von seiner Verstirnung zum himmlischen Ἡνίοχος (Auriga) als Ausweis göttlicher Ehren (Diod. Sic. 4, 62, 4; Pfister aO. 482) für heroisches Leiden (Paus. 2, 32, 1; G. Knaack, Quaestiones Phaethonteae [1886] 54/6; Fauth 2, 10). Der damit konkurrierende Legendenzug von seiner Wiedererweckung durch den prosopographisch offenbar verwandten Heiler *Asklepios (Apollod. bibl. 3, 10, 3; Farnell 69; vgl. Séchan 106/8. 126; *Heilgötter) scheint allerdings in Epidauros zu wurzeln; dort befand sich eine alte Votivstele des H. mit einer Inschrift über die Weihung von zwanzig Pferden für den Gott zum Dank für diese außergewöhnliche therapeutische Leistung (Paus. 2, 27, 4; Legrand, Inscriptions aO. 90/2; E. J./L. Edelstein, Asclepius 2 [Baltimore 1945] 236f; Fauth 2, 13f). Im Anschluß an die epidaurische Restitutionslegende behaupteten die Einwohner der italischen Stadt Aricia, H. habe nach der Wiederbelebung durch Asklepios aus Zorn auf seinen Vater Theseus der Heimat den Rücken gekehrt u. sei bei ihnen König geworden, indem er zugleich der Artemis einen hl. Bezirk errichtet habe (Paus. 2, 27, 4; Eitrem 1866). Die Version gründet sich einerseits auf die enge kultische Bindung des jagdliebenden H. an Artemis (Eur. Hippol. 73/87. 1394/7; Séchan 140; G. Soury, Euripide rationaliste et mystique d'après Hippolyte: RevÉtGr 56 [1943] 44/52; Fauth 1, 61f; D. C. Braund, Artemis Eukleia and Euripides' H.: JournHellStud 100 [1980] 184f; H. gründete den Tempel der Artemis Lykeia: Paus. 2, 31, 4; Wide, De sacris aO. 28; Séchan 121; Farnell 66), andererseits auf das Vorhandensein eines Heiligtums der Diana von Aricia mit Priesterkönig (Rex Nemorensis) am Nemi-See (A. B. Cook, The golden bough and the Rex Nemorensis: ClassRev 16 [1902] 369/74) u. eines dort heimischen, dem H. wesensähnlichen, daher mit ihm gleichgesetzten Dämons Virbius (Stat. silv. 3, 1, 55/60; A. E. Gordon, On



the origin of Diana: TransProcAmPhilolAss 63 [1932] 182; K. Latte, Röm. Rel. [1960] 170; G. Radke, Die Götter Altitaliens = Fontes et commentationes $3^2$ [1979] 338/40), gleich jenem in einer sakral fundierten Beziehung zu Pferden stehend (Verg. Aen. 7, 761/82; Ovid. fast. 3, 263/6; met. 15, 536/46; Séchan 147/50; F. Altheim, Griech. Götter im alten Rom [1930] 112/7; F. Bömer, Ovidius Naso. Die Fasten 2 [1958] 163).

*II. Sage.* Auf der Basis der ortsgebundenen Kultlegende hat sich, wie es scheint, zunächst eine bereits mit novellistischen Zügen (Wilamowitz-M. 35f) angereicherte, vielleicht schon ins 7. Jh. zurückreichende Lokalsage von H. u. Phaidra entwickelt (Plut. Thes. 28, 3; Séchan 135; Fauth 1, 49f). Auf sie wiederum stützen sich zT. die literarisch-dramaturgischen Ausgestaltungen des Themas bei Euripides (W. S. Barrett, Euripides H. [Oxford 1964]; Tschiedel 22/38) mit poetisch vertiefter Symbolik (C. P. Segal, Solar imaginary and tragic heroism in Euripides' H.: Arktouros, Festschr. B. W. M. Knox [Berlin 1979] 151/61) u. einer entwickelten Psychologie der Personen (R. Y. Hathorn, Rationalism and irrationalism in Euripides' H.: ClassJourn 52 [1956/57] 211/8; C. A. E. Luschnig, Men and gods in Euripides' H.: Ramus 9 [1980] 89/100). Vornehmlich an dessen ältere Dramenfassung (H. Kalyptomenos) knüpft Senecas Phaedra an (R. Giomini, Saggio sulla Fedra di Seneca [Roma 1955]; C. Zintzen, Analytisches Hypomnema zu Senecas Phaedra [1960]), wobei die seelische Konfliktlage der weiblichen Hauptfigur weiterhin stark akzentuiert bleibt (R. Olaechea, El mito de Fedra al hilo del Tiempo: Humanidades 9 [1957] 175/92; A. Ruiz de Elvira, La ambigüedad de Fedra: CuadFilolClás 10 [1976] 9/16) u. gewisse mythische Zutaten aus der Orpheus- u. Daphnissage einfließen (G. Solimano, Il mito di Orfeo-Ippolito in Seneca: Sandalion 3 [1980] 151/74); indirekt abhängig sind Vergil (Aen. 7, 761/82) u. Ovid (ep. 4, 1/176; met. 15, 492/539; Séchan 144/7; E. de Saint-Denis, La génie d'Ovide d'après le livre XV des Métamorphoses: RevÉtLat 18 [1940] 125/40).

*III. Merkmale des entwickelten Mythos. a. Genealogischer Anschluß.* H. wird an den auch in Troizen (H. Herter, Theseus der Ionier: RhMus 85 [1936] 202/4) heimischen attischen Heroen Theseus als Vater angeschlossen (ders., Theseus der Athener: ebd. 88 [1939] 274f. 313/6) u. erhält die pferdeliebende kleinasiatische Amazone aus dem Theseus-Kreis, die Phaidra-Rivalin Hippolyte oder Antiope zur Mutter (Apollod. epit. 1, 16/8; Diod. Sic. 4, 28, 1; Plut. Thes. 28, 2; Paus. 1, 2, 1; G. Herzog-Hauser, Soter [Wien 1931] 64/6; L. Radermacher, Mythos u. Sage bei den Griechen [Baden 1938] 217/9; Herter 274. 276f; Fauth 1, 59). Konsequenz ist die Heroisierung der H.gestalt, ihre Integration in die Theseus-Sage (E. Ermatinger, Die attische Autochthonensage bis auf Euripides [1897] 25/9; Wilamowitz 41f; Herter 278f. 284f) sowie eine psychologisierende, seiner Bindung an Artemis entsprechende Intensivierung der Eigenschaften eines amazonenhaft gewandten u. zugleich spröden Jägers bzw. Rossebändigers (Eur. Hippol. 1003/6. 1126/30; Wilamowitz-M. 33f; Séchan 132f; K. Kerényi, Pythagoras u. Orpheus [1950] 50), zuweilen gezeichnet mit dem unsympathisch wirkenden Anhauch sektiererischer Arroganz (Eur. Hippol. 952/4; Séchan 142; J. R. Linforth, The arts of Orpheus [Berkeley 1941] 50: H. Orphiker?; s. aber D. W. Lucas, H.: ClassQ 40 [1946] 65/9).

*b. Sparagmos.* Aus einer volksetymologischen Deutung des Namens (Ἱππόλυτος, ‚der von Pferden Aufgelöste') nährt sich die Vorstellung von der gräßlichen Art seines Todes mit Zerreißung u. Verstümmelung seines Leibes durch die vor einem auftauchenden Meerungeheuer an der Küste des saronischen Golfes scheuenden Pferde (Eur. Hippol. 1173/248; Sen. Phaedr. 1000/113; S. Reinach, Hippolyte: ArchRelWiss 10 [1907] 47/9; Farnell 68); damit geht einher die Rolle des dem chthonischen Roß verbundenen Meergottes Poseidon (Ἵππιος; Herzog-Hauser aO. 80/3), als Hauptgott von Troizen u. Vater des Theseus (Strab. 8, 6, 14; Reinach aO. 56. 58; F. Schachermeyr, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens [Bern 1950] 24f. $37_{76}$) Sender des Stierungeheuers (Herter 275; Schachermeyr aO. 171. 200), ferner das auslösende Moment der Verfluchung des H. durch Theseus (Paus. 1, 2, 1; J. Th. Kakridis, Ἀραί [Athen 1929] 26), da der *Fluch vom göttlichen Vater Poseidon unverzüglich realisiert wird (Wilamowitz-M. 39; J. Th. Kakridis, Der Fluch des Theseus im H.: RhMus 77 [1928] 21/33; J. A. Spranger, The meaning of the H. of Euripides: ClassQuart 21 [1927] 25/9; Fauth 1, 56f).

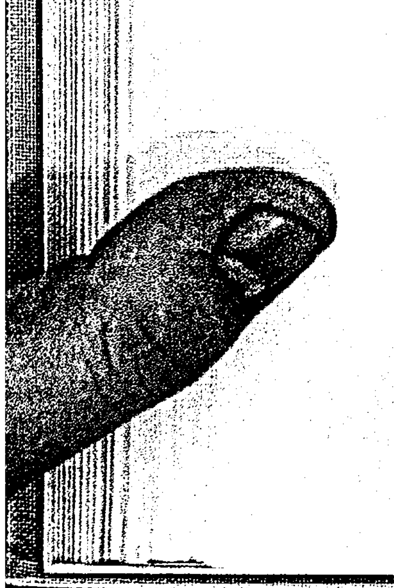
*c. Verleumdungsintrige.* Der an der Unzugänglichkeit des H. scheiternde Verführungs-

versuch Phaidras provoziert die Verleumdungsintrige der verschmähten Königin; ihr späterer Selbstmord ist Ausdruck von Scham u. Reue über das durch die Verleumdung verursachte gewaltsame Ende des unschuldigen Jünglings (Diod. Sic. 4, 62, 3; Séchan 140f; Eitrem 1869f; Fauth 1, 13/33; C. P. Segal, Shame and purity in Euripides' H.: Hermes 98 [1970] 278/99; H. Herter, Phaidra in griech. u. römischer Gestalt: RhMus 114 [1971] 44/77).

*d. Götterzwist.* Das hinter der Konfrontation Phaidra-H. aufscheinende Kräftespiel der beiden gegensätzlichen weiblichen Gottheiten (Séchan 143; R. P. Winnington-Ingram, H., a study in causation: EntrFond-Hardt 6 [1958] 171/91), konkretisiert sich im Zorn der Aphrodite auf den gefühllosen Artemisverehrer u. der postume Ehren sichernden Protektion der Artemis für ihren der Aphrodite abholden Jagdgefährten (Wilamowitz-M. 53/5; Hoenn 88f; C. P. Segal, The tragedy of the H. The waters of ocean and the untouched meadow: HarvStudClassPhilol 70 [1965] 117/69; B. D. Frischer, ,Concordia Discors' and characterization in Euripides' H.: GrRomByzStud 11 [1970] 85/100; K. J. Reckford, Phaethon, H. and Aphrodite: TransProcAmPhilolAss 103 [1972] 414/21).

*IV. Weiterwirken des Mythos.* Die literarisierte Thematik der H.-Phaidra-Sage wirkt weiter im Bildgut hellenist. u. römischer Denkmäler (Eitrem 1870/2; A. Schober, H. auf provinzial-römischen Reliefs: WienStud 47 [1929] 161/4; E. Bielefeld, Ein röm. Relief aus Weimar: JbInst 69 [1954] 118/45; Ch. Picard, La légende de Phèdre sur le vase d'onyx du trésor de l'abbaye à Saint-Maurice d'Agaune: GazBeauxArt 53 [1959] 193/214), vor allem aus dem Sepulkral-Bereich (C. Robert, Die antiken Sarkophagreliefs 3 [1919] 172/220. 571f; H. de Gérin-Ricard, Le monument romain de Saint-Julien-les Martigues: Provincia 19 [1939] 93/8; G. Rodenwaldt, Bemerkungen über den H.sarkophag in der Kathedrale von Agrigento: ArchAnz 55 [1940] 599/608; E. Sangmeister/H. Sichtermann/H. Schlunck, Archäologische Funde u. Forschungen in Spanien von 1940 bis 1953: ebd. 69 [1954] 422/30; A. De Franciscis, Art. Ippolito: EncArteAnt 4 [1961] 186f; ebd. Indici [1984] 239f s. v. Ippolito; M. H. Chéhab, Sarcophages à reliefs de Tyr: BullMusBeyrouth 21 [1968] 7/93), da die fatale Verflechtung von Liebe u. Tod gerade dort eine zentrale Stelle der Symbolik einnimmt (vgl. W. Fauth, Lasa-Turan-Vanth. Zur Wesenheit weiblicher etruskischer Flügeldämonen: Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschr. G. Radke [1986] 118/20). Außerdem stimulieren H. als Ausbund der Tugend u., im Kontrast dazu, die Zudringlichkeit Phaidras verschiedene novellistische Variationen des sog. Potiphar-Motivs (R. Sciava, Bellerofonte e la castità calunniata: Atene e Roma 16 [1913] 226/54; M. Braun, Griech. Roman u. hellenist. Geschichtsschreibung [1934] 23/5; Fauth 1, 51f; Tschiedel 16/21. 32/8; E. Frenzel, Motive der Weltliteratur[2] [1980] 160/70), seit Mimnermos (frg. 22 Bergk [H. u. Aigialeia, die Gattin des Diomedes]; Séchan 109. 120; Herter 275f) der griech. Literatur geläufig, zeitlich herunterreichend bis auf die Romane des Xenophon v. Eph. (Radermacher 51f) u. Heliodor v. Emesa (R. Merkelbach, Heliodor 1, 10, Seneca u. Euripides: RhMus 100 [1957] 99f; Zintzen aO. 77f; Herter, Phaidra aO. 70). Vereinzelt wurde dem exzeptionellen Verhältnis des Jägers H. zu seiner angebeteten Göttin aber auch eine heimliche u. daher besonders suspekte erotische Komponente angedichtet, so von der spätantiken Malerei (E. Petersen, Artemis u. H.: RömMitt 14 [1899] 91/100; C. Robert, Archäologische Hermeneutik [1919] 222/6 Abb. 179; Hoenn 119) u. von einigen christl. Vätern wie Ambrosius (virg. 3, 2, 5/7; M. Klein, Meletemata Ambrosiana, Diss. Königsberg [1927] 16/21. 28/39; Herter 291) u. Lactantius (inst. 1, 17 [Virbius]; insgesamt vgl. L. Castiglioni: BollFilolClass 34 [1927/28] 132f; H. Herter, Rez. Klein: Gnomon 6 [1930] 224/7), offenbar aufgrund gewisser Anspielungen bei Sen. Phaedr. 654. 785/94 (V. Ussani, Motivi religiosi e morali nelle tragedie di Fedra: Atene e Roma 18 [1915] 17f; vgl. Fauth 1, 98f).

*B. Christlich. I. Märtyrerfest u. Virbius-Kult.* Unter dem 13. VIII. notiert das Martyrologium Romanum: Romae beati Hippolyti martyris, qui pro confessionis gloria sub Valeriano imperatore post alia tormenta, ligatis pedibus ad colla indomitorum equorum, per carduetum et tribulos crudeliter tractus, toto corpore lacerato, emisit spiritum (Martyrol. Rom. 13. VIII. [ASS Dec. propyl. 335]; Delehaye 66). Da dieses Martyrium des christl. Heiligen bei seiner unübersehbaren Parallelität zur Todesart des mythischen H. kalendarisch mit dem altröm. Stiftungsfest des Tempels der Diana auf dem Aventin (G. De Sanc-



tis, Storia dei Romani 1² [Firenze 1956] 268 nr. 274; A. K. Michels, Art. Diana: o. Bd. 3, 964. 970) zusammenfällt, hat man hier auch einen heortologischen Zusammenhang angenommen (Dufourcq $207_6$; J. R. Harris, The annotators of the Codex Bezae [London 1901] 101f; Cook aO. 368f; s. aber H. Delehaye, Les légendes hagiographiques⁴ [Bruxelles 1955] $171_2$), zumal das gleiche Datum auch dem Stiftungstag des Heiligtums von Aricia entsprach (Stat. silv. 3, 1, 59f; Latte aO. 173) u. laut Prud. c. Symm. 2, 53/6 ein Wandgemälde im Tempel der aventinischen Diana den Zerreißungstod des H. zeigte (Dufourcq 207). Obwohl die These, der aventinische Diana-Kult sei ein Ableger des aricinischen (Séchan 150), aufzugeben ist (Radke aO. 105f), weist das Vorhandensein eines sepulcrum S. Hippolyti in dem unter Papst Coelestin (422/32 nC.) zur Titelkirche S. Sabina umgewandelten Tempel auf dem Aventin (J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum [1918] 96/100; Reutterer $296_{34}$) auf einen Übergang des offenbar bis zur christl. Ära in der populären Verehrung fortlebenden Virbius-H. von Aricia in die Gestalt des röm. Märtyrers (Herter, Rez. Klein aO. 230; Hoenn 162).

*II. Das Zeugnis des Prudentius.* Das wichtigste literarische Testimonium für einen solchen Übergang, der Hymnus des Prudentius Ad Valerianum episcopum de passione Hippolyti beatissimi martyris (perist. 11), ist bzgl. der poetischen Ausgestaltung, wie u. a. die unmotivierte Verlegung des Martyriums ans Meer (11, 47: Tyrrheni ad litoris oram) zeigt (Delehaye 64), von den heidn. Vorbildern Vergil u. Seneca beeinflußt (Reinach aO. 49f; C. Weyman, Seneca u. Prudentius: Commentationes Woelfflinianae [1891] 283f. 287; G. Ficker, Studien zur H.frage [1893] 45/60; Séchan 150; Reutterer 294) u. von der volksetymologischen Deutung des Namens angeregt (11, 87f: H. ... feris dilaceratus equis; M. Lavarenne, Études sur la langue du poète Prudence [Paris 1933] 162; vgl. K. Thraede, Studien zu Sprache u. Stil des Prudentius [1965] 125); es basiert nach neueren Erkenntnissen dem Gehalt nach jedoch wesentlich auf der ungebrochenen, vom Dichter selbst erlebten Kontinuität eines vom Dämon Virbius auf den hl. H. herüberreichenden volkstümlichen Festes (11, 231/6; vgl. Auson. cent. nupt. praef.: 209 Peiper; A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains [Strasbourg 1923] 48; J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum [1924] 6; Reutterer 286/8). Man ist geneigt, für Prudentius nicht nur die Kenntnis des oben erwähnten Wandgemäldes vom Aventin in Rechnung zu stellen (Delehaye aO. 70f), sondern auch die von ihm behauptete Autopsie eines analogen, die Schleifung des Märtyrers zeigenden Freskos seiner Krypta an der Via Tiburtina (11, 123/6; J. Döllinger, H. u. Kallistus [1853] 58/63; Dufourcq 29) entgegen früher geäußerten Zweifeln (F. X. Kraus, Art. H.: ders., RE 1, 659f; E. Müntz, Études sur l'histoire de la peinture et de l'iconographie chrétiennes [Paris 1881] 17; vgl. Bovini 39/42) für wahr zu nehmen (vgl. Achelis 45f), auch wenn die Ausgrabungen (Bovini 136/77) keine Spur davon zutagegefördert haben (G. B. De Rossi, Il cimitero di S. Ippolito presso la Via Tiburtina e la sua principale cripta storica ora dissepolta: Bullett 4, 1 [1882] 9/39. 71/3; H. Marucchi, Guide des catacombes romains [Paris/Rome 1900] 243/52; Delehaye 63f). Vermutlich hat Prudentius ebendort auch das Märtyrerepigramm des Papstes Damasus (IUR 2, 1 [1888] 73f. 82 nr. 21; M. Ihm, Damasi epigrammata [1895] 42 nr. 37; A. Ferrua, Epigrammata Damasiana [Città del Vat. 1942] 169/73; Dufourcq 205. 207; Delehaye 60) gelesen, demzufolge H. zunächst dem Schisma Novatians nahestand u. als Märtyrer wieder zur fides catholica zurückkehrte (11, 19/22. 29f; Achelis 42/4; Ficker aO. 39/43; E. Schaefer, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der Heiligenverehrung: EphemLiturg 46 [1932] 194/9. $197_1$).

*III. Das Problem der Identität des hl. Hippolytos.* Mit den Angaben des Prudentius verknüpft sich die bis heute nicht völlig geklärte Frage, ob der von ihm gepriesene Märtyrer identisch ist mit dem als novatianischer Schismatiker u. Gegenpapst geltenden *H.(II) von Rom, der laut Martyrologium Romanum 235 nC. als Deportierter auf Sardinien gestorben war (Lib. pont.: 1, 145 Duchesne; Achelis 30/2; C. Cecchelli, Tre deportati in Sardegna. Callisto, Ponziano ed Ippolito: Sardegna Romana 2 [Roma 1939] 57/85) u. dessen Gebeine zusammen mit denen des Pontianus nach Rom übergeführt, am 13. VIII., dem Datum des Diana-Festes, nach der Depositio martyrum in der Krypta der Via Tiburtina deponiert wurden (Depos. mart.: Chronogr. a. 354 [KlT 2, 4 Lietzmann]; L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église 1 [Paris 1908] 320f; Dufourcq 203; Delehaye 60f; Kirsch aO. 230).

Das Problem kompliziert sich durch die Tradition von der Existenz gleichnamiger Märtyrer an der Via Appia (De Rossi, RS 3, 193/200; Achelis 51f; Delehaye 59; O. Marucchi, Riassunto di un recente studio topografico sulla ubicazione del santuario dei martiri greci nel cimitero di Callisto: RivAC 2 [1925] 19/29; Reutterer 308) u. auf der Tiberinsel (Isola Sacra) im Portus Romanus, wo die Grabstätte mit dem Sarkophag eines angeblich unter Alexander Severus ertränkten Bischofs H. (Martyrol. Hieron. 21. VIII., 22. VIII., 23. VIII., 11. IX. [ASS Nov. 2, 2, 454. 456. 459. 501]; Delehaye 61f) archäologisch festgestellt u. epigraphisch abgesichert ist (P. Testini, Sondaggi a S. Ippolito all'Isola Sacra. I depositi reliquiari scoperti sotto altare: RendicPontAcc 46 [1973/74] 165/77; F. Squarciapino, Il recupero di sarcofago di S. Ippolito: BollArt 59 [1974] 180/6). Die divergierenden Auffassungen von A. Amore (Note su S. Ippolito martire: RivAC 30 [1954] 63/97; ders., La personalità dello scrittore Ippolito: Antonianum 36 [1961] 3/28), V. Palachkowsky (La tradition hagiographique sur s. Hippolyte: StudPatr 3 = TU 78 [1961] 97/107) u. Reutterer (305/10) darüber, inwieweit diese u. andere christl. Träger des Namens H. (Achelis 35/41. 53/9) untereinander u. vor allem auch mit dem Kirchenschriftsteller *H. (I) identifizierbar sind bzw. inwieweit eine nachträgliche Harmonisierung ursprünglich verschiedener Personen durch hagiographisch-legendarische Willkür vorgenommen wurde (vgl. Duchesne aO. $321_2$. 322; Delehaye 58/63. 65f; B. Capelle, À propos d'Hippolyte de Rome: RechThAM 19 [1952] 193/202), ist hier nicht weiter von Belang, wichtig dagegen der Umstand, daß die vermutlich um 500 nC. entstandene ,Offizierslegende' den von Pferden geschleiften Märtyrer der Via Tiburtina, nicht zuletzt wegen der lokalen Nachbarschaft (Ficker aO. 62), in den Kreis des hl. Laurentius hineingezogen hat (Pass. Polychron. et soc. 19/31; Delehaye 42f. 70f. 86/95; Achelis 47f; Dufourcq 199f. 202f. 208; Duchesne aO. 322f), wodurch sich die Übertragung von H.verehrung u. -legende nach Mailand erklärt (A. Calderini/G. Chierici/C. Cecchelli, La Basilica di S. Lorenzo Maggiore in Milano [Milano 1952], dazu E. Josi: RivAC 28 [1952] 200/5; A. Paredi, I prefazi Ambrosiani [Milano 1937] 183; R. Reutterer, Die Mailänder H.-Präfation u. die H.-Legende: ArchLiturgWiss 17/18 [1975/76] 52/8). Nach Reutterer 287/9. 291/303 ist die ,Offizierslegende' mit Zügen u. Figuren (Amme Concordia) ausgestattet, die eine symbolische Übertragung der Zerreißung des mythischen H. auf den von den wilden Pferden seiner schismatischen Verirrung zerrissenen, schließlich aber im katholischen Glauben geretteten historischen H. v. Rom signalisieren (vgl. B. de Gaiffier, Les oraisons de l'office S. Hippoliti dans le Libellus orationum de Verone: RevAscMyst 25 [1949] 219/24; R. Reutterer, Die spätantike Bildersprache der H.legenden [Bolzano 1976]). In der Rolle eines röm. Offiziers (praefectus) unter Kaiser Decius, der als Kerkermeister des hl. Laurentius diesen nach seinem Martyrium begräbt, zum Christentum konvertiert u. den für ihn charakteristischen Sparagmos erleidet, ist H. schließlich in die mittelalterl. Legenda aurea des Jacobus de Voragine eingegangen (501f Graesse). Nach P. Sartori, Art. H., hl.: Bächtold-St. 4 (1931/32) 72 ist das Patronat des hl. H. im deutsch-europäischen Raum (Görlitz, Dettingen, Blexen) zT. mit Pferden verknüpft.

H. Achelis, H.studien = TU 16, 4 (1897). – G. Bovini, Sant'Ippolito, dottore e martire del III sec. (Roma 1943). – H. Delehaye, Recherches sur le légendier romain: AnalBoll 51 (1933) 34/98. – A. Dufourcq, Étude sur les Gesta martyrum romains 1 (Paris 1900). – S. Eitrem, Art. H. nr. 2: PW 8, 2 (1913) 1865/73. – L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921). – W. Fauth, H. u. Phaidra 1/2 = AbhMainz 1958 nr. 9; 1959 nr. 8. – H. Herter, Theseus u. H.: RhMus 89 (1940) 273/92. – K. Hoenn, Artemis (Zürich 1946). – L. Radermacher, H. u. Thekla = SbWien 182, 3 (1916). – R. Reutterer, Legendenstudien um den hl. H.: ZsKathTheol 95 (1973) 286/310. – L. Séchan, La légende d'Hippolyte dans l'antiquité: RevÉtGr 24 (1911) 105/51. – H. J. Tschiedel, Phaidra u. H. Variationen eines tragischen Konflikts, Diss. Erlangen/Nürnberg (1969). – G. Welter, Troizen u. Kalaureia (1941). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripidis H. (1891) 23/58.

*Wolfgang Fauth.*

## Hippolytos II (von Rom).

A. Der Schriftsteller.

*A. Der Schriftsteller. I. Schriften.* Grundlage jeder Beschäftigung mit den Schriften H.s, bes. den weit verstreut überlieferten exegetischen u. homiletischen, ist die Dokumentation des Bestandes durch M. Geerard: ClavisPG 1870/925.

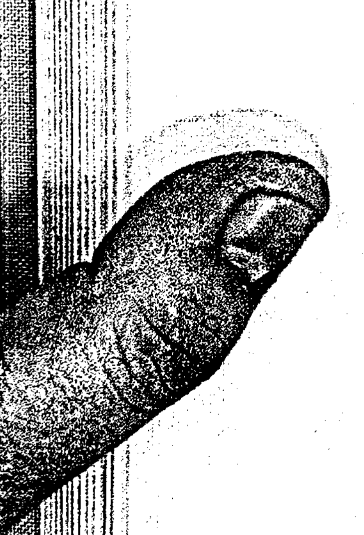
*a. Antike Verzeichnisse. 1. Eusebius.* Eusebius (h. e. 6, 22) sind an Schriften H.s in der Bibliothek in Jerusalem (ebd. 6, 20, 1f) bekannt: 1) περὶ τοῦ πάσχα (ClavisPG 1895), eine Chronographie (der Paschafeste) bis auf das J. 222 u. ein 16jähriger Zyklus (vgl. M. Richard, Notes sur le comput de cent-douze ans: RevÉtByz 24 [1966] 257/60 bzw. ders., Opera 1 nr. 20, 257/60, anders Elfers, Untersuchungen 194f), ob durch das Chronicon paschale u. Dionysius b. Ṣalibi bezeugt (GCS Hippol. 1, 2, 270; Dionysius [gest. 1171] ohnehin fraglich: Nautin, Dossier 148f), hängt von der Echtheit von In sanctum Pascha (ClavisPG 1925) ab, da bei dessen Unechtheit das Chronicon paschale auch auf Eusebs nr. 7 verweisen kann; 2) εἰς τὴν ἑξαήμερον (ClavisPG 1880 [1] frg. 1f nach Achelis 108; frg. 1/6 nach M. Richard, Les difficultés d'une édition des œuvres de s. H.: StudPatr 12 = TU 115 [1975] 58 bzw. ders., Opera 1 nr. 11, 58); 3) εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον = Gen. 2f, Genesis (Richard, Difficultés aO.), Exodus oder Pentateuch? (ClavisPG 1880 [1] frg. 3/6 nach Achelis 108; ClavisPG 1880 [2] + ebd. [4] frg. 1/4 + ebd. [3] + ebd. [4] frg. 5/7 + ebd. [1] frg. 7 + ebd. [4] frg. 8/13 + ebd. [1] frg. 8/52 nach Richard, Difficultés aO. 60f); 4) πρὸς Μαρκίωνα; 5) εἰς τὸ Ἆισμα (ClavisPG 1871); 6) εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ (ebd. 1886); 7) περὶ τοῦ πάσχα (ebd. 1925?); 8) πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις (ebd. 1897). Ferner weiß Eusebius von der Existenz weiterer Werke.

*2. Hippolytstatue.* Das Verzeichnis der H.statue (s. u. Sp. 541f), dessen Datum u. Auswahlkriterien nicht bekannt sind, führt nach zwei unleserlichen Zeilen auf: 1) [εἰς τοὺς ψάλ]μους (ClavisPG 1882?); 2) [εἰς τὴν ἐγ]γαστρίμυθον (≠ ebd. 1918); 3) ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάν[νην] ε[ὐαγγ]ελίου καὶ ἀποκαλύψεως (ebd. 1891 eher als 1889f); 4) περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις (ebd. 1737; s. u. Sp. 524/6); 5) χρονικῶν (ClavisPG 1898); 6) πρὸς ἕλληνας [κ]αὶ πρὸς Π[λ]άτωνα (ebd. 1896; vgl. Joh. Zonar. annal. 6, 4 [PG 134, 472BC]); 7) προτρεπτικὸς πρὸς Σε[β]ηρεῖναν (nach Achelis 191/3 nicht identisch mit ClavisPG 1900); 8) ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα [κ]αὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι (= Eusebs nr. 1, daraus IUR NS 19934f); 9) ᾠδαὶ [εἰ]ς πάσας τὰς γραφάς (Lesung unklar; vgl. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Liter. 2, $2^2$ [1958] $255_2$; nach Loi, Identità 83 summarischer Hinweis auf Homilien zur Bibel; unwahrscheinlich = Canon Muratori: Richard, H. 540); 10) περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως (ClavisPG 1900 u./oder 1901; vgl. Loi, Identità 71); 11) περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακὸν (nach M. Guarducci, Epigrafia greca 4 [Roma 1978] 542/4 Eusebs nr. 4; vgl. Richard, H. 544; ders., Difficultés aO. 69).

*3. Hieronymus.* Hieronymus (vir. ill. 61) ist von Euseb abhängig, weiß aber von weiteren Schriften: 1) In ratione paschae = Eusebs nr. 1; 2) In hexaemeron = Eusebs nr. 2; 3) In Exodum (Achelis 12: Mißverständnis von Eusebs nr. 3); 4) In Canticum canticorum = Eusebs nr. 5; 5) In Genesim (vgl. ep. 73, 1f) (Richard, Difficultés aO. 58: Eusebs nr. 3), ep. 36, 16 = ClavisPG 1880 (1) frg. 7 wird H. martyr zugesprochen; 6) In Zachariam (vgl. Hieron. in Sach. comm. prol.: CCL 76A, 748); 7) De Psalmis = H.statue nr. 1; 8) In Isaiam (ClavisPG 1885); 9) De Daniele (ebd. 1873); 10) De Apocalypsi (ebd. 1891, nicht 1890) = H.statue nr. 3b?; 11) De Proverbiis (ClavisPG 1883); 12) De Ecclesiaste (ebd. 1884, doch beachte A. Labate, Sui due frammenti di Ippolito all'Ecclesiaste: VetChr 23 [1986] 177/81); 13) De Saul et pythonissa = H.statue nr. 2; 14) De antichristo (ClavisPG 1872); 15) De resurrectione = H.statue nr. 10 (vgl. Loi, Identità 71); 16) Contra Marcionem = Eusebs nr. 4; 17) De pascha = ebd. nr. 7; 18) Adv. omnes haereses = ebd. nr. 8; 19) De laude domini, eine Predigt H.s in Gegenwart des Origenes (ob in Rom gehalten [vgl. Eus. h. e. 6, 14, 10], hängt vom Urteil über die Lokalisierung H.s ab; s. u. Sp. 501/4). Unklar ist, warum Hieronymus Eusebs nr. 6 ausläßt (Achelis 12). Die Identifizierungen mit den Schriften der H.statue bleiben hypothetisch.

*4. Weitere.* Der sog. Sophronius (TU 14, 1b, 39f) übersetzt Hieronymus; Georgius Syncellus (chron.: CSHistByz 1, 674f) folgt Eusebius, kennt aber noch Dan.- u. Apc.-Schrift; Nicephorus Call. (h. e. 4, 31 [PG 145, 1052B/D]) kompiliert Euseb u. Hieronymus; nur ʿAbdisoʿ (gest. 1318) in seinem Schriftstellerkatalog (Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 15) hat neu ‚De dispensatione' u. die ‚Capita c. Gaium' (ClavisPG 1891); Diskussion bei Achelis 14/23.

*b. Andere Nachrichten.* Hieron. ep. 70, 4 verweist auf H. als Schriftsteller ohne Orts- u. Rangangabe. Nach ebd. 49 (48), 19 gehört H. nach Clemens u. vor Origenes, Dionysius, Eusebius u. Didymus zu den griech. Autoren, die sich zur Reinheit der ungeraden Zahl (Tiere der Arche, Schöpfungstag) geäußert haben (= im Gen.-Komm.?). Nach Hieron. ep. 73, 1f hat H. sich mit Melchisedek beschäftigt (= frg. arab. in Gen. 17, 27 [GCS Hippol. 1, 2, 91f]?, vgl. C. Gianotto, Melchisedek e la sua tipologia = RivBibl Suppl. 12 [Brescia 1984] 160/2); außerdem hat H. martyr (vgl. ep. 36, 16) nach Hieron. in Mt. comm. praef.: CCL 77, 5 einen Mt.-Kommentar verfaßt (wohl kaum ‚In Mt. 24' u. ‚In Mt. 25' [ClavisPG 1887 u. 1888], ‚In Mt. 24' ist eher ein Exzerpt aus anderen H.schriften: D. Hurst / M. Adriaen: CCL 77, 5); daß dieser Titel Hieron. vir. ill. 61 nicht vorkommt, mag auf die Unsicherheit des Hieronymus hinweisen, H. u. H. martyr als eine Person anzusprechen, da ein Episkopat des röm. Martyrers für ihn nicht bezeugt war (dagegen spräche nr. 5 seiner Liste, falls ep. 36, 16 ein Frg. dieses Textes ist, was keineswegs sicher ist). Zu Hieron. ep. 71, 6 s. u. Sp. 525. – Nach Theodrt. eran. 2 flor. 9 (155 Ettlinger) scheint ‚In Mt. 25' nicht Teil des Mt.-Kommentars gewesen zu sein, sondern lief eigenständig unter λόγος εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν; weiter nennt Theodoret (vgl. ebd. 1 flor. 23 [99]) λόγος εἰς τὸν Ἐλκανᾶν καὶ τὴν Ἄνναν (In 1 Reg. [ClavisPG 1881 (1)]), εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην (In Dtn. [ebd. 1880 (6)]; vgl. H.statue nr. 9) u. kennt ‚In Joh. 19, 34' (ClavisPG 1889; ≠ H.statue nr. 3?) unter λόγος εἰς τοὺς δύο λῃστάς (eran. 3 flor. 7f [231 Ettl.]). ‚Contra Artemonis haeresim' (ClavisPG 1915) heißt Theodrt. haer. 2, 5, ὁ μικρὸς λαβύρινθος, nach ebd. 3, 1 schrieb H. gegen die Nikolaiten, was Stephanus Gobarus bei Phot. bibl. cod. 232 (5, 78f Henry) wiederholt u. auf die Montanisten erweitert (für Achelis: ‚Syntagma c. omnes haer.' [ClavisPG 1897]; für Loi, Identità 71: ‚De resurrectione ad Mammaeam Imp.' [ClavisPG 1900]; Theodoret hätte also in diesem Fall dieselbe Schrift unter zwei Titeln benutzt). – Severus v. Ant. nennt c. Grammatic. 3, 2 (CSCO 102/Syr. 51, 202f) einen Text zu Helcana u. Samuel (ClavisPG 1881 [2]). Leontius Byz. (c. Nest. et Eut. 1 prooem. [PG 86, 1, 1312A; vgl. Leont. Hieros. c. monoph. test.: PG 86, 2, 1836C]) zitiert ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ (= In Num. 22/4 [ClavisPG 1880 (5)]; vgl. Achelis 111/3). Der περὶ θεολογίας λόγος des Concilium Lateranense vJ. 649 (Mansi 10, 1088) ist identisch (Achelis 211) mit dem von Anast. Bibliothec. ep. ad Theods. Gangr.: PL 129, 664A. 665C/73C zitierten ‚Contra Beronem et Heliconem haereticos' (ClavisPG 1916; vgl. Niceph. I Cpol. [9. Jh.] antirrhet. app. 2, 13f [J. Pitra, Spicilegium Solesmense 1 (Paris 1852) 347f]). Einziger Beleg für die ‚Refutatio' (ClavisPG 1889) könnte



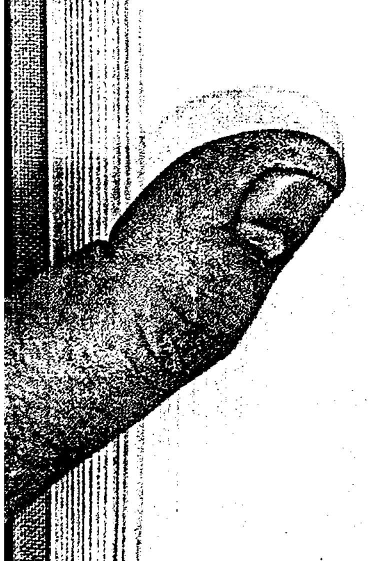
Phot. bibl. cod. 48 die Nennung des ‚Labyrinths' von Gaius sein, da Photius an dieser Stelle dem Gaius auch ‚Contra Artemonis haeresim' (ClavisPG 1915) zuspricht, von einer Zuweisung anderer an Origenes weiß u. die Nennung von περὶ τοῦ παντός im Labyrinth kennt. Dies harmoniert mit der Textüberlieferung u. dem Selbstzeugnis der Refutatio (vgl. Marcovich 15f). Dionysius bar Ṣalibi (c. Armen. 5 [A. Mingana: Woodbrooke Studies 4 (1931) 31]) zitiert aus einem Kommentar ‚In Iudc.' (ClavisPG 1880 [7]); anonyme Katenen-Frg. werden einem Werk ‚In Ruth' zugeordnet (ebd. 1880 [8]).

*c. Echtheit.* Nur wenige Schriften sind in ihrer Echtheit unbestritten, zZt. zählen dazu: In Cant. comm. (einige Frg. unecht); De Christo et antichristo; In Dan. comm.; Benedictiones Isaac et Jacob u. Benedictiones Moyssis (jedoch in keinem Verzeichnis [s. oben] genannt u. auch unter Irenäus tradiert: Richard, H. 538; ders., Difficultés aO. 62); De David et Goliath; Chronik; Refutatio omnium haer.; Capita c. Gaium (nach E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ $1^2$ [Edinburgh 1973] $554_{186}$ zT. interpoliert); Demonstratio paschatis; Syntagma c. omnes haer.; De universo (anders, aber nicht hinreichend C. E. Hill, Hades of H. or Tartarus of Tertullian: VigChr 43 [1989] 105/26); De resurrectione u. aus exegetischen Werken eine unbestimmte Anzahl von Fragmenten, deren Zuordnung umstritten (Nautin, Dossier 15/32) u. deren Überlieferung u. Inhalt im einzelnen zu prüfen ist. Häufig laufen Fragmente unter Irenäus (ClavisPG 1874f; 1880 [5]. [7f]; 1881 [1/3]; 1890; 1898 [TU 20, 2, 56/76 Holl]), daneben Dionysius v. Alex. (ClavisPG 1880 [1] frg. 3f), Apolinaris (ebd. 1883 frg. 73; 1889), Meletius v. Ant. (ebd. 1898; TU 20, 2, 141, 46/142, 20 H.) u. Anastasius Sinait. (ClavisPG 1884). Gerade bei den für die Hypothese einer Aufteilung des Corpus Hippolyti auf zwei Autoren wichtigen Schriften Contra Noetum (ebd. 1902) u. In Gen. frg. 8/52 (ebd. 1880 [1]; s. u. Sp. 503) ist über die Zuschreibung keine Einigkeit erzielt: C. Noetum soll entweder die Neufassung einer älteren Schrift gegen Noët (Syntagma-Schluß) aus H.s eigener Hand (Frickel, Dunkel 190/8) sein, oder aber zumindest eine christologische Aussage wie c. Noet. 17, 2 gilt als interpoliert (Nautin, Hérésies 114f) oder sogar der Text als ganzer der (anti-) apolinaristischen Diktion des 4. Jh. verpflichtet (Richard, Opera 3 nr. 83, 58f mit Verweis auf c. Noet. 17, 5; vgl. 4, 8/11; 14, 5/8; 15, 7; R. M. Hübner, Melito v. Sardes u. Noët v. Smyrna: Oecumenica et patristica, Festschr. W. Schneemelcher [1989] 220/3). Fest steht nur, daß C. Noetum nicht Teil des Syntagma ist (Butterworth) u. daher zwar früher als die Refutatio sein kann (so Frickel, Dunkel 204/8), aber nicht sein muß. Bei den Frg. zur Genesis wird das Vorliegen einer späteren Bearbeitung für möglich gehalten (Richard, Difficultés aO. 58). Pallad. hist. Laus. 65 (160/2 Butler) ist unecht, die Zuweisung von Ep. ad Diognet. 11f an H. eine Verlegenheitslösung. Für ‚Contra Artemonis haer.' (ClavisPG 1915) u. ‚De coturnicibus et de manna' (ebd. 1924) u. ‚In sanctum pascha' (ebd. 1925; G. Visona, Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha = Stud. Patr. Mediolan. 15 [Milano 1988]) steht die Unechtheit nicht fest.

*d. Chronologie.* Refutatio u. Dan.-Kommentar fixieren eine relative Chronologie. Letzterer wird traditionell um 200/04 nC. angesetzt (Verfolgung zZt. des Septimius Severus), De antichristo entsprechend früher (Hippol. in Dan. comm. 4, 7, 1; 13, 1). Benedictiones Isaac et Jacob gilt aufgrund von 72, 8 für später als In Dan. comm. Ob der Cant.-Kommentar früheste Schrift H.s ist (so Richard, H. 537), steht nicht fest (vgl. Bonwetsch 81f). In Psalmos dürfte vor 214/18 (vgl. u. Sp. 533), De resur. nach 222 entstanden sein. Hippol. ben. Moys.: PO 27, 128 ist kaum ein erster Hinweis auf den modalistischen Streit (so Richard, H. 535). Aus der Polemik gegen Kallist wird für gewöhnlich die Zeit nach 222 als Abfassungsdatum der Refutatio geschlossen (9, 12, 26, jedoch auch anders interpretierbar; vgl. ebd. 9, 7, 3). Ebd. 10, 30, 1. 32, 4 bekunden die frühere Entstehung der Chronik (in erster Fassung?) u. von De universo; ref. 1 prooem. 1 hat als Hinweis auf das Syntagma zu gelten (C. Curti, Osservazioni su un passo dell'Elenchos: Ricerche; Marcovich 33f) u. nicht als solcher auf eine früher selbständige Schrift Ref. 10 (Epitome) (so Frickel, Buch X; revidiert ders., Dunkel 127f), da die Rückverweise ref. 10, 5, 1f. 6, 1. 15, 2. 27, 3 spätere Interpolationen sein müßten u. inhaltlich 1, prooem. 1 nicht auf ref. 10 paßt. Theodoret hätte die Epitome in ihrer Frühform (ohne Justinbericht) gekannt, was un-

wahrscheinlich ist; ob ihm Buch 10 alleinige Vorlage war, ist angesichts 8, 17, 3 fraglich (weiteres bei Marcovich 34). Hypothetisch ist der Nachhall eines angeblichen Syntagma-Frg. (GCS Hippol. 1, 2, 270 nr. 6) in ref. 8, 18, 1 (Loi, Identità 70f).

*II. Person.* H. war unter Zephyrin u. vielleicht schon Viktor Presbyter in Rom. Ob er sich als Gegner Kallists im modalistischen Streit nach 217 den Bischofsrang beigelegt hat, hängt von der Interpretation von Hippol. ref. 1 prooem. 6 u. 9, 12, 21 ab (negativ D. L. Powell, The schism of H.: StudPatr 12, 1 = TU 115 [1975] 449/56; M. Simonetti: Ricerche 155; anders Marcovich 10f). Seine Polemik gegen Kallist liefert wichtige Nachrichten sozial- u. disziplinargeschichtlicher Art über die röm. Kirche (H. Gülzow, Christentum u. Sklaverei in den ersten drei Jh. [1969] 142/72; B. Poschmann, Paenitentia secunda = Theophaneia 1 [1940] 348/67). PsCallist. ep. 2 bei PsIsid. Merc. decr. (137/43 Hinschius) u. PsSilvest. const. cap. 2 (Mansi 2, 621/4; Anfang 6. Jh.) sind nach Überlieferung u. Gehalt zu unklar, um als Reminiszenzen des Streites mit Kallist gelten zu können (Ficker 109/15; Achelis 32/4). Eine frühere literarische Tätigkeit H.s im Osten läßt sich nicht hinreichend beweisen. Als indirekte Anerkenntnis seiner exegetischen Bildung schon zu Lebzeiten wird Hippol. in Ps. hom. 8 (173, 3 Nautin) gedeutet; in Dan. comm. 3, 16, 4. 19, 4 soll in die gleiche Richtung zielen (Richard, H. 534), kann aber auch nur topisch gemeint sein. Nach Phot. bibl. cod. 121 (vgl. mystag. 75 [PG 102, 357 A]) war H. Schüler des Irenäus; ob dies im Sinne des persönlichen Lehrverhältnisses oder nur der Abhängigkeit der antihäretischen Tätigkeit gemeint ist, ist nicht eindeutig. Den Stil von In Dan. comm. u. Syntagma hält Photius für klar, einprägsam, bündig u. frei von Attizismen; H.s Gedanken in De antichristo erscheinen ihm einfacher u. archaischer als im Dan.-Kommentar (bibl. cod. 202). Den Hebräerbrief soll H. für nicht paulinisch gehalten haben (ebd. 48, vgl. 232: Stephanus Gobarus). – Für Eus. h. e. 6, 20, 1f als frühesten Zeugen ist H. ἑτέρας που καὶ αὐτός (wie Beryll) προεστὼς ἐκκλησίας. Die Herkunft der Nachricht ist unbekannt, meint aber wohl bereits ein Bischofsamt des H. (vorsichtig Hanssens, Liturgie 1, 307f). Hieron. vir. ill. 61 versteht Euseb in diesem Sinne (vgl. chron. zJ. 228), stellt jedoch explizit noch keine Identität mit H. martyr her. Dies geschieht durch Theodrt. eran. 1 flor. 22; 2 flor. 9; 3 flor. 5 (99. 155. 230 Ettl.) u. haer. 3, 1. Rom als Bischofssitz wird da genannt, wo die Identität von Schriftsteller u. Martyrer angenommen wird: Das erste Zeugnis ist ein Katenentext unter Apolinaris (A. Mai, Script. vet. nova coll. 1 [Roma 1825] 173; Wert zweifelhaft), sodann belegt durch Eustratius v. Kpel (stat. an. 19 [L. Allatius, De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione (Romae 1655) 492]), Anastasius Sin. (viae dux 23, 2 [CCG 8, 311f]), Joh. Damascenus (parall. 343. 354f [TU 20, 2, 128. 143f]), Leontius Byz. (c. Nest. et Eut.: PG 86, 1, 1312 A), Leontius Scholasticus (sect. 3, 1 [ebd. 1213 A]), Germanus v. Kpel (hist. myst.: PG 98, 417 A]), Nicephorus I v. Kpel (chron.: PG 100, 1013 A), Georgius Monachus (chron. 3, 134 [PG 110, 521 C]), Oecumenius (cat. Apc.: 8, 173 Cramer; doch vgl. Oecum. comm. in Apc. 1 [30 Hoskier]) u. Überschriften etlicher Mss. (zB. ClavisPG 1925: Crypt. B. α. 55). Die Lokalisierung H.s in Porto beruht auf einer Kenntnis der dortigen Verehrung oder der mit ihr verbundenen Legende (s. Sp. 545/7). Sie erfolgt durch Chronicon pasch. (PG 92, 80 BC), Anastasius Bibliothec. (ep. ad Theods. Gangr.: PL 129, 664 A), Georgius Syncell. (chron.: CSHistByz 1, 674f), Nicephorus v. Kpel (antirrhet. app. 2, 13f [Pitra aO. (o. Sp. 496) 347f]), Joh. Zonaras (annal. 12, 15 [PG 134, 1048 A]) u. Nicephorus Call. (h. e. 4, 31 [PG 145, 1052 B/D]). Die Bezeichnung H.s als γνώριμος τῶν ἀποστόλων hängt vielleicht mit der Traditio apostolica oder mit der Nennung H.s in Verbindung mit Apostellisten (ClavisPG 1911/3) zusammen (Pallad. hist. Laus. 65 [160 Butler]; Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 40 [TU 49, 2, 60]; vit. Sab. 77 [ebd. 183]; Georg. Monach. chron. 3, 134 [PG 110, 521 C]) oder kennzeichnet einfach seine Orthodoxie (E. Schwartz: ZNW 36 [1937] 204). Epiph. haer. 31, 33, 3 stellt H. neben Clemens u. Irenäus; Theodrt. ep. 145 neben die ‚Presbyter' Ignatius, Polykarp, Irenäus u. Justin (vgl. Leont. Schol. sect. 3, 1 [PG 86, 1, 1312 A]); PsJoh. Chrys. pseudoproph. 6 (PG 59, 560) nennt ihn zusammen mit Evodius, Ignatius u. Dionysius. Für Andr. Caes. in Apc. prol.: 10 Schmid zählen Cyrill, Papias, Irenäus, Methodius u. H. zu den ‚Kirchen-

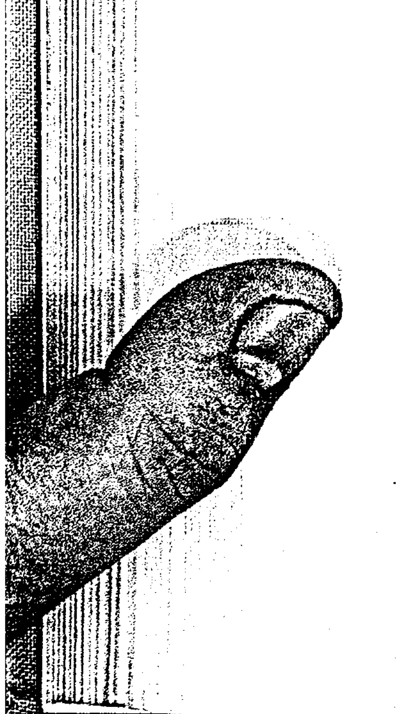


vätern'. Georg. Syncell. chron.: CSHistByz 1, 685 führt ihn mit Clemens, Julius Africanus u. Dionysius auf. Als Autorität für die johanneische Chronologie des Todes Jesu gilt H. Išoʿdad Meruens. in Lc. comm.: 3, 76, 13 Gibson (vgl. E. Sachau, Verzeichnis der syr. Hss. der königl. Bibl. zu Berlin [1899] 308), ebenso anscheinend dem Severus Sebokt (gest. 666/67) u. einem unbekannten Autor (ebd. 316. 607). Auf die mißverständliche Übersetzung von Eus. h. e. 6, 20, 2 durch Rufin (GCS Eus. 2, 2, 567; vgl. Hieron. chron. zJ. 228) wird die Lokalisierung H.s nach Bostra (metropolis Arabum) durch Gelas. duab. nat. 19 (PL Suppl. 3, 776) zurückgeführt (das dortige Zitat gleicht c. Noet. 17, 5: vgl. Nautin, Hérésies 16/8; o. Sp. 498). Diese Nachricht kehrt bei Dionysius bar Ṣalibi (in Apc.: CSCO 58/Syr. 18, 3, 23: 2 Personen H.) u. in armen. Hss. wieder (Renoux 133/8; G. N. Bonwetsch: GCS Hippol. 1, 1, XXIII; Achelis: ebd. 1, 2, 215, 1f; Frickel, Traktat 193f; De fide [ClavisPG 1922] wird inzwischen dem Antipater v. Bostra zugesprochen: M. van Esbroeck, Le De Fide géorgien attribué à H. et ses rapports avec la Didascalie de Grégoire l'Illuminateur dans l'Agathange: AnalBoll 102 [1984] 321/8; ders., Art. Agathangelos: RAC Suppl. 1, 246). Auch der Titel ἐπίσκοπος τῶν ἐθνῶν könnte auf Bostra zielen (N. Bonwetsch, Art. H.: Herzog/H.³ 8 [1900] 129; anders Ficker 86/8). Zuweisungen an einen H. v. Theben werden ebenfalls vorgenommen (G. Gentz, Die Kirchengeschichte des Nicephorus Call. = TU 98 [1966] $38_4$; ebd. $47_3$: H. v. Theben als H. der Apostellisten [ClavisPG 1911/3]; Nautin, Dossier 144; Prigent 319f).

*III. Die Einheit des Autors.* Die Kontroverse über die Zuordnung der Schriften an einen oder zwei Autoren dauert seit den Thesen Nautins an. Dieser hatte die Refutatio, De universo, die Chronik u. die Werke der H.statue einem Josepus (Josipe) aus Rom zugewiesen, dem ,echten H.' C. Noetum (um 250 nC. aufgrund von Epiph. haer. 57, 1) als Schluß des Syntagma, In Dan. comm., In Cant. comm., Ben. Is. et Jac., Ben. Moys., David et Gol. u. Traditio apostolica. Hauptargument waren Unterschiede zwischen C. Noetum u. Refutatio: Ersterer Text nenne nur den inkarnierten Logos παῖς θεοῦ, beziehe den Hl. Geist in die Theologie ein u. lehre ausgewogen die zwei Naturen in Christus, letzterer sage παῖς θεοῦ vom präexistenten Logos aus, kenne einen Binitarismus, betone gegen den Doketismus nur die Menschheit Christi, lehre die Erlösung des Menschen als Vergottungsprozeß (vgl. D. Ritschl, H.' conception of deification: ders., Konzepte [1976] 11/20) u. benutze eine ausgeprägte Bildwelt des Lebens nach dem Tode (beides nicht in C. Noetum). Hinzu komme eine verschiedene häresiologische Methode: Verurteilung durch die μακάριοι πρεσβύτεροι in C. Noetum (C. H. Turner: JournTheolStud 23 [1921/22] 28/35), Rückführung von Noët auf Heraklit in der Refutatio. Nachgeschobene Hilfsargumente waren Unstimmigkeiten chronologischer Art zwischen Chronik u. Dan.-Kommentar (Dauer des Lebens Christi: 30 J. – 33 J.; Intervall zwischen Exil u. Geburt Jesu: 660 J. – 504 J.; Geburtsjahr Jesu: 5502–5500; 65–60 Generationen vC.; Liste der Perserkönige: 13–3 Namen [Reihenfolge]), für die M. Richard (Comput et chronographie chez s. H.: MélScRel 7 [1950] 237/68; 8 [1951] 19/50 bzw. ders., Opera 1 nr. 19; ders., Remarques) bis auf die letzte Differenz eine plausible Erklärung geben kann (Redaktion am Dan.-Kommentar; Lang- u. Kurzchronologie im Paschakanon, 3 J. Regierung von Joakim II in Dan.-Komm., Chronik u. Paschakanon etc.; unklarer Text in Dan. comm. 4, 23, 3; 60 Generationen auch chron. § 718). In der Diskussion spielten sie keine entscheidende Rolle mehr (vgl. Dunbar, Eschatology 34/44). Die Überlieferung von De universo u. Teilen der Chronik im Hypomnestikon des Josipus (PG 106, 15/176) lieferte den Namen Josepus. Schließlich steht ein pastoral orientierter Theologe u. Exeget H. als Bischof im Osten einem philosophisch-wissenschaftlich interessierten Autor Josepus in Rom gegenüber. In modifizierter Form leben diese Hypothesen in der ital. Forschung weiter (Loi, Identità): Hier werden H. u. Josepus durch zwei Männer namens H. ersetzt. Hinzu kommt die Neuzuweisung des Textes ,In Psalmos' aufgrund sprachlicher Kriterien an den Römer (im syr. Prolog als H. bezeichnet; Loi, Identità 73/7). Diesem (= ,R') werden damit zugeschrieben: Werke der H.statue, In sanctum Pascha, Traditio apost. (aufgrund sprachlicher Kriterien), In Gen. (ClavisPG 1880 [1]) frg. 8/52 u. die Refutatio; einem östl. Bischof (= ,A') C. Noetum u. die exegetischen Schriften. Beider Profil wird wie bei Nautin charakterisiert,

die angeblichen chronologischen Argumente kommentarlos erneuert u. der andere Gebrauch von παῖς θεοῦ in C. Noetum u. Refutatio betont. Neu genannt werden außer anderer Typologie u. Allegorie der beiden Exegesen zu Gen. 49 (ClavisPG 1880 [1] u. ben. Is. et Jac. 1874; M. Simonetti, Due note su Ippolito: Ricerche 121/6) zwei Formulierungen der Gen.-Fragmente der Katene, die bei ‚A' fehlen, deren erste aber mit Novatian. trin. 24, 138 korrespondiere, eine divergierende Auslegung der Zahl 1000 in capit. c. Gaium frg. 7 u. in Dan. comm. 4, 24 u. allgemein Differenzen theologischer Formeln in Ben. Is. et Jac. bzw. solcher symbolischer Art in In Cant. comm. u. ref. 10 (Loi, Identità 87f). Sodann nennt Troiano 619/23 das Fehlen der Zeugung Christi κατὰ πνεῦμα u. κατὰ σάρκα in ‚R', u. Prinzivalli, Passi fügt die Differenz der Jenseitsschilderungen in Hippol. ben. Moys.: PO 27, 197/9 u. De universo (‚konkret idealisierend' - wissenschaftlich) hinzu. Ob mit allen Argumenten die Aufteilung auf zwei Autoren bewiesen werden kann, ist zu bezweifeln. Einerseits lassen sich für alle Details auch andere Erklärungen geben; zB. beziehen sich die Deutungen der Zahl 1000 auf verschiedene Sachverhalte: im Dan.-Kommentar geht es um ein Hilfsargument zur Berechnung der Weltzeit bis Christus, in capit. c. Gaium frg. 7 um das Reich der Gerechten aus Apc. 20, das nur einen Tag dauert; beidemal gelingt die Deutung mittels Ps. 90, 4 (2 Petr. 3, 8); oder zB. können die Hilfsbelege aus den exegetischen Schriften nicht zweifelsfrei erhärten, daß παῖς θεοῦ nur vom inkarnierten Logos ausgesagt wird (gegen Nautin, Hérésies 47 u. Zani 334/61; die Stellen aus David et Gol. etwa sind durch den Vergleich bedingt; vgl. Frickel, Dunkel 257f). Andererseits, u. dies ist entscheidend, wird der Stellenwert der gewählten Methode u. der der mit ihr erzielten Ergebnisse nicht reflektiert: Niemals sind die Zentralthemen der Schriften berührt, sondern nur Nebenaspekte, die gegenseitig expressis verbis nicht ausgeschlossen werden: so gibt man sich keine Rechenschaft darüber, daß die fälschlich behauptete Divergenz der Benutzung von παῖς θεοῦ keineswegs durchgehendes Leitmotiv der Schriften darstellt, sondern nur einen peripheren Aspekt der Logostheologie (einmal in der Refutatio, viermal in C. Noetum). Diese aber verbindet Block ‚R' u. ‚A' (Simonetti, Note aO. 126). Die These einer antiröm. Einstellung von ‚A' (Nautin, Josipe 92f; Loi, Identità 87) verkennt, daß die Beurteilung Roms im Dan.-Kommentar zwiespältig ist (Rom sowohl 4. Tier aus Dan. als auch der Katechon) u. aus historischen wie exegetischen Gründen erfolgt u. damit nichts über das ‚Römersein' (= Wohnung in Rom? Verhältnis zur paganen Kultur?) H.s zu gewinnen ist. Gegenüber allen sprachlich-stilistischen Ansätzen (Capelle; Loi, Identità u. a.) ist grundsätzlich einzuwenden, daß sie eine bisher nicht geleistete Analyse des gesamten Corpus auf dem zeitgenössischen Hintergrund voraussetzen (angesichts des Überlieferungszustandes illusorisch) u. selbst dann über Hypothesen nicht hinausführen können. Die bisherigen Untersuchungen lassen nicht erkennen, ob Ähnlichkeiten auf Zufall beruhen, typische Wendungen sind bzw. sich aus der Sache erklären oder das Fehlen von Formulierungen solche Stellen betrifft, an denen notwendig, sollte der Verfasser mit demselben Sprachmuster zu Wort kommen, dieselbe Sprachregelung gefordert ist. Kommt hinzu, daß Argumente gegen die Identität H.s Schriften entnommen sind, deren Echtheit aus anderen Gründen bezweifelt wird, muß man bis zur Aufstellung methodisch korrekter u. inhaltlich tragfähiger Hypothesen an der Einheit der Person H.s festhalten. Der zeitgleiche Tertullian zeigt, daß es für widersprüchliche Stellungnahmen eines Autors einfache Erklärungen gibt, wenn die Argumentationsziele in ihrer Begrenztheit erkannt sind.

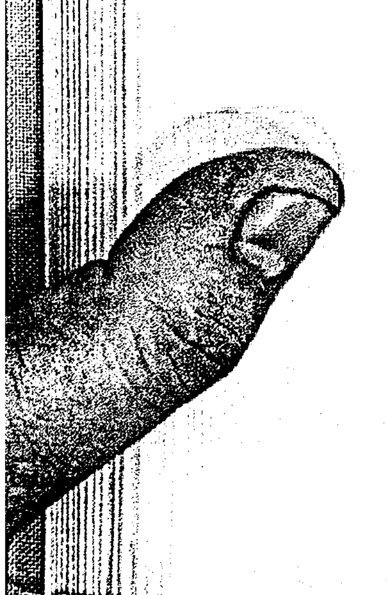
*B. Antike Tradition. I. Die exegetischen Schriften u. die rabbinisch-jüd. Tradition. a. Vorbemerkung.* Eine umfassende Aufarbeitung möglicher Beziehungen H.s zu jüdischer Erzähltradition u. Bibelexegese bleibt ein Desiderat. Pagane kulturgeschichtliche Bezüge sind noch schwieriger nachzuweisen: So ist Hippol. in Dan. comm. 3, 2, 6 die Bedeutung von Mennouthim (Mann Gottes) bekannt (Hanssens, Liturgie 1, 293); antichrist. 55 erzählt zu Jer. 17, 11 LXX vom Lockverhalten des Rebhuhns; in Prov. frg. 13 (M. Richard: Muséon 78 [1965] 276/9 bzw. ders., Opera 1 nr. 17, 276/9) bezieht sich auf Sturmvogel (κέμ[π]φος) u. Möwe (λάρος); hingegen liegt ein Reflex des Cerealienfestes im Cant.-Komm. nicht vor (gegen Chappuzeau, Exegese 92). Abhängigkeiten vom Jüdischen sind dann in Erwägung zu



ziehen, wenn entweder Details über den zu exegesierenden Text hinaus bekannt sind, die so bei den Rabbinen begegnen, oder die Auslegung solche nicht aus der Bibel herrührenden Sachverhalte berücksichtigt, gerade wenn die Gesamtinterpretation auf beiden Seiten sich durch die theologischen Vorbedingungen unterscheidet. Dabei ist einzuschränken, daß Übereinstimmungen aufgrund gleicher Außenbedingungen zustandekommen können (zB. Rom in In Dan. comm. u. 'Avoda Zara 2a/3a) oder Details wie Susanna als Frau Joakims I (in Dan. comm. 1, 5; 1, 6, 3; 1, 12; Richard, Remarques 383f), die Verbrennung der Fesseln der Drei Jünglinge im Gegensatz zu ihren Kleidern (in Dan. comm. 2, 28, 2), Evil-Merodach als Nachfolger Nebukadnezars (ebd. 1, 2, 6; 3, 14, 1; G. Bardy: SC 14 [1947] 22f) oder die Ausmalung der Szene mit Daniel unter den Löwen (in Dan. comm. 3, 29, 5f; Ziegler 198f), für die jüd. Pendants existieren können, auf eigene Kombination aufgrund von Bibelkenntnis bzw. auf die Fähigkeit zur Ausschmückung zurückgehen können oder sogar christlich vermittelt sind.

*b. Einzelnes.* Die Zuschreibung arabischer Katenen-Fragmente an ,H., den Ausleger des Targums' (GCS Hippol. 1, 2, 87/119) hält formal das Wissen um die Nähe H.s zu atl./jüd. Texten fest, falls ,Targum' dieselbe Bedeutung wie heute hat (Achelis 117f). Für den Cant.-Kommentar sind außer einer gleichgearteten Methodik der Auslegung u. Benutzung der Formalismen (zB. ,er spricht') Übereinstimmungen zum Midrasch Cant. R., Targum u. zu den Rabbinen erkannt (weitere Texte: H. L. Strack / G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982] 292f): Die Deutung von Cant. 1, 5 (schwarz = gegenwärtige Sünde; schön = Taten der Väter) u. 1, 14 (hakophär als Lösegeld oder Zyperntraube) sowie von 1, 3 u. 2, 2 ist durch rabbinische Aussagen angeregt, für Cant. 1, 2. 4; 2, 14 sind sie als Vorlage möglich (Chappuzeau, Exegese 94; dies., Auslegung 49/51. 58/60. 66f). Im Dan.-Kommentar folgt H. wie die meisten frühchristl. Autoren weitgehend der Übersetzung Theodotions (Kodex B, A, Q u. a.: Ziegler 173/98; zur Datierung u. Problematik des Theodotiontextes R. Bodenmann, Naissance d'une exégèse [Tübingen 1986] 17/33). Sie kommt H. gelegen, weil Theodotion in der Susannageschichte die Errettung einer unschuldigen Frau betont, die im Hinblick auf Christenverfolgung ein willkommenes Exegesemotiv darstellen könnte (O. Plöger, Zusätze zu Daniel: JüdSchrHRZ 1 [1973] 66); daß die Susannaerzählung am Beginn von Dan. steht, kennt auch in Dan. comm. 1, 5, 2 (Ziegler 166f; die Überschrift von in Dan. comm. 1, 6 ist historisch gemeint oder Zusatz). Die Suche nach einer historischen Einordnung der Psalmen u. die Deutung ihrer Titel in Reaktion auf eine Bestreitung der Zugehörigkeit der Überschriften zum Psalmtext durch Gegner scheint einer rabbin. Diskussion zu entsprechen (Midr. Tehellim, vgl. die wachsende Zahl der Überschriften in LXX u. schließlich Pešitta: B. S. Childs, Psalm titles and midrashic exegesis: JournSemitStud 16 [1971] 142f). Die syr. Psalmeneinleitung bei in Ps. frg. syr. 2 (GCS Hippol. 1, 2, 131; unecht?) nimmt auf die jüd. Einteilung des Psalters in fünf Bücher Bezug. Daß Isaak aus eigenem Willen an seiner Opferung beteiligt ist (in Cant. comm. 2, 15 [CSCO 264/Iber. 16, 28] zu Gen. 22, 1/9), stimmt mit dem Paläst. Targum (Fragmententargum, Neofiti I, Ps-Jonathan) u. der jüd. Aqedah-Tradition überein (Joseph. ant. Iud. 1, 13, 4; 4 Macc. 13, 12; PsPhilo ant. bibl. 32, 2/4; Sifre Dtn. § 32; G. Vermes, Scripture and tradition in Judaism [Leiden 1961] 193/204); christlich findet sich der Gedanke angedeutet bei 1 Clem. 31, 3 u. Melito frg. 9 (74 Hall). Verbindungen zum Paläst. Targum bestehen für die Vorstellung, daß Nimrod gegen Gott rebelliert u. den Erbauern des Turms zu Babel mit seiner Jagd die Nahrung liefert (in Cant. comm. 2, 13 [aO. 28]; chron. § 54; Joseph. ant. Iud. 1, 4, 2f; Zani $514/7_{193}$). Der Name ,Hebräer' wird wie bei Joseph. ant. Iud. 1, 6, 4 von Eber (Gen. 10, 25; in Cant. comm. 2, 12 [aO. 28]: Gegenbild Nimrods, vgl. chron. § 172; ref. 10, 30, 4; M. Richard, Un fragment inédit de s. H. sur Gen. 4, 23: Serta Turyniana, Festschr. A. Turyn [Urbana 1974] $399_{17.19}$ bzw. ders., Opera 1 nr. 15, $399_{17.19}$) abgeleitet. Hippol. in Prov. frg. 75 zu Prov. 30, 31b (scharlachrote Wollbinde des Sündenbocks) hängt von bYoma 41b (vgl. 67a) ab, da nichts darauf hinweist, daß H. Ep. Barn. 7, 8/10 (vgl. Tert. adv. Marc. 3, 7, 7) gekannt hat, vielmehr PsBarnabas unabhängig diese Tradition widerspiegelt (vgl. 7, 6a mit bYoma 62a; Zani 504/13). Die Bezeichnung Josephs als ἑρμενεύς (ben. Is. et

Jac.: PO 27, 6, 6/10) erinnert an Targum Neofiti I zu Gen. 41, 45: Joseph sind die verborgenen Dinge offenbart (Zani 172f; weitere Bezugnahmen ebd. 547. 581). Trotz kleiner Unterschiede überwiegt die Gemeinsamkeit bei der in frg. in Gen. 4, 23 (Richard, Fragment aO. 396f) berichteten Tötung Kains durch den sehschwachen Lamech mit der jüd. Legende (ebd. 398; V. Aptowitzer, Kain u. Abel in der Agada [Wien 1922] 59/74; A. Ulrich, Kain u. Abel in der Kunst [1981] 65/7). In s. pascha 17 (unecht?) nimmt auf die Geheimlehre der Juden vom Zusammenfall des Paschafests mit dem ersten Schöpfungstag Bezug u. folgt wie Monoimos dieser Spekulation (Loi, Omelia 463f). De coturnic. 18 (S. Brock: Muséon 94 [1981] 194; unecht?) macht von der Idee der Aufbewahrung des goldenen (Hebr. 9, 4) Kruges mit Manna im Himmel Gebrauch. Daß das Paradies nach in Gen. frg. 4 (GCS Hippol. 1, 2, 52f; vgl. W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 213f) u. der Hades (Belege: Richard, H. 566f) innerhalb der Schöpfung plaziert werden, fällt mit etlichen jüd. Zeugnissen zusammen (J. Schreiner: Eschatologie in der Schrift u. Patristik = Hdb. d. Dogmengesch. 4, 7a [1986] 39; Strack/Billerbeck 4, 1128f). Ausstrahlungen der Test. XII Patr. auf Ben. Is. et Jac. u. Ben. Moys. (bes.: der Messias zugleich aus Levi u. Juda, die Strittigkeit des messianischen [Hohe-] Priestertums in der physischen Nachfolge Levis, das negative Urteil über Simeon [vgl. in Gen. frg. 9 (GCS Hippol. 1, 2, 56)], Angleichung von Dan u. Satan; weiteres bei Daniélou 238) stehen unter dem Vorbehalt entweder der Christlichkeit der gesamten Test. XII Patr. (H. W. Hollander/M. de Jonge, The testaments of the twelve patriarchs = StudVetTestPseudep 8 [Leiden 1985] 77/9. 82/5) oder einer christl. Interpolation bzw. fehlender Aussagekraft der betreffenden Stelle (J. Becker: JüdSchrHRZ 3 [1974] 45. 95; kein Hinweis bei Schürer aO. [o. Sp. 497] 3 [1987] 767/81). Das Zitat Hippol. antichr. 15. 54 bleibt unbekannter jüd. oder christl. Herkunft. Unsicherheit der Datierung u. christliche Überarbeitung der kopt. Elias-Apokalypse sprechen gegen eine Verbindung zu Dan.-Kommentar u. De antichristo u. beträfen nur das allgemeine apokalyptische Repertoire (vgl. W. Schrage: JüdSchrHRZ 5 [1980] 286).



*II. De universo.* Der Text beschäftigt sich mit platonischen, von Albinus vertretenen Lehren in zwei Büchern (zum Aufbau W. J. Malley, Four unedited fragments of the ‚De universo‘ of the Pseudo-Josephus found in the Chronicon of George Hamartolus: JournTheolStud NS 16 [1965] 13/25), die sich mit Seelenlehre (Auferstehung), Altersbeweis (die Erzählung des ägypt. Priesters Plat. Tim. 22a/23e berichte von Sintflut u. Zerstörung Sodoms; vgl. Hippol. ref. 10, 30, 6) u. Christologie beschäftigen. Der apologetische Charakter der Schrift geht auch aus dem Frg. der Sacra parallela hervor, das im Anschluß an den περὶ δαιμόνων λόγος über den Hades nach platonischer Auffassung (Plat. apol. 41; Gorg. 523e; resp. 614a/615e; Phaedo 107b/108c; anders Plut. fac. orb. lun. 28, 943C) handelt. Um den Hellenen den Übergang zu erleichtern, wird die Topographie von Zwischenzustand u. Jenseits beibehalten, aber mit christlichem Namen versehen: Der Ort der Gerechten ist *Abrahams Schoß; statt Minos u. Rhadamantys richtet Christus (allerdings endgültig). Das Königreich der Gerechten ist frei von Periodisierung u. Wiederkehr, für die die Sternbilder Großer Bär u. Orion genannt sind (Prinzivalli, Passi 63/75). Die Unsterblichkeit der Seele wird zwar akzeptiert, aber an der Auferstehung eines Soma (nicht Sarx) aus demselben Element festgehalten (vgl. in Dan. comm. 2, 28), das bei den Gerechten von aller Irdischkeit befreit ist (J. Daley: Eschatologie aO. [o. Sp. 507] 116). Die Topographie, die Schilderung der Strafen u. die Angelologie gehen auf jüdische oder schon christlich adaptierte Unterweltsschilderungen zurück.

*III. Chronicon.* Der Text berechnet dreimal die Weltzeit bis zum 13. J. des Alexander Severus (= 5738 seit Weltbeginn; 234/35 nC.) mittels der Lebensjahre von Patriarchen, Richtern u. Königen (zu den Gliedern K.-H. Schwarte, Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre [1966] 153/8), den Jahren der Paschafeiern seit Mose u. einer Liste der Perserkönige bzw. Olympiaden. Als Zweck gilt die Bekämpfung determinierter Naherwartung. Wichtigste Teile sind der διαμερισμὸς τῆς γῆς (vgl. Wolska-Conus aO. [o. Sp. 507] 214/6), der Jub. 8f u. Joseph. ant. Iud. 1, 6 Vorläufer besitzt, sowie der ‚Stadiasmos des mittelländischen Meeres‘, zugleich Segelhandbuch wie Küstenbeschreibung u. das wertvollste Zeugnis der

Antike seiner Art, dessen Aufnahme in die Chronik durch H. nicht zweifelsfrei ist. Königs- u. Kaiserlisten (römischen Ursprungs) sind nicht mehr im Original rekonstruierbar, entsprechen aber als Anhang antikem Brauch. Ob H. eine Liste der röm. Bischöfe eingefügt hat, ist umstritten (negativ A. Bauer/R. Helm: GCS Hippol. $4^2$, 6; positiv E. Caspar, Die älteste röm. Bischofsliste = SchrKönigsberg 2, 4 [1926] 170/8; *Bischofsliste). Die Methode der Berechnung der Geburt Christi nach Adamjahren begegnet bereits bei Julius Africanus. Das chronologische Material, das in (christl.?) Handbüchern vorgelegen haben mag (vgl. Hippol. in Dan. comm. 4, 3, 5; Clem. Alex. strom. 1, 21; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 16/30), geht primär auf hellenistisch-jüdische Chronographie (Alexander Polyhistor u. a.; Bauer/R. Helm aO. XXVIIf) zurück. Vom AT her vermittelte Bestandteile des Diamerismos können schon vor H. zusammengestellt sein (zB. chron. § 198/201; Bauer/Helm aO. 33) u. auf einen älteren Diamerismos zurückgehen; sie werden ohne glättende Eingriffe neben Nachrichten aus der antiken Profangeographie (zB. chron. § 82, 1; 202/37) gestellt u. exzerpiert. Der Wert des Materials entspricht dem Niveau antiker Vorbilder wie der ‚Laterculi Alexandrini' (H. Diels, Laterculi Alexandrini = AbhBerlin 1904 nr. 2) u. anderer Quellen (genannt bei Bauer 237f); die Angaben des Stadiasmos (wahrscheinlich nicht vor 200) stimmen gelegentlich mit der ptolemäischen Karte überein (gleiche Fehler), haben aber auch bessere Daten überliefert (O. Cuntz: Bauer 243/76). In vielen Fällen ist der Gehalt der Notizen unerklärt, zB. gelten chron. § 216f Sardinien u. Korsika wie erst später unter Justinian als afrikanische Inseln (Hinweise gelegentlich bei A. v. Gutschmid, Kl. Schriften 5 [1894] 240/73. 585/717). Ebenso zahlreich wie Unstimmigkeiten (H. Gelzer, Sextus Julius Africanus u. die byz. Chronographie 2, 1 [1885] 1/23; Bauer/Helm aO. XXVIII), die schon vor H. liegen können, sind spätere Korrekturen u. Interpolationen (Fassung $H_2$ als erste Bearbeitung bald nach 235 in Alexandrien). Trotz der Unsicherheit lassen sich chronographische Übereinstimmungen zum Dan.- u. Cant.-Kommentar festmachen (Richard, H. 541; ders., Comput aO. [o. Sp. 502]; vgl. Dunbar, Eschatology 34/44).

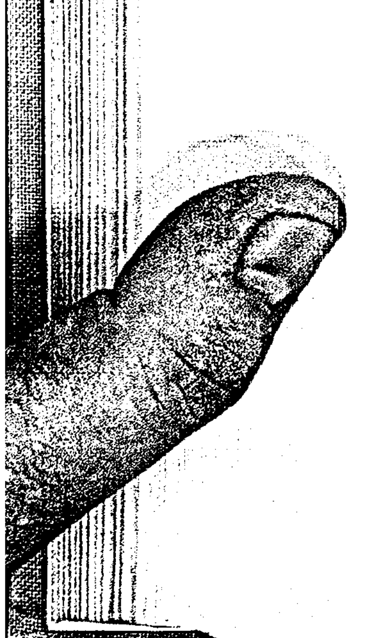
*IV. Demonstratio temporum Paschatis.* Wichtigste Reste sind die beiden Tafeln der H.statue (IUR NS 19934f, Umschrift Richard, Comput aO. 242), die bis auf kleine Abweichungen der von Elias v. Nisibis (chron.: CSCO 62/Syr. 22, 111/3) überlieferten ‚Supputatio ... ad mentem H. episcopi' gleichen (Richard, Notes aO. [o. Sp. 493] 261/6). Sie dienen primär dem praktischen Zweck, mit Hilfe des Frühlingsvollmondes unabhängig vom jüd. Pascha den Ostertermin zu fixieren, während die Festsetzung anderer Daten nur ein Nebenertrag ist (gegen A. Strobel, Ursprung u. Geschichte des frühchristl. Osterkalenders = TU 121 [1977] 125). Die rechte Tafel rechnet für 112 J. den Vollmondtermin auf Datum u. Wochentag des Julianischen Kalenders um. Die zyklische Anlage läßt dieses Datum alle 8 J. u. die Übereinstimmung von Datum u. Wochentag nach 56 J. wiederkehren. Die Wahl des J. 222 als Anfang erklärt sich am einfachsten aus dem Zusammenfall des Beginns von Sonnen- u. Mondzyklus am 1. I. 222 (Leclercq 2428f). Der Rückgriff auf die Octaëteris mit 3 Jahren zu 13 Monaten (plus 5 zu 12) u. zweimaligem Schalttag (24./25. II.: bissextum; vgl. E. Bickerman, Chronologie[2] [1963] 13/7) läßt die Rücksichtnahme auf wissenschaftlich genauere Modelle wie die Zyklen des Meton (19 J.), Kallipos (76 J.) oder Hipparch (304 J.) vermissen; spätere christl. Literatur hat sich der Octaëteris ebenfalls bedient, ohne daß deren Vorlage noch eindeutig als pagan bezeichnet werden kann (Lit.: Strobel aO. 125f). Erst in zweiter Linie versteht sich der Zyklus als ‚immerwährender Kalender', wie die Eintragung von Daten der Vergangenheit, wie zB. des Geburts- (2. IV. 2 vC.) u. Todestages Christi (25. III. 29) beweist (dazu Richard, Comput aO.; G. Ogg, H. and the introduction of the Christian era: VigChr 16 [1962] 2/18). Ob H. mit seinem Werk einen 84jährigen Zyklus überbieten wollte (so W. Hartke, Über Jahrespunkte u. Feste insbes. das Weihnachtsfest [1956] 7/12; vgl. Strobel aO. 160/6), ist mehr als unsicher. Denn die Berechnung der Mondgrenzen 15. III. u. 13. IV. mittels Frühjahrsäquinoktium u. Mondalter (Epakte) ist nicht auf den 84jährigen Zyklus beschränkt, u. eine sichere Bezeugung dieses Zyklus liegt nicht vor dem 3. Jh. (M. Richard, Le comput pascal par octaétéris: Muséon 87 [1974] 332 bzw. ders., Opera 1 nr. 21, 332; [Ps?] Cyrill. Alex. prolog. de ra-

tione paschae [337/43 Krusch; vgl. Strobel aO. 253/69] ist kein hinreichender Beweis). Als Voraussetzung der Ostertafeln ist die Epaktenrechnung (Richard, Notes aO. 266/72), wahrscheinlich in Verbindung mit der Octaëteris, ausreichend. Diese Methode weist auf Demetrius u. Alexandrien (ders., Comput pascal aO. 308/16). Die Tafel der linken Seite enthält das Datum des Osterfestes für 112 Jahre, wobei Ostern niemals vor dem 16. Tag des Mondalters gefeiert wird (ebd. 310; E. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln = AbhGöttingen NF 8, 6 [1905] 32/4). Die Tafeln können nicht lange in Gebrauch gewesen sein, da bereits nach 8 Jahren die Abweichung zum beobachtbaren Vollmond 1½ Tage beträgt. Die aus dem ps-cyprianischen De pascha computus (CSEL 3, 248/71) konjizierte bekämpfte sowie PsCyprians eigene Oktaëteris geben neu angepaßte Termine, ohne daß beide als direkte Verbesserungen H.s erkennbar wären (M. G. Ogg, The computus of A. D. 243 and H.: JournTheolStud 48 [1947] 206f; Richard, Notes aO. 260/72).

*V. Refutatio omnium haeresium. a. Aufbau.* Hippol. ref. 1/4 haben nach dem programmatischen Vorwort philosophische Lehrsätze, μύστικα/μυστήρια u. Astrologie zum Inhalt, ebd. 5/9 den Aufweis der Abhängigkeit der Häretiker von den ebd. 1/4 gebotenen Lehren; 10 enthält eine Epitome der Philosophen (6f) u. eine der Häretiker (9/29), Altersbeweis (30f) u. den ὀρθὸς λόγος (32/4). Die Buchüberschriften können späterer Zusatz sein, während die Kapitelangaben dem Stil antiker Proömientechnik entsprechen (P. Wendland: GCS Hippol. 3, XIII/XV). Vorrede u. kurze Schlußbemerkungen rahmen die Kapitel. Der Titel ‚Philosophoumena' sowie die Zuschreibung der Bücher 1 u. 10 an Origenes sind späteren Datums (Marcovich 8/10).

*b. Anliegen.* Ziele der Refutatio sind die Aufdeckung der ἀθεότης u. der Geheimnisse der Häretiker sowie der Aufweis ihrer Sukzession; die Darlegung der Vielgestaltigkeit u. der Blasphemie des Schöpfers ist ein weiteres Nebenmotiv. Hauptanliegen aber ist der Nachweis, daß die Anschauungen der Häretiker sich nicht der Heiligen Schrift verdanken, sondern depravierendes Plagiat heidnischer Lehren u. daher menschliche Weisheit sind (vgl. c. Artem.: Eus. h. e. 5, 28, 14). Der Vorwurf trifft die Häretiker inhaltlich durch eine häufig aufklärende Darstellung der heidn. Vorgaben selbst als ungenügend oder lächerlich. Die Verzeichnungsgefahr ist insgesamt erkannt (Koschorke; Vallée), jedoch ist damit die Frage nach den tatsächlichen hellenist. Vorgaben der gnostischen Systeme nicht suspendiert. Eine genaue Erklärung für den Anlaß der Abfassung in einer Zeit angeblicher Bedeutungslosigkeit der Gnostiker u. mangelnder persönlicher Beziehung H.s (so Koschorke 69/73) fehlt, da Kallist als einziger Gegner den Aufwand nicht erklärt (Abramowski 19 $f_9$). Apologetische Absichten werden betont (Frickel, Erlösung 8f; ders., Elenchos; vgl. aber Richard, H. 54), die Entdeckung der neuen Quellen als Anlaß zur Darstellung von Gelehrsamkeit vermutet (Marcovich 32. 36) oder an die elkesaitische Mission als Auslöser gedacht (C. Colpe: o. Bd. 11, 651). Aus dem Hauptanliegen H.s ließe sich auch folgern, daß die Gnostiker die Schriftgemäßheit ihrer Lehren behaupteten u. dieser Anspruch widerlegt werden sollte.

*c. Vorlagen.* (Marcovich 18/31.) *1. Vorbemerkung.* Eine genaue Abgrenzung der Quellen vom Anteil H.s ist unmöglich, weil H. seine Vorlagen nicht schematisch rezipiert, sondern nach Belieben zitiert, paraphrasiert, selektiert oder neu arrangiert. Die Benutzung von Zitationsformeln wie φησί u. somit das, was sie jeweils anzeigen (direkte oder indirekte Rede), will im einzelnen verstanden sein (zu Frickel, Apophasis kritisch Osborne 17/9. 212/27). Wenn sporadische verbale Entsprechungen zwischen den Gnostikern u. ihren Vorlagen auf die Formulierung H.s beim Zuschnitt der hellenist. Vorlagen zum Zweck der klaren Vergleichbarkeit zurückgehen können, ist die Vermutung Marcovichs (37f; ders., Art. H.: TRE 15 [1986] 383) unbeweisbar, daß die Aussagen über die paganen Autoren der zu bekämpfenden Irrlehre entnommen sind. Ferner ist vielfach unentscheidbar, ob H. einen Gedanken der Vorlage verdankt oder ihn eigenständig entwirft, denn die Unterordnung seines Materials unter sein Hauptanliegen bedeutet nicht, daß er Kritikpunkte, zB. an Aristoteles, nicht schon in seiner Quelle gefunden hat. H.s Quellen haben zudem älteres Material bearbeitet; dabei ist darauf zu achten, ob nicht H. Verweise auf ihm passend erscheinendes Gut eingetragen hat (zB. ref. 6, 9, 3). Ungeklärt ist außerdem, auf wie viele Vorla-



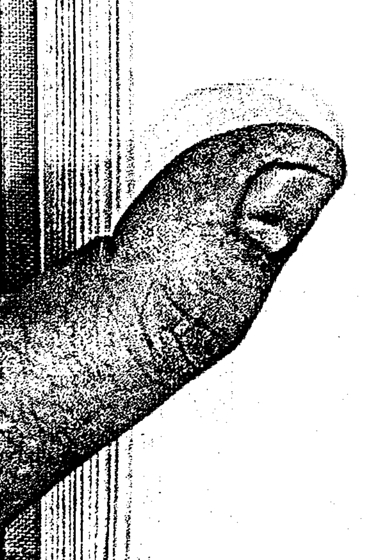
gen sich sein paganes Material verteilt. Sind zB. die Quellen von ref. 1/4 ebd. 5/10 wiederbenutzt?

*2. Buch 1.* Nach Diels, Dox. 144/56 folgt H. ref. 1/4. 18/26 einer biographischen u. ebd. 6/16 einer doxographischen Quelle, die Angaben der ersten Quelle einbezieht. Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß 1/4. 11/6 (u. 18/26) aus einer umfangreichen, doxographisch breit gefächerten Quelle stammen, die H. selektiert, während 6/9 sich auf eine theophrastische Quelle einfacherer Art stützen (Osborne 187/211; Anaximenes geht nach P. Steinmetz, Die Physik des Theophrastos v. Eresos [1964] 334/7 auf die Physik zurück). Unabhängig davon, ob man diese oder eine andere Lösung bevorzugt (zB. eine einzige Quelle) u. wie man die Bearbeitung durch H. einschätzt, gleicht die Sukzession [Thales], Pythagoras, Empedokles, Heraklit, die vielleicht auf Aristot. cael. 279b 14 oder Plat. sophist. 242d zurückgeht, der Reihenfolge in der Epitome des Heraklides Lembos. Hippol. ref. 18/26 sind mit der Abfolge Akademie, Peripatos, Stoa, Epikur an Heraklides De theologia (Abschluß mit Hesiod?) sowie mit der Behandlung der Brahmanen (angelehnt an Megasthenes) u. Druiden am Ende am Schema des Sotion orientiert, weichen inhaltlich jedoch ab (Wendland aO. XX). Die Verknüpfung der Abschnitte in ref. 6, 1; 9, 1; 14, 1 erinnert an Sueton oder Nepos (Wendland aO. $XIX_2$). Der Pythagorasteil weist Berührungen mit Porph. vit. Pyth. 7/14. 43. 54f; Diog. L. 8, 1/5. 10. 25. 33; Iamblich. vit. Pyth. 18f. 30. 72/4. 168. 173. 249 u. a. auf (Marcovich 57/62) u. könnte wegen Joh. Lyd. mens. 4, 42 auf Antonius Diogenes zurückgehen (J. Bidez/F. Cumont, Les mages hellénisés 2 [Paris 1938] 63/6). Die chronologischen Angaben stammen von Apollodor. Kontamination der Lehren (zB. Ekpyrosis bei Empedokles ref. 1, 3, 1; aristotelische Mesotes platonisch ebd. 1, 19, 16, der stoische Gedanke vom Bösen als Begleiter des Guten platonisch ebd. 1, 19, 23, Seelenwanderung bei den Stoikern ebd. 1, 21, 3; J. Mansfeld, Resurrection added: VigChr 37 [1983] 218/25; weiteres d'Alès 137f), seit Antiochus u. Arius Didymus bekannt, herrscht vor. Die unmittelbaren Vorlagen gehören jedoch dem 2. Jh. an. So zeigt sich in der empedokleischen Lehre einer göttlichen Monas eine neupythagoreische Doktrin (Hershbell 102), u. in der Philosophie Platos lassen sich Anschauungen des Albinus, Atticus, Plutarch u. Calvenus Taurus (Wagengleichnis) finden (C. Moreschini, La doxa di Platone nella Ref. di I. [I 19]: Studi Classici e Orientali 21 [1972] 254/60; M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten 1 [Leiden 1976] 66/8). Die Einteilung des Gegensätzlichen findet sich so nicht vor Alexander v. Aphrodisias; daß die Materie potentiell, aber nicht aktuell Soma ist, begegnet erst bei Albin. didasc. 8 (163) u. Apul. Plat. 1, 5 (76f Thomas). Die Diskussion um die Sterblichkeit der Seele u. die Erschaffung der Welt gehört dem 2. Jh. an (J. Dillon, The middle Platonists [London 1977] 410/4). Die Deutung des Xenophanes-Frg. ref. 1, 14, 1 kommt in skeptischer Tradition ähnlich bei Sext. Emp. adv. math. 7, 49. 110 vor (Osborne 209).

*3. Buch 4.* Auch die Quellen von Buch 4 stammen aus dem 2. Jh., lassen sich aber bis auf Auszüge aus Sext. Emp. adv. math. 5, 37/105 in ref. 4, 1, 1/7 (daneben adv. math. 5, 4/11 in ref. 5, 13, 3/9; adv. math. 5, 13f in ref. 5, 14, 4, nach K. Janácek, H. and Sextus Empiricus: Eunomia 3 [1959] 19/21: gemeinsame Quelle) nicht näher zuordnen (vgl. H. O. Schröder: o. Bd. 7, 588). Benutzt sind ferner: ref. 4, 8/11 Auszüge aus einem Timaioskommentar. Dieser berechnet mit Plat. Tim. 36bc die Abstände der Sphären auf der Grundlage des Mond-Erde-Abstandes nach Archimedes (?; die anderen archimedischen Maße verwirft er; nach C. Osborne, Archimedes on the dimensions of the cosmos: Isis 74 [1983] 234/42 sind die [korrupten] Zahlen pythagoreischen Ursprungs). Da die Reihenfolge der Sphären wie bei Plato angesetzt (vgl. Apul. mund. 2; Diskussion: Achill. Tat. introd. in Arat. 16f) u. das Maß des Erddurchmessers nach Eratosthenes angegeben wird, ist die Abhängigkeit des Kommentars von Poseidonius (vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 93; dazu Ueberweg $1^{12}$, 478) zweifelhaft, der eigene Maße berechnet (F. Hultsch, Poseidonios über die Größe u. Entfernung der Sonne = AbhGöttingen NF 1, 5 [1897] bes. 32f) u. die Planetenfolge anders annimmt (A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque [Paris 1899] 107f); nicht fest steht, ob Macrob. somn. 2, 2f aus H. oder dem Kommentar schöpft. Hippol. ref. 4, 12 (nicht mehr Quelle) setzt die Berechnungen des Ptolemäus (vgl. alm. 5, 13. 15) dagegen

mit dem Zweck des Nachweises, daß schon das ,Maßnehmen' der Ungläubigen (für H. Quelle der Häretiker) Glaubenssache ist. – Ref. 4, 14 liegt ein arithmetischer Text zugrunde, dessen Methode zu Wahrsagezwekken benutzt wird u. Parallelen zu Varro ling. 9, 49, 886, einem ,Brief des Pythagoras', Thrasylles u. Terentius Maurus de litt. 267 aufweist (F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie [1925] 113/8). Die Ablehnung erfolgt ref. 4, 14, 17/15, 2 durch Retorsion. – Ref. 4, 15/27 ist ein laienastrologischer Text der Zodiologica; Parallelen bei Marcovich 109/15; W. u. H. G. Gundel, Astrologumena = SudhArch Beih. 6 (1966) 269f. Die Widerlegung erfolgt ref. 4, 27 mit dem Argument, daß die Sternbildnamen menschlicher Konvention entstammen (vgl. Cic. nat. deor. 2, 104). – Ref. 4, 28/42 stellt den ältesten erhaltenen u. wertvollsten Text der sog. ,magia naturalis' (Ganschinietz) dar, abgefaßt wahrscheinlich erst nach 200. Die Beziehung zu Lucian. vit. Alex. 13. 19. 21. 26 (vgl. nec. 9), philops. 13 u. dem Epikureer Celsus bleibt im dunklen, Lehren des Plinius u. PsDemocr.: VS 68 B 300 (*Bolos), die sich zT. bis auf Theophrats De igne zurückverfolgen lassen, sind eingeflossen. Apion, Oinomaos oder Thrasymedes (vgl. ref. 6, 7, 1) als Urheber sind denkbar; wahrscheinlich aber ist das Zauberbuch des Anaxilaos v. Larissa die Urquelle (M. Wellmann, Die Φυσικά des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos aus Larissa = AbhBerlin 1928 nr. 7, 54/62). Der Zweck besteht vielleicht in belehrend-unterhaltender Darstellung eines Physikkurses oder in Anweisungen für Goëten u. bewegt sich zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis, Mantik, Aberglaube u. Betrug; zu den Schreibmitteln u. den Feuerexperimenten ebd., zu Hydro- u. Lekanomantie vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius = RGVV 4 (1908) 245/52, zu Mond- u. Sternzauber W. Gundel, Sterne u. Sternbilder (1922) 275/300; P. J. Bicknell, The dark side of the moon: Maistor, Festschr. R. Browning = Byzantina Austral. 5 (Canberra 1984) 65/75. Benutzt sind ein *Hekate- (ref. 4, 35) u. ein *Asklepios-Hymnus (ebd. 32). Die Ablehnung geschieht durch Verweis auf den Täuschungswillen der Magier (ebd. 42). Ob diese Literatur allgemein zugänglich war (Koschorke 31f), ist nicht bewiesen. Ref. 6, 39, 3 ist Verweis auf 4, 28/42. – Da H. nach ref. 4, 42, 3 das Gesagte kurz wiederholen will, ist das Vorliegen einer Quelle ebd. 43, 1/3 unsicher. Für 4, 43, 4/44, 3 kann man eine ,Weisheit der Ägypter' genannte kosmogonisch-physikalische Zahlenspekulation annehmen; das Stück kann mit der Vorlage von 4, 14 verbunden gewesen sein. – Ref. 4, 46/9 überliefert auffälligerweise eine christl. Exegese des im 2. Jh. nC. breiter rezipierten Arat. Ihr heidn. Stoff besitzt anscheinend Verbindungen zu den alexandrinischen, auf den Grammatiker Theon zurückgehenden Aratscholien (J. Martin, Scholia in Aratum vetera [1974]; die Allegorese in ref. 4, 48, 8 kann auch christlich sein). Das Hauptziel besteht darin, die Lehre von der ersten u. zweiten Schöpfung (= Erlösung durch den Logos) in den Sternbildern wiederzufinden. Ob 4, 46/9 derselben Vorlage wie 5, 16, 14 entstammt, ist unbeweisbar, da die Vergleichsbasis zu schmal ist; entweder wird man die differierende Deutung des Drachens betonen oder eine Vielfalt der Allegorese zulassen. Ebd. 4, 46/9 ist jedoch nicht gnostisch, da 49, 3 nur die Verderbtheit der ersten Schöpfung wie 48, 7 aussagt, Weltverfallenheit der Seele (Andromeda) als solche nicht gnostisch ist (vgl. Auth. log. [NHC VI, 3]) u. Konsubstantialität zum Logos nicht besteht; die Exklusivität des Heilswegs in ref. 4, 48, 9 besteht statt für Gnostiker-Christen ebensogut für Normalchristen gegenüber Heiden u. Juden. Der Verweis auf *Herodot ebd. 4, 48, 10 gehört möglicherweise zur Vorlage, der Vergleich ebd. 4, 46, 4f begegnet bei Athen. dipnos. 9, 390F/391A. – Ref. 4, 50, 2 ist Polemik gegen die Schattenfiguren der Mythologie, kein Beleg für die Hadessternbilder des Teukros (gegen F. Boll, Sphaera [1903] 246). Ref. 4, 51, 4/8 ist aus 1, 2, 5/10 genommen, ebd. 4, 51, 10/4 soll einem medizinischen Text entstammen, der zum Quellenmaterial zu den Peraten gehörte (Marcovich 21).

*4. Buch 5/9. a. Aristoteles.* (Festugière 241/51; Osborne 35/67.) In Hippol. ref. 7, 15/9 werden rezipiert oder zitiert Gedanken aus Categ., Physik A, Metaph. Z u. Λ, De anima, De caelo u. Ethik. Daß H. diese Schriften unmittelbar kannte u. nicht ausgewähltes doxographisches Material paraphrasiert u. für den Vergleich mit Basilides in den Punkten Entstehung aus Nichts, Homonymie u. Seele/Körper als Vorbild für den Archon u. seinen Sohn zurüstet, läßt sich nicht beweisen, zumal viele seiner Argumente ge-



gen Aristoteles in skeptischer Tradition vorkommen. So ist zB. bei Sext. Emp. adv. math. 1, 74 sowie 6, 63; 4, 34; 6, 52. 61; 2, 106 das Urteil greifbar, daß eine Entstehung der Substanz aus den nichtseienden γένος u. εἶδος u. der Bestand der Dinge aus Nichtseiendem absurd ist. Das gegenüber ref. 7, 15/9 in 7, 20/7 überschießende Material (Homonymie, Details der Seelenlehre) kann aus der Vorlage von 7, 15/9 stammen. Die Schrifteneinteilung 7, 19, 3 ist seit Andronikos möglich (Diels, Dox. 153), der ref. 5, 21, 1 genannt ist.

*β. Empedokles.* Ref. 7, 29, 3/31, 6 (dazu 6, 25, 1) geht wohl auf Notizen nicht mehr feststellbarer Herkunft (Osborne 92/7) u. vielleicht auf Plutarchs Schrift zu Empedokles zurück (anders Hershbell 187/95), die H. kennt (ref. 5, 20, 6). Die echten Frg. stammen aus περὶ φύσεως u. καθαρμοί (ref. 7, 30, 3; nach Osborne 24/31 eine einzige Schrift). Problematisch ist die Annahme eines Kommentars, dessen Inhalt als eine gnostische Zuspitzung stoischen, neupythagoreisch verschobenen Materials beschrieben wird (Abramowski 59f); denn die Merkmale reichen weder für die Zuweisung zum Gnostizismus aus noch sind echte Beziehungen zum gnostischen Sondergut H.s festzustellen; der Anteil der Bearbeitung H.s läßt sich nicht präzise ausmachen, eine Benutzung in ref. 1, 3 würde mit der Quellenlage von Buch 1 kollidieren. – Wichtigstes Charakteristikum des Empedoklesreferats ist nicht die erstmalige Interpretation von Philotes u. Neikos auf Kosmos noëtos u. – aisthetos (so Hershbell 109/11), sondern die Bestimmung von Philotes als Prinzip der Einheit u. von Neikos als Prinzip der Vielheit in der einen Welt. Solche Ideen sind von den Pythagoreern überliefert (Syrian. in Aristot. metaph. 996a 4 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 11, 25/31]; Asclep. in Aristot. metaph. 1000b 14 [ebd. 6, 2, 198, 25f]); stoische Vorgaben für die Identifikation von δίκαιος λόγος u. Muse sind unwahrscheinlich (Osborne 94. 109/13).

*γ. Heraklit.* (Über G. O'Daly, Art. Heraklit: o. Bd. 14, 595f hinaus vgl. Osborne 132/82 mit Neudeutung bes. von VS 22 B 50. 63. 66.) Als Vorlage für Hippol. ref. 9, 7, 1/10, 8 kommt wahrscheinlich ein Werk aus der skeptischen Tradition nach Aenesidemus in Frage. Gnostische Züge sind nicht erkennbar (Abramowski 57/9). Ref. 9, 10, 8 verweist nicht auf ein Kapitel dieser Schrift, da κεφάλαιον nicht ,Abschnitt', sondern ,Hauptpunkt, Zusammenfassung' bedeutet. Heraklits Hauptgedanke ist danach die Einheit der Gegensätze u. die Aufhebung der Einteilungen in Theologie, Ethik u. Sozialsystem.

*δ. Weiteres.* Noch ungeklärt ist die Herkunft des doxographischen Konglomerats zu Plato Hippol. ref. 6, 21f. 37, 1/6 u. Pythagoras ebd. 6, 23/8 (erste Hinweise bei W. Burkert, Plotin, Plutarch u. die platonisierende Interpretation von Heraklit u. Empedokles: Kephalaion, Festschr. C. J. de Vogel [Assen 1975] $145_{24}$). Ref. 6, 25, 4/26, 3 geht vielleicht auf einen platonischen, auch in Alexandrien benutzten Cento zurück (J. Mansfeld: VigChr 39 [1985] 136f). Die Abkunft der Seelen von den Sternen findet man etwa bei Epicharmos u. Parmenides (A. Delatte, La vie de Pythagore de Diogène Laërce [Bruxelles 1922] 210).

*ε. Christliche Häresien. aa. Gnostisches Sondergut.* Abgesehen von den monistischen Valentinianern (= Ptolemäus Version B), Basilides u. Justin werden als Drei-Prinzipien-Systeme zusammengefaßt die Naassener (halbgnostisch), Peraten (Euphrates u. Kelbes), Sethianer (am deutlichsten nichtgenealogische Prinzipien), Apophasis megale, Doketen u. Monoimos (,Bruch' u. Salvatorsalvandus-Konzept fehlen), obwohl damit die jeweilige Stellung der Prinzipien überspielt wird. Übereinstimmungen in Bildsprache, Schriftgebrauch u. Phraseologie erklären sich mit dem wechselseitigen Austausch der Ideen zwischen den Gruppen (Marcovich 46/9), die Annahme einer Redaktorschaft (Abramowski 19f) schafft mehr Probleme als sie löst. Der Bericht über Apsethos als Vorläufer Simons wird von H. nach Vorbildern gestaltet (Osborne 71f).

*bb. Andere.* Für die übrigen häretischen Lehren liegen hauptsächlich Irenäus u. H.s eigenes Syntagma zugrunde, für Hermogenes anscheinend Tert. adv. Herm. 38/43 u. für Noët Tert. adv. Prax. Eine genaue Rückverfolgung ist bei den Überschneidungen zwischen Irenäus u. Syntagma u. bei dessen kaum zu rekonstruierendem Text nur in wenigen Fällen möglich (zB. Markos nach Irenäus, Apelles nach Syntagma). Die Reihenfolge gleicht keiner der beiden Quellen genau (A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 63/9). Noët, Kallist u. Elkesai hat H. neu verfaßt, bei letzterem ex-

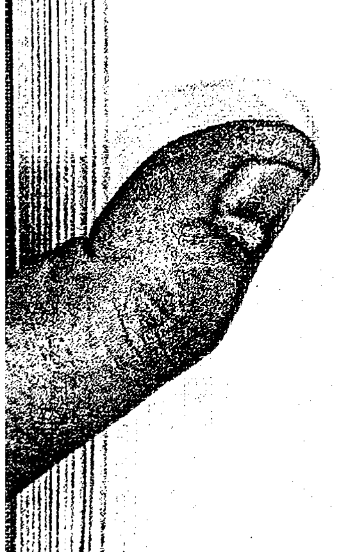
zitiert er nicht Ἔλεγχον des Alkibiades, sondern das Buch Elkesai selbst (F. S. Jones: JbAC 30 [1987] 205).

*γγ. Vorlagen aus Büchern.* Nur bei den Gnostikern kursierenden Büchern werden genannt: Bei den Peraten das Buch ,Die Proastier bis zum Äther' Hippol. ref. 5, 14, 10, eine Umdeutung u. Übersetzung graeco-ägyptischer Mythologie (,die Unwissenheit') durch eine astrologisch-kosmologische Lehre, die durch die Gestalt Thalassa Berührungen zu Beros.: FGrHist 680 F 1, 6 aufweist sowie sich mit dem Wort ἡ διακόσμησις dem Gebrauch dieses Begriffs im 2. Jh. (Sextus Empiricus; Teukros) fügt (Boll aO. 309 f); daneben ref. 5, 15, 1 ,andere Bücher'. – Bei Justin: das ,erste' Buch Baruch' ref. 5, 27, 1. – Bei den Sethianern: die ,Paraphrasis Seth' ref. 5, 22, ferner unzählige Abhandlungen ebd. 5, 21, 1 (ebd. vielleicht Buchtitel περὶ κράσεως). – Bei den Naassenern: das Ägypterevangelium ref. 5, 7, 8 f u. das Thomasevangelium 5, 7, 20; ob man den Hinweis auf die verschiedenen Hymnen hinzunehmen darf (5, 10, 2. 6, 5/7), hängt davon ab, ob diese auf die Naassenerschrift selbst (Frickel, Erlösung 16/9. 28/30) oder dritte zurückgehen.

*ββ. Zitate u. Anspielungen.* Eine Untersuchung der von den Häretikern verwendeten, meist anonymen Zitate u. Anspielungen fehlt (einiges bei Gogolin 12/54; Marcovich im Apparat). Neben zahlreichen Anspielungen auf AT u. NT sind zu nennen: Bei den Naassenern Attislied u. -kommentar mit zahlreichen Deutungen griechischer Mythologume, ref. 5, 9, 5 Zitat aus der Apophasis, 5, 8, 43 Verweis auf die kleinen Mysterien von *Eleusis mit Zitat von Parmenid.: VS 28 B 20 oder eines orphischen Spruchs (frg. 352 Kern), ref. 5, 8, 6 anakreontische Verse (Frickel, Erlösung 185 f), 5, 7, 10 u. 5, 9, 4 anscheinend Benutzung von Plut. fac. orb. lun. 28, 943 A; 30, 944 E/945 D; nach K. Prümm, Religionsgeschichtliches Hdb. (Rom 1954) 226 liegt ref. 5, 7, 34 u. 5, 8, 39 f das Hauptzeugnis für Eleusis vor, anders G. E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian mysteries (Princeton 1961) 275 f. 300/6 (Weizenähre phönikisch, nur Vorstufe in Eleusis), neben unzähligen *Homer-Zitaten, deren Allegorese der christl. Typologie gleichgeordnet wird (Daniélou 80/6), Heraklit ref. 5, 8, 42. 44 (evtl. 5, 7, 21. 8, 6), Empedokles ebd. 5, 7, 30 (Hershbell 198), Hippokrates 5, 7, 21 (hebdomadische Biologie); zu Verbindungen zu den Valentinianern J. Montserrat-Torrents, La notice d'H. sur les Naassènes: StudPatr 17, 1 (Oxford 1982) 231/42; Frickel, Erlösung 150/71. Bei den Peraten: ref. 5, 16, 15 Arat. ebd. 5, 16, 2 die Sibylle, 5, 16, 1 Homer, 5, 16, 4 Heraklit. 5, 14, 8 geht vielleicht auf eine Vorlage zurück (Bidez/Cumont aO. [o. Sp. 513] 2, 87). Bei den Sethianern: Bezug auf orphisch-bacchische Mysterien der Großen Göttin in Phlia durch Deutung eines auf die orphische Kosmogonie zurückgehenden Bildes ref. 5, 20, 4/8 (frg. 243 Kern; M. Marcovich, Phanes, Phicola and the Sethians: JournTheolStud NS 25 [1974] 447/51). Heraklit ref. 5, 21, 2f (VS 22 B 67), Herodt. 6, 20. 119 in ref. 5, 21, 10 f; Demokritauslegung ebd. 5, 19, 20 (VS 68 B 32). Bei Justin: Herodt. 4, 8/10 in ref. 5, 25 (R. van den Broek, The shape of Edem according to Justin the Gnostic: VigChr 27 [1973] 35/45). Anspielungen auf Pherekydes v. Syros (VS 7 B 2) ref. 5, 26, 10, ,Baruch' u. andere Bücher ebd. 5, 27, 5, griechische Mythen oder deren Neudeutung (Herakles; Leda – Schwan. *Adler – *Ganymed. Goldregen – Danae 5, 26, 34 f), zum jüd.-christl. Gut E. Haenchen, Gott u. Mensch (1965) 308/17. Bei der Apophasis (Osborne 212/27): Empedokles (VS 31 B 110) ref. 6, 11/12, 1, *Homer ebd. 15, 4/16, 1 (H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung³ [1966] 184/6), vielleicht Anaxagoras ref. 6, 18, 3, eine medizinische Quelle ebd. 6, 14, 8/11, aristotelische u. platonische Terminologie in 6, 9, 5, zu den stoisch-platonischen Zügen vgl. Salles-Dabadie 78/84.

*ζ. Juden.* Die Überlieferung stammt von Flavius Josephus (bell. Jud. 2, 119/66; Ch. Burchard, Die Essener bei H.: JournStudJudaism 8 [1977] 1/41), über den Zweck des Berichts gehen die Meinungen auseinander (Frickel, Erlösung 253/7: selbständiges Stück antijüdischer Apologetik; Koschorke $14_{12}$ [ähnlich Burchard]: typisch für H.s Arbeitsweise). Ref. 9, 23, 3 ist kein Hinweis für eine christianisierte Grundlage (gegen Marcovich 27; vgl. M. Black, The account of the Essenes in H. and Josephus: The background of the NT and its eschatology, Festschr. Ch. H. Dodd [Cambridge 1956] 172/5).

*5. Buch 10.* Ref. 10, 6, 2/7, 6 folgt Sext. Emp. adv. math. 10, 310/8. Weder deckt sich ref. 10, 7, 7 mit 1, 19, 1 f noch 10, 19 mit 8, 31/5. Ref. 10, 30 f entstammt vielleicht H.s



De univ. (Frickel, Elenchos). Vgl. Sp. 498f u. 523f.

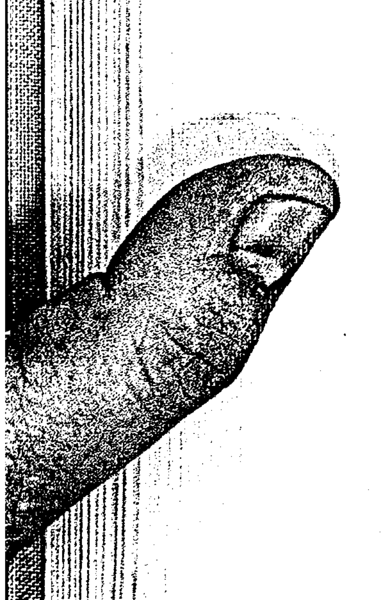
*d. Wert der Vorlagen.* Er ist in der neueren Forschung unbestritten. Selbst der anders urteilende Diels muß feststellen, daß H. über Vorlagen verfügt, die sich in der Qualität nicht von denen eines Diogenes L. oder von PsPlut. strom. unterscheiden (Dox. 145. 153). An Beispielen für den Wert lassen sich anführen: Für Empedokles beläuft sich der Anteil der nur durch H. überlieferten Zeilen auf 5% (Hershbell 98), für Heraklit liegt er noch höher (M. Marcovich, Art. Herakleitos: PW Suppl. 10 [1965] 318f). Zu Anaximenes liefert H. den vollständigeren Bericht als Simplicius (J. Klowski, Ist der Aër des Anaximenes als eine Substanz konzipiert?: Hermes 100 [1972] 133f), für Thales bestätigt H. Aristot. metaph. 983b 28f (A. V. Lebedev, On the original formulation of Thales' traditional thesis τὴν ἀρχὴν ὕδωρ εἶναι [russ.]: T. V. Civ'jan [Hrsg.], Balcanica. Recherches linguistiques [russ.] [Moskva 1979] 167/76). Der Pythagorasteil 1, 2, 12/5 bietet sowohl durch die Nennung des Aristotelesschülers Aristoxenos einen Termin für die Existenz der Erzählung der Pythagorasreise zu Zoroaster als auch einen wichtigen Beleg für die stoische Interpretation iranischer Naturlehre (Bidez/Cumont aO. 1, 33. 95f; weiteres bei Delatte aO. [o. Sp. 518] 178. 192). Daß Demokrit unzählige Welten annimmt, sagt am ausführlichsten ref. 1, 13, 2. Die philosophische Begründung für die Achsendrehung der Erde nach Ekphantos berichtet ebd. 1, 15, während sie bei Aëtius: VS 51 A 5 fehlt. Für Plato gilt H. Diogenes L. überlegen; die Anwendung von ἀνείδεος ref. 1, 19, 3, sonst Prädikat der Materie, auf Gott ist eigentümlich, ebenso die Abhandlung der Heimarmene in Verbindung zur Ethik ref. 1, 19, 19 (Dillon aO. [o. Sp. 514] 410/4). Die Diskussion um die Sterblichkeit der Seele ref. 1, 19, 10 wird durch Severus bei Eus. praep. ev. 13, 17 (M. O. Young, Did some middle Platonists deny the immortality of the soul?: HarvTheolRev 68 [1975] 58/60) sowie Justin u. Tatian (P. Bissels, Die frühchristl. Lehre von der Sterblichkeit der Seele: TrierTheolZs 76 [1967] 322/9) bestätigt, die Seelenwanderungslehre ref. 1, 19, 12f entspricht den Aussagen Vergils u. Plutarchs (K. Hoheisel, Das frühe Christentum u. die Seelenwanderung: JbAC 27/28 [1984/85] 33). Der Essenerbericht ist Josephus ebenbürtig. Die gnostischen Quellen sind erstrangig, besonders die Sethianer können als Zeugnis der Modifizierung einfacher dualistischer Systeme im Kreis von (westlicher) Rationalität gelten. Für Basilides wird H. der Vorzug vor Irenäus gegeben (E. Mühlenberg, Art. Basilides: TRE 5 [1979/80] 296/301), ebenso für den Herkunftsort Kerinths (B. G. Wright, Cerinthus apud H.: SecondCent 4 [1984] 103/15). H. überliefert zwei Frg. Valentins ref. 6, 37, 6/8 (Herzhoff 35/77) u. 6, 42, 2 sowie die Schuleinteilung des Valentinianismus ebd. 6, 35, 5/7. Als erster kennt H. die Begegnung des Simon mit Petrus in Rom (ebd. 6, 20, 2/4) sowie die Bezeichnung des Evangelisten Markus als Kolobodaktylus (J. L. North, Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος: JournTheolStud NS 28 [1977] 498/507). Die Aufzählung der sympathetischen Schreibmittel ist einzigartig (Ganschinietz 39). Die goldanziehende Eigenschaft des Sporns der Fischart ἱέραξ ist nur bei H. erwähnt (ref. 5, 21, 8). Durch H. sind Beziehungen zwischen Prepon u. Bardesanes überliefert.

*e. Hippolyt u. Nag Hammadi.* Direkte Entsprechungen zwischen H.s Quellen u. NH-Texten gibt es nicht. Möglicherweise haben die Naassener das Ev. Thomae (NHC II, 2) benutzt (Hippol. ref. 5, 7, 20. 8, 32; vgl. B. Blatz: Hennecke/Schneem. 1[5], 94; A. de Santos Otero, Das kirchenslaw. Evangelium des Thomas = PTS 6 [1967] 179/84). Das Ägypterevangelium: Hippol. ref. 5, 7, 9 u. Ev. Aeg. (NHC III, 1/IV, 1) sind nicht kongruent, ebensowenig Paraphrasis Seth: Hippol. ref. 5, 22 u. Par. Sem. (NHC VII, 1) (M. Krause, Die Paraphrase des Sêem u. der Bericht H.s.: G. Widengren [Hrsg.], Proceedings of the intern. colloquium on gnosticism [Leiden/Stockholm 1977] 101/10, aber noch unter Akzeptanz der Arbeitsweise nach Frickel [s. u. Sp. 523f]), für die jedoch Verwandtschaft zu den Dreiprinzipiensystemen besteht (C. Colpe, Die griech., die synkretistische u. die iran. Lehre von der kosmischen Mischung: OrientSuec 27/28 [1978/79] 138f). S. Pétrement, Le dieu séparé (Paris 1984) 601/7 deutet Par. Sem. als bewußte Korrektur der Paraphrasis Seth. Der von H. beschriebene Sethianismus deckt sich nicht mit dem an modernen Systemcharakteristika orientierten Sethianismus von Nag Hammadi (H.-M. Schenke, The phenomenon and significance of gnostic sethianism: B. Lay-

ton [Hrsg.], The rediscovery of gnosticism 2 = Numen Suppl. 41, 2 [Leiden 1981] 588/616). Eugn. (NHC III, 3/V, 1) ist kaum ein Bindeglied zwischen Valentin u. Monoimos (gegen M. Tardieu, Codex de Berlin [Paris 1984] 66). Expos. Valent. (NHC XI, 2) entspricht in den Grundzügen dem Valentinianismus bei H., mehr aber noch dem bei Iren. haer. u. Clem. Alex. exc. Theodt. Einzelmotive können parallelisiert werden, zB. die Engelreihen ref. 5, 26, 3f mit Apocr. Joh. (NHC II, 1/III, 1) u. anderen Texten (Tardieu aO. 278. 288) oder die Benutzung physiologisch-medizinischer Literatur über den Menschen: ref. 4, 51, 10/4; 5, 17, 11/3 (mehr allegorisch), Apocr. Joh. (NHC II, 1) 15, 23/19, 12 (mehr magisch). Die Ähnlichkeiten der Seelenlehre zwischen Auth. log. (NHC VI, 3) u. der Naassenerschrift (Gogolin 20/5) betreffen nur allgemeine Vorstellungen der Zeit. Daß H. wie andere Autoren den Stellenwert des gnostischen Systems aus polemischer Intention überbewerten soll (so Koschorke 37/55), entspricht nicht den zahlreichen Systembildungen auch des christl. Gnostizismus im Nag Hammadi-Corpus.

*f. Hippolyts Arbeitsweise.* Nach traditioneller Ansicht gibt H. seine Quellen im Wechsel von wörtlichen Auszügen u. zwischengeschalteten Paraphrasen wieder (Marcovich 49f; Koschorke $14f_{12}$). Dabei werden die Quellen ohne durchgängige Methode selektiert u. neuarrangiert. Hippol. ref. 10 ist unter gelegentlicher Heranziehung der Originalquellen verfaßt (Koschorke 102/4). Daneben wird von Frickel die These vertreten, daß H. seine Quellen wörtlich u. vollständig wiedergibt u. dieses Verfahren schematisch beibehält. Hauptargument ist die Meinung, H. folge in ref. 10 nicht den Berichten aus ebd. 5/9, sondern ein zweites Mal, wenn auch gekürzt, seinen Quellen. Die Hypothese der wörtlichen Wiedergabe sollen der von Irenäus abhängige Markusbericht u. die Übernahmen aus Sextus Empiricus stützen. Dieser Schluß kann aber zunächst nur für das Sondergut gelten, da für die Philosophen, Tatian, Markion, Apelles, Elkesai u. Kerinth in ref. 10 noch andere Aussagen gemacht werden (Marcovich 33; Koschorke 103). Doch auch für das Sondergut trifft die Hypothese einer einheitlich durchgeführten Arbeitsweise nur bedingt zu, da H. beim Valentinianismus anders verfährt, der Sethianismus in ref. 10, 11 (Augengleichnis) ausführlicher als im Hauptbericht zu Wort kommt u. der Justinbericht sogar erst später in 10 eingefügt sein soll (Frickel, Buch X 241f; aufgegeben ders., Dunkel 127f). Damit ist über die ursprüngliche Reihenfolge in H.s Quellensammlung nichts in Erfahrung zu bringen. Das andere Verfahren im Essenerbericht muß Frickel mit der Einfügung einer anderen Schrift erklären, das Exzerpieren in ref. 6, 19 damit, daß keine gnostische Originalquelle vorliegt. Dies wird dadurch entkräftet, daß H. in einem solchen Fall auch auf wörtliche Wiedergabe zurückgreifen kann (Sekundus u. a.). An der Ungesichertheit dieser Hypothesen haben die weitreichenden Schichtenanalysen der gnostischen Quellen teil, die bei der Apophasis zur Annahme des Vorliegens einer Paraphrase u. im Naassenerbericht zu den Schichten Attislied, Attiskommentar, Anthroposgnostiker, Pneumagnostiker u. H. führen (Frikkel, Erlösung). Noch zusätzlich wird aus dem (fraglichen) Redaktor des Sonderguts ein gnostischer Logostheologe gemacht (Abramowski). Solche Thesen bleiben unbeweisbar.

*VI. Traditio Apostolica. a. Hippolyt u. Traditio apostolica.* Die Verbindung H.s mit der ‚Traditio' gründet sich auf folgende Hinweise: 1) Die Erwähnung H.s (διάταξις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου) in einer Zwischenüberschrift der Epitome von Buch 8 der Apostolischen Konstitutionen (sog. Constitutio per H. [Funk, Const. 2, 77]) an der Parallelstelle zum Beginn der sahidischen Version der ‚Traditio'. Pallad. hist. Laus. 65 (160 Butler) erklärt diesen Text nicht (gegen Metzger 245f); es verhält sich eher umgekehrt, da man im Palladiusbericht als Apostelschüler nicht ohne jeden Grund einen H. genannt haben kann. Ferner taucht der Name H. auf am Beginn von Buch V des ägypt. Octateuchs (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [1900] 72; nach Hanssens, Liturgie 1, 55f Bezug zur Epitome ohne Vermittlung des syr. clementinischen Octateuchs; zum arab. Octateuch s. A. Baumstark, Die nichtgriech. Paralleltexte zum achten Buch der Apost. Konstitutionen: OrChrist 1 [1901] 106/8. 125f) u. in der (auch koptisch erhaltenen) Überschrift der Canones Hippolyti des 4. Jh. (PO 31, 341; kopt. Überschrift: J. Lammeyer, Die sog. Gnomen des Conzils von Nicaea, Diss. Freiburg i. Br.

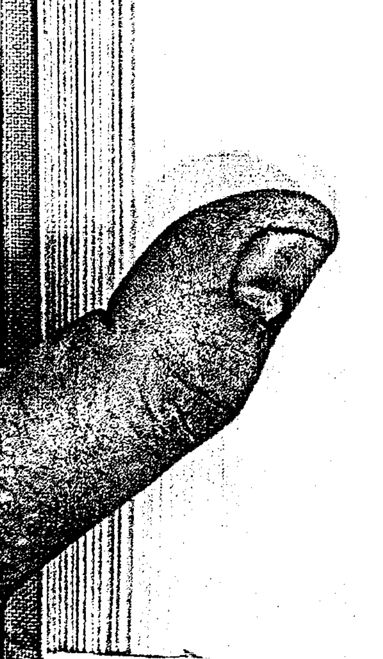


[Beirut 1912] 36; jedoch wirkt der Titel ‚Archiepiskopus von Rom' spät); eine syrische, auf Const. apost. 8 beruhende Sammlung nennt H., hat aber mit der ‚Traditio' nichts zu tun: vgl. Hanssens, Liturgie 1, 82/5; Martimort 12/4. – 2) Die Nennung einer ‚Traditio apostolica' auf der H.statue. – 3) Unsicher ist, ob die Angabe von Hieron. ep. 71, 6, H. habe sich mit Sabbatfasten u. täglicher Eucharistiefeier beschäftigt, exklusiv auf die ‚Traditio' zielt, da letzteres zwar u. U. aus trad. apost. 3 (LitQuellForsch 39[5], 8, 18/22 Botte) zu lesen ist u. in Verbindung mit H. nicht unbedingt anachronistisch sein muß (vgl. Cypr. ep. 57, 3; evtl. 1, 1), ersteres hingegen Hippol. in Dan. comm. 4, 20, 3 (vgl. ref. 8, 19, 2) den Montanisten vorgeworfen wird. Hinter der Nachricht steht vielleicht nur das Wissen, daß H. sich zu Fasten u. Eucharistieempfang geäußert hat (vgl. trad. apost. 23. 33. 36/8 Botte). – Die Vorspiegelung einer apostolischen Verfasserschaft kann man der ‚Traditio' nicht entnehmen (Elfers, Untersuchungen 199/203 gegen Metzger 252), daher ist die Ansicht falsch, daß der ursprüngliche Titel der ‚Traditio' διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων gelautet hat (gegen Magne), zumal das unter dieser Überschrift eingeführte griech. Frg. aus Ochrid (LitQuellForsch 39[5], 82) keineswegs dem Original der ‚Traditio' entstammen muß, sondern schon einer ps-apostol. Kirchenrechtssammlung entnommen sein kann. Erst diese Aufnahme in ein Corpus kirchenrechtlicher Bestimmungen hat der ‚Traditio' die PsApostolizität eingebracht (vgl. Martimort 7/12). Hinter den rekonstruierten Archetyp des Textes kommt man nicht zurück, auch wenn Ergänzungen u. Veränderungen seit H. denkbar sind. Die an Amtsträger gerichtete Warnung vor Verfälschung der apostol. Überlieferung in Prolog u. Conclusio, die indirekte Anweisung, für die Bestattung kein Geld zu verlangen (trad. apost. 40 B.), die Zurückdrängung der Diakone (ebd. 8), die Bestimmung zum Konkubinat (ebd. 16) u. die Angabe ‚nuper inventus ... error' (prolog.) sind zu allgemein, um die Entstehung der ‚Traditio' mit ref. 9, 12 verknüpfen zu können. Wieweit die ‚Traditio' vorliegendes Material exzerpiert, ist nicht auszumachen; sie reagiert nur auf ihr mißfallende Zustände (zB. durch Begrenzung des Einflusses der Diakone) u. ist nicht als umfassende Kirchenordnung anzusehen. Ob περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις der H.statue eine oder zwei Schriften meint, ist umstritten; bei zwei Werken müssen beide nach der ‚Traditio' enger zusammengehört haben (trad. apost. prolog.). Const. apost. 8, 1f ist in vorliegender Form ein Werk des 4. Jh. (Martimort 18). – Die ‚Traditio' ist ein wichtiges kirchenordnend-liturgisches Dokument vor Konstantin u. bietet in ihrer überlieferten Gestalt zB. die ältesten Weihegebete für Amtsträger, die erste *Anaphora, Taufliturgie, Segensgebete für Öl, *Käse (Sauermilch) u. Oliven sowie die Eulogien u. das abendliche Lichtanzünden, Anweisungen für *Fasten, *Agape u. Witwenspeisung; zum ersten Mal wird das Gebet in der christl. Ehe u. ein gemeinsames (Morgen-) Gebet des Klerus bezeugt, alttestamentlich-sacerdotales Verständnis des kirchlichen **Amtes dringt vor. Dafür ist die Spezial-Lit. zu konsultieren.

*b. Abgrenzung zum Heidentum.* Aufschlüsse geben die Aufnahmebestimmungen für das bereits etablierte Katechumenat, das einer Vollmitgliedschaft durch die Taufe vorangehen muß (B. Capelle, L'introduction du catéchuménat à Rome: RechThéolAncMed 5 [1933] 129/54; G. Groppo, L'evoluzione del catecumenato: Salesianum 41 [1979] 235/55). Außer der Anordnung, zwei Bürgen zu stellen (E. Dick, Das Pateninstitut im altchristl. Katechumenat: ZsKathTheol 63 [1939] 1/49) wird vorgeschrieben (trad. apost. 15f B.): Ein Sklave benötigt die Erlaubnis seines christl. Herrn, einem heidn. Herrn darf das christl. Bekenntnis kein Anlaß für einen öffentlichen Skandal sein (blasphemia: ebd. 15; vgl. Tert. idol. 14, 4). Das Sexualleben (*Geschlechtsverkehr) soll auf die *Ehe beschränkt sein, anstelle des Konkubinats des Mannes soll die gesetzliche Ehe treten, ein eheähnliches Konkubinat stellt für eine Sklavin kein Hindernis dar, mit Mischehen wird gerechnet (trad. apost. 41). Folgenden Gewerben wird der Zugang verweigert: gegen Bordellbesitzer, *Dirnen, im iudicium publicum Verurteilte, Akteure u. Helfer der spectacula (Infamie, vgl. G. Schöllgen, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben: RömQS 77 [1982] 21f), Wagenlenker, *Gladiatoren, ihre Ausbilder u. Funktionäre des Gladiatorenkampfs (= Organisator, Schiedsrichter oder Zunftvorsteher?) sowie Tierkämpfer sprechen moralische Gründe; die Verbindung zur Idololatrie

(*Götzendienst) verbietet die Aufnahme der Hersteller von *Götterbildern (ebd. 5f), von amtierenden Inhabern des ius gladii oder munizipaler Magistrate, desgleichen von Magiern, Zauberern, Astrologen, Wahrsagern, Traumdeutern, Scharlatanen (ὀχλαγωγός) u. Herstellern von *Amuletten (unklar die Tätigkeit des ψελλίστης, vgl. B. Botte, La Tradition apostolique de s. H.[5] = LitQuellForsch 39 [1989] 39). Lehrer (ludimagister, grammaticus, rhetor) können bei Unmöglichkeit eines Berufswechsels mit der Aufnahme rechnen (vgl. Tert. idol. 10), Militärpersonen nur, wenn ein Fernbleiben von Tötung u. militärischem Eid (Can. Hipp. 13 [PO 31, 366] fügt hinzu: Bekränzungen, vgl. Tert. cor.) gewährleistet ist.

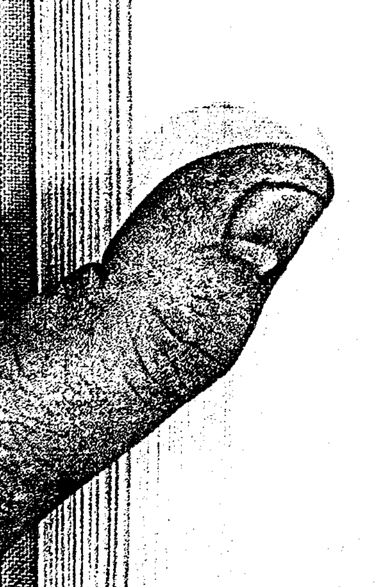
*c. Jüdische u. heidnische Parallelen oder Vorgaben.* Nur äußerlich sind strukturelle Ähnlichkeiten zwischen H.-Anaphora u. Birkat ha-mazon des Jubiläenbuchs (E. Mazza, Omelie pasquali e birkat ha-mazon: EphemLiturg 97 [1983] 409/81). Bei etlichen Bräuchen, für die eine exklusiv christl. Ableitung schwer vorstellbar ist, stehen jüdische oder heidnische Parallelen als Voraussetzung zur Diskussion, wobei insgesamt der Eindruck größerer gemeinsamer Konvention mit dem Judentum entsteht: Daß Frauen vor der Taufe ihren Schmuck ablegen u. die *Haare auflösen müssen (trad. apost. 21 [LitQuellForsch 39[5], 44, 15/46, 3]), rührt im ersteren Fall entweder von der Absicht her, alle dämonischen Einwirkungen bei der Taufe von jedermann fernzuhalten, bzw. ist für den zweiten Fall von der Vorstellung ableitbar, daß ein Knoten den Zauber bindet (C. Zintzen: KlPauly 5, 1463f) oder im Haarknoten ein Dämon sitzt (nicht jedoch vom heidn. Opfer- oder Trauerbrauch; vgl. B. Kötting: o. Bd. 13, 191), oder aber findet seine Erklärung in jüdischen Reinigungsvorschriften für Frauen u. Proselyten (dagegen geht die Herleitung vom wirren Haar der Aussätzigen oder Trauernden nicht an: Werblowski 99f). Der gleiche Reinheitsgrundsatz steht hinter der Anweisung zum Taufaufschub für menstruierende Frauen (trad. apost. 20 [42, 14f]), auch wenn die jüd. Taufe in solchem Fall erlaubt ist (zum paganen Bereich vgl. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9 [1910] 36/9). Die völlige Nacktheit des Täuflings entspricht sowohl antiker Badesitte bzw. vereinzelten paganen kathartischen Ideen (F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual [1909] 107/14) als auch jüdischer Reinigungsvorschrift (Ausnahmen Werblowsky 98). Die morgendliche u. nächtliche *Handwaschung (als Säuberung oder rituelles Reinheitsgebot?) vor dem Gebet (trad. apost. 41 [88, 1/3. 92, 15/7]; keineswegs sekundär) hat ihre nächste Vorgabe ebenfalls im Judentum: vgl. B. Kötting: o. Bd. 13, 582. Gleich, ob trad. apost. 41 (92, 22/6) den ehelichen Verkehr oder nur die Mischehe meint, hindert die Versicherung der prinzipiellen Reinheit aufgrund der Taufwirkung nicht die Vorschrift, in die Hand zu hauchen u. sich mit Speichel zu bekreuzigen: vgl. E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1219f. 1226/8. Der Kuß im Taufzeremoniell (trad. apost. 21 [54, 1/13]) hat seine Parallele im Aufnahmeritual eines Kollegiums als Bruderschaft (Dölger, ACh 1, 186/96; vgl. K. Thraede, Art. Friedenskuß: o. Bd. 8, 513). Das Verbot für die *Frau, beim gottesdienstlichen Gebet non tantum ... εἶδος lini für das über den Kopf zu ziehende Pallium zu benutzen (trad. apost. 18 [40, 8f]), hat zum Anlaß vielleicht die Vorstellung, daß reines Leinen durch pagane magisch-kultische Verwendung (Abt aO. [o. Sp. 515] 289f; Zintzen aO. 1463) entwertet ist u. dämonische Kräfte nicht behindert, obwohl die magische Wirkung nicht spezifisch auf der Benutzung von Leinen beruht u. auch ein Verbot von Leinen im kultischen Bereich bezeugt ist (F. Olck, Art. Flachs: PW 6, 2 [1909] 2465), daß mit ‚εἶδος lini' (vgl. trad. apost. 21 [46, 2]) nur ein Stoffstück wegen seiner Kleinheit oder Durchsichtigkeit als nicht ausreichend zur Verhüllung des Kopfes abgelehnt wird (noch anders als die arab. Übers. am Rand der bohairischen Version [19. Jh.] im Ms. Berlin orient. Quart. 519 [9488]: ‚weil dies ihr Schleier ist' [G. Goeseke: W. Till/J. Leipoldt, Der kopt. Text der Kirchenordnung H.s = TU 58 (1954) 50]), ist weniger wahrscheinlich, als daß Leinenstoff gemeint ist, da λίνον oder ὀθόνιον kein leinenes Kleidungsstück (Ausnahme: Martial. 14, 149: Brusttuch) bezeichnet (Marquardt[2] 480/7). Eine Erklärung für die Ablehnung des Segens über die wahrscheinlich zu Agapen bestimmten Erstlinge von Melone, Apfelpfebe (Wassermelone?), Gurke, Zwiebel u. Knoblauch (trad. apost. lat. 32), steht aus; Orig. in Num. hom. 1 (GCS Orig. 7, 74f) macht keine Unterscheidung u. kennt sogar Tier-



abgaben, u. die Canones Hippol. fordern ausdrücklich die Segnung aller Früchte (36 [PO 31, 409]). Die Trennung betrifft anscheinend lediglich Gemüse u. Obst (fructus), ohne daß der Grund ersichtlich ist (nach Novatian. cib. Iud. 2, 6f [CCL 4, 91f] waren Baumfrüchte die Nahrung des Menschen vor dem Sündenfall). Alttestamentliche Texte sind nur Materiallieferant (gegen J. B. Bauer, Die Früchtesegnung in H.s Kirchenordnung: ZsKathTheol 74 [1952] 71/5), denn weder wird zB. mit Num. 11, 5 LXX (hat überdies noch Lauch) der Zusatz ,nec aliut de aliis oleribus' (trad. apost. 32 [78, 8]) exakt abgedeckt, noch kann die Aufzählung der zu segnenden Früchte in genaue Übereinstimmung mit einer atl. Stelle (zB. Num. 13, 24; Dtn. 8, 8) gebracht werden. Vorstellungen von rein u. unrein (in Erdnähe wachsendes Gemüse) oder symbolische Gründe mögen ausschlaggebend sein, denn letztere sind für die Erlaubtheit der Darbringung (u. damit wohl auch der Segnung) allein von Rosen u. Lilien (vgl. Hieron. ep. 130, 8; evtl. Orig. mund. [NHC II, 5] 111, 11/8) zu vermuten. Im Judentum spielt die Ablehnung des Segens bei der Tischmahlzeit eine Rolle (J. B. Bauer aO.), allerdings kann er im Falle von Knoblauch u. anderen Zwiebelgewächsen durchaus vorgenommen werden (I. Löw, Die Flora der Juden 2 [1924] 135/49). Das atl. Vorbild für die Darreichung von Milch u. *Honig an die Neugetauften (trad. apost. 21 [56, 1/9]) hat eine gute Chance, als Anlaß des Brauchs akzeptiert zu werden, da im paganen Bereich beide Stoffe gemeinsam nur als Totenopfer verwendet werden oder Honig allein nur bei der Weihe zum Perses im Mithraskult (Porph. antr. 15) gereicht wird (H. Usener, Milch u. Honig: RhMus 57 [1902] 177/95). Die Begründung der mitternächtlichen Gebetszeit, daß in dieser Stunde die Schöpfung zum Lobe des Schöpfers ruht (stillsteht?) u. Gott alle Engel u. Seelen der Gerechten dienen u. singen (trad. apost. 41 [94, 16/30]; zu Anbetungszeiten der *Engel J. Michl: o. Bd. 5, 70), findet zwar kein klares Vorbild (Hanssens, Liturgie 1, 160), weist aber auf ein gemeinantikes Zeitempfinden zurück (W. Speyer, Mittag u. Mitternacht als heilige Zeiten in Antike u. Christentum: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 314/26). Zum **Apophoreton-Brauch (trad. apost. 28) u. dem vorbildlichen Verhalten der Christen beim Essen (ebd. 29) s. A. Stuiber: RAC Suppl. 1, 518/20; zum abendlichen Lichtanzünden ders., Art. Eulogia: o. Bd. 6, 919f; L. E. Philipps, Daily prayer in the Apostolic Tradition: JournTheolStud 40 (1989) 396/8; *Lychnikon. Einen Friedhof in Gemeindeverwaltung bezeugt trad. apost. 40 (Gülzow aO. [o. Sp. 499] 164/8).

*VII. Philosophische u. kulturelle Bildung Hippolyts. a. Klarstellungen.* Der Erfassung der philosophischen u. kulturellen Bildung H.s steht die Schwierigkeit entgegen, daß in der Refutatio als der dafür wichtigsten Quelle eine Schichtenscheidung zwischen H. u. seinen Vorlagen weder literarisch noch gedanklich präzise möglich ist. Der Zugang zu Texten der antiken Kultur u. deren Neuarrangierung im Hinblick auf ein eigenes Anliegen besagt zunächst nur etwas über H.s Fähigkeit, redaktionell mit Gedanken aus Vorlagen arbeiten zu können, zeugt aber keineswegs von umfangreicheren Kenntnissen in antiker Philosophie. Auch wenn man H.s Beitrag als Rezeption von Texten in der Antike selbst ernstnimmt (Osborne) u. nicht über eine Teilnahmslosigkeit der Refutatio an einer Erfassung der Wahrheit der philosophischen Ideen an sich enttäuscht ist (so d'Alès 136. 139f), bleibt der Zustand bestehen, daß der vorgegebene Zweck nach heutigem Urteil oberflächliche oder tendenziöse Angaben H.s nach sich ziehen kann, die den Blick auf H.s wirkliches Wissen nicht freigeben. Das Urteil, der Verfasser von Refutatio u. Chronik kenne sich in den Profanwissenschaften aus u. demonstriere sein Wissen mit einer gewissen Selbstgefälligkeit (Nautin, Josipe 51/3. 80; R. M. Grant, Miracle and natural law [Amsterdam 1952] 105f; Loi, Identità 87), ist so nicht zutreffend, weil es von der falschen Voraussetzung ausgeht, das Material u. seine Redaktion in der Refutatio erlaube Aufschlüsse über das wissenschaftliche Profil ihres Urhebers insgesamt. Die Bearbeitung von Quellen für einen begrenzten Argumentationszweck gibt nicht zweifelsfrei Aufschluß über H.s philosophischen Standort oder den Umfang seines Wissens. Ein spezielles Interesse an der Philosophie oder eine Wertschätzung des antiken Erbes kann aus der vorgegebenen Aufgabe nicht abgeleitet werden. Das zumeist negative Urteil über die heidn. Tradition entspringt ebenso dem Ansatz wie die Bezeichnung des Häresiologen als christlichen

*Herakles (ref. 5, 27, 6), Odysseus (ebd. 7, 13, 1/3; Rahner aO. [o. Sp. 520] 308/10. 321) oder Theseus (ref. 10, 5, 1) der Ironie gegenüber der Mythologie (Marcovich 41). Auch die Chronik muß als Lieferant für Informationen über den bildungsmäßigen Standort ihres Verfassers ausscheiden; man kann lediglich feststellen, daß H. keine Bedenken hat, dort auf nichtchristliche Vorlagen zurückzugreifen, wo ihm keine christlichen zur Verfügung stehen (im übrigen sind Listen von Bergen oder Inseln neutral ‚antik', ebenso das Schiffsinventar für die Kirchenallegorie [H. Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964) 307 $f_{13}$], die Webereibegriffe für die Inkarnationsallegorie antichr. 4, die Hinweise auf Tiere [o. Sp. 504] oder die Formalia der Refutatio [o. Sp. 511]). Mit dem Paschakanon hat H. keinen kulturellen Brückenschlag vollzogen, sondern nur einem christl. Anliegen entsprochen. Besondere Kenntnisse wie eine tiefergehende mathematische Ausbildung (für seine Zeit ungewöhnlich: H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum[7] [1977] 346/8) sind dafür nicht erforderlich, zumal H. Vorlagen benutzt haben dürfte. Der Paschakanon drückt daher kein prinzipielles Interesse aus, wie ebenso die Abwertung von Berechnung in ref. 4, 12 keine grundsätzliche Ablehnung bedeutet. De universo ist eine Tendenzschrift, die in typisch apologetischer Manier prinzipielle Unvereinbarkeit von Christentum u. Heidentum (TU 20, 2, 138, 13/6; frg. 1 [Malley aO. (o. Sp. 508) 15]; vgl. in Dan. comm. 2, 27, 10: Idololatrievorwurf) mit gleichzeitigem scheinbaren Entgegenkommen verbindet: Für die Seele als bestem Teil des Geistes, ihre Unsterblichkeit, den Zwischenzustand u. den Tod als Auflösung der Teile des Menschen läßt sich an Plato anknüpfen, aber ohne die Auferstehungslehre preiszugeben. Wieweit H. platonisches Gut wie den Timaios für seine Kosmologie verwertet hat, verhindert der Textzustand zu erkennen; die Theorie über die Entstehung des Firmaments aus dem einen kristallierten der drei Teile Wasser (Joh. Philop. opif. m. 3, 16; vgl. Hippol. in Gen. frg. 2 [GCS Hippol. 1, 2, 51 f]) gilt als vergleichslos (Richard, H. 534). – Beziehungen zum Kaiserhof u. gesellschaftlich ‚besseren Kreisen' können aus De resurrectione ad Mammaeam imperatricem nicht gefolgert werden, selbst wenn Julia Mammea Interesse am Christentum bekundet hat (Eus. h. e. 6, 21, 3 f), da die Adressierung apologetischer Gepflogenheit folgt.



*b. Hinweise.* Da die exegetischen Schriften sich nicht mit kulturgeschichtlichen Fragen befassen (für Nautin der Grund, sie dem wahren H. zuzusprechen) u. Aussagen wie Hippol. in Dan. comm. 3, 2, 2 (Nichtigkeit der Weltweisheit) nur den Erfordernissen der Stelle entsprechen, bleiben für H.s eigenen philosophischen Standort nur die Anhaltspunkte aus ref. 10, 32/4, für die bestimmte Tendenzen gleichfalls nicht auszuschließen sind: Gott als Denker der Ideen, deren Träger der Logos ist (ebd. 10, 33, 2), die Erschaffung der vier Elemente (vgl. Plat. Tim. 30 a [die Formulierung gleicht der bei *Galen: Troiano 631 f], gegen Plato: ex nihilo) u. die Zusammensetzung der Dinge aus ihnen (der Mensch aus allen zugleich) 10, 33, 7 (vgl. Plat. Tim. 42 e/43 a; Albin. didasc. 17; Strinopoulos 50/4), die Interpretation des delphischen γνῶτι σεαυτόν ref. 10, 34, 3 (vgl. Plat. Alc. 1, 133 c 4), all dies entspricht wie die Kenntnisse in De universo dem allgemeinen Bildungsniveau der Zeit (Näheres bei Marcovich 44 f; ders., H. aO. [o. Sp. 512] 385 f). Dies gilt auch für die trichotomische Anthropologie (Nautin, Dossier 180 $f_2$; Loi, Omelia 475 f) u. die angebliche Anleihe an die Mysteriensprache von In s. Pascha (ebd. 479/81; daß ἀθάνατος nur im paganen Bereich bezeugt sei, ist falsch).

*c. Bewertung.* Die erhaltenen Schriften lassen das philosophische u. kulturelle Bildungsprofil H.s nur schwer erkennen. Die wenigen Andeutungen weisen insgesamt nicht auf eine Sonderstellung im Vergleich zu christlichen Schriftstellern seiner Zeit hin. Für H. ist das antike Bildungserbe als Selbstzweck gleichgültig u. nur bei bestimmter Zielsetzung im Rahmen begrenzter Argumentation nötig u. brauchbar. Eine tendenzlose, explizite Stellungnahme zur paganen Bildung im Verhältnis zum Christentum fehlt. Das Problem einer Vermittlung des kulturellen Erbes an das Christentum stellt sich ihm in seiner Zeit nicht; eine Methodik der Aneignung oder Nutzbarmachung ist folglich nicht entwickelt. Der Logos spricht für H. aus den Propheten, nicht den Philosophen.

*C. Bedeutung u. Nachwirkung.* H. ist der letzte seine Werke in Griechisch schreibende christl.-antike Autor des Westens. Als erster

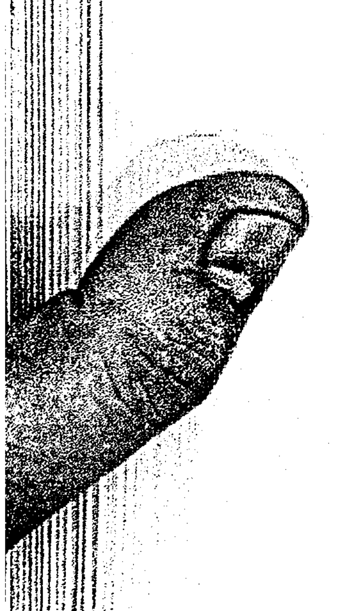
hat er anscheinend den Versuch unternommen, fortlaufend das AT auszulegen bzw. zu kommentieren. Die typologische Schriftdeutung erreicht bei ihm ihren ersten Höhepunkt. Der Dan.- u. wahrscheinlich der Cant.-Kommentar sind die ältest erhaltenen christl. Werke zum AT, auch wenn sie nicht aus exegetischem, sondern historischem (in Dan. comm.) oder evtl. liturgischem Anlaß (in Cant. comm. Osterhomilie?; vgl. in Cant. comm. arm. 25, 10 [CSCO 264/Iber. 16, 49]) entstanden sind. Theologiegeschichtlich bezeugt H. außer dem montanistischen u. quartadecimanischen Streit die monarchianischen Kontroversen an der Wende zum 3. Jh., in denen er selbst als Ditheist bezeichnet wird (ref. 9, 11, 3; 9, 12, 16); zur Theologie H.s Richard, H. 545/68. Durch ihn sind ferner Nachrichten über den Streit um die Geltung von Joh.-Evangelium u. -Apokalypse (S. G. Hall, Art. Aloger: TRE 1 [1978] 290/5) sowie über Fälle determinierter Naherwartung erhalten (G. Schöllgen, ‚Tempus in collecto est‘: JbAC 27/28 [1984/85] 74/80). Entgegen der schlechten Überlieferung haben H.s Schriften eine weite Rezeption erfahren. Origenes, Cyrill v. Alex., Ambrosius u. evtl. schon Gregor v. Elvira haben den Cant.-Kommentar benutzt (Bonwetsch 9/14; E. Dassmann, Ecclesia vel anima: RömQS 61 [1966] 121/44; Chappuzeau, Auslegung; P. Meloni, L'influsso del commento al cantico di Ippolito sull'expositio psalmi CXVIII di Ambrogio: Letterature comparate, Festschr. E. Paratore [Bologna 1981] 865/90; D. Gianotti, Gregorio di Elvira interprete del Cantico dei Cantici: Augustinianum 24 [1984] 421/39; weitere Spuren des Cant.-Komm. bei den Vätern Bonwetsch: GCS Hippol. 1, XXIII f; *Hoheslied). Ambrosius (Hieron. ep. 84, 7) u. Prokop (Achelis 108/10) haben die Schrift zum *Hexaemeron verwendet, Beziehungen von In Gen. frg. 9/52 (GCS Hippol. 1, 2, 55/71) u. Ambrosius' De ben. patr. werden angenommen (Achelis 110). Benedictiones Isaae et Jacob u. Benedictiones Moyssis haben bis in die äthiop. Exegesetradition hinein nachgewirkt (CSCO 410 f/Aeth. 73 f). Ein armenisch erhaltenes Werk De trinitate (≠ ClavisPG 1919) soll auf H.texte zurückgehen (Frickel, Traktat). In Psalmos wird durch Origenes rezipiert (R. Cadiou, La jeunesse d'Origène [Paris 1935] 63/8. 100/3). Die Benutzung des Syntagma durch PsTert. haer., Epiphanius u. Filastrius gilt als sicher (R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius [Wien 1865] 33/70; ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte [1875] 91/190; A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus: ZsWissTheol 46 [1903] 58/90); auch Pacian hat sich seiner bedient (A. Anglada, La fuente del catalogo heresiologico de Paciano: Emerita 33 [1965] 321/46). Theodrt. haer. 1, 17 hat zumindest die Epitome der Refutatio verwendet. Die Überlieferung der Chronik leidet sogar durch ihre vielfache Verwertung zur Erstellung von Weltchroniken (Bauer 162/242; J. Piilonen, H. Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita [Helsinki 1974]). Seit H. reißen die Versuche um die Berechnung des Ostertermins nicht ab, im syr. Bereich hat sich das Wissen über H.s Bemühen um die Fixierung des Todesdatums Jesu gehalten (o. Sp. 501. 510). Die spätere Zuweisung kirchenrechtlicher Bestimmungen an H. erklärt sich am besten mit dem Wissen um derlei Aktivitäten H.s; auch das Auftauchen seines Namens in Verbindung mit Apostellisten (s. o. Sp. 500) könnte die Überlieferung der apostol. Tradition durch H. reflektieren. Das Verhältnis von H. u. Novatian, bes. De trinitate (Richard, H. 536) harrt einer Klärung, ebenso die Benutzung von Werken H.s durch Viktorin v. Pettau (Nautin, Dossier 80). Inwieweit De Christo et antichristo (direkte Bearbeitung: PsHippol. or. de consumm. m.: GCS Hippol. 1, 2, 289/309; ClavisPG 1910) u. In Dan. comm. mittel- oder unmittelbar die Vorgabe für spätere Dan.-Kommentare u. vielleicht sogar spätere eschatologische Schriften (W. Bousset, Der Antichrist [1895]; K. Berger, Die griech. Daniel-Diegese [Leiden 1976]: Textübersicht) bilden, ist unerforscht. In Dan. comm. 1 (Susanna) läßt sich in einer von der Version des Cod. Atho. Vatopedi 260 unabhängigen syr. Übersetzung vom Anfang des 6. Jh. verfolgen, die in der Schule des *Jakob v. Edessa mit Scholien versehen u. von Dionysius b. Ṣalibi überarbeitet wurde (A. de Halleux, Une version syriaque révisée du commentaire d'H. sur Suzanne: Muséon 101 [1988] 297/341; ders., H. en version syriaque: ebd. 102 [1989] 19/42).

*D. Heilige namens Hippolyt.* Die kultische Verehrung christlicher Schriftsteller darzustellen, gehört im Regelfall nicht zu den Aufgaben dieses Lexikons. Die Hagiologie

ist hier jedoch unverzichtbar, da erst die im folgenden gesammelten u. geordneten Nachrichten erlauben, die RAC-Thematik einer Gruppe vielfach anonymer oder pseudonymer Schriften s. v. H. abzuhandeln u. diesen H. in Rom zu suchen. Das Verzeichnis der mit dem Ort der H.verehrung verbundenen H.statue bildet die einzige Brücke für die Gleichsetzung des Urhebers der in ihm genannten Schriften mit H. bei Eus. h. e. 6, 22, u. nur die Aussagen der Überlieferung veranlassen den Rückschluß auf H. als Autor der Refutatio. Die Doppelverehrung in Porto u. Rom hat zusätzlich Verwirrung geschaffen, wie umgekehrt östliche H.gestalten herangezogen worden sind, ein dortiges Wirken H.s zumindest indirekt sich bestätigen zu lassen. Alle solche Versuche aber, über die Tradition zu H. in Verbindung mit inneren, den Schriften entnommenen Gründen zu anderen Lösungen der Frage des Verfassers u. der Bestimmung seiner Heimat zu gelangen (s. Sp. 501/4), haben das schmale Band der unten aufzuschlüsselnden Überlieferung über den hl. H. v. Rom zu diesen Texten nicht zu zerschneiden vermocht. Nur neue Fakten zu den Schriften selbst könnten in Zukunft ein anderes Bild ergeben.

*I. Der röm. Presbyter u. seine Verwandlung in den Soldatenmartyrer. a. Der Chronograph vJ. 354 (335).* Die Angaben des Chronographen (MG AA 9, 72. 74f) gelten als Belege für den Gegner Kallists. Nach der Bischofsliste (davon abhängig Lib. pontif.: 1, 145 Duchesne) ist der Presbyter H. mit Bischof Pontian iJ. 235 nach Sardinien, der ,insula vocina' (zum Text Th. Mommsen: MG AA 9, 75; Achelis 30f), verbannt worden. Die Deportation hätte ihn als das neben dem Bischof führende Gemeindemitglied getroffen. Während von Pontian noch zumindest das Ende seiner Amtszeit berichtet wird (zu ,discinctus' Döllinger $72_{62}$) u. der Liber pontificalis die Rückführung seiner Gebeine durch Fabian mitteilt, fehlt zu H. jede weitere Auskunft. Die röm. Depositio Martyrum (Feriale Eccl. Rom.) feiert ,idus Aug. Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti' (Depos. mart.: Chronogr. a. 354 [MG AA 9, 72]). Hält man die Beziehung dieser Notiz sowohl auf den Verfasser der Refutatio als auch auf die Bischofsliste aufrecht, wird aus diesem Datum die (gemeinsame?) Überführung beider Leichname (nach Dig. 48, 24, 2 an die Zustimmung des Princeps gebunden), die Beisetzung am selben Tag (nicht zwingend) sowie die vorhergehende Versöhnung zwischen H. u. Pontian mit der Folge der Beseitigung der vermuteten Kirchenspaltung abgeleitet. Diesen Schluß findet man durch das Fehlen von Nachrichten über die Fortdauer des Konfliktes bestätigt; jedoch läßt sich dies ebenso mit der nur persönlichen Art des Streites erklären (Richard, H. 535). Die Beisetzung an getrennten Orten spricht weder für noch gegen eine Beilegung der Auseinandersetzung. Die Feier H.s setzt eine Änderung seiner Ansichten nicht voraus. Daß die Depositio mart. bereits den Bewacher des Laurentius im Auge hat, läßt sich nicht ganz ausschließen (Reihenfolge), ist aber eher unwahrscheinlich, da mit einer früheren Version der Laurentius-H.-Erzählung argumentiert werden müßte.

*b. Damasus.* Er hatte andere Informationen. Aus seiner Zeit stammen zwei Epigramme zu H. aus dem H.coemeterium (A. Ferrua, Epigrammata Damasiana [Città del Vat. 1942] nr. 35. 35[1]). Im ersten (IUR NS 19932, vgl. G. B. De Rossi: Bullett 1881, 42/8) berichtet Damasus von einer mündlichen Überlieferung, der Presbyter H. sei Gefolgsmann Novatians gewesen, habe jedoch vor dem Martyrium das Volk aufgefordert, der katholischen Kirche zu folgen. Ein früheres Exil wird nicht erwähnt. Meistens wird der Text nicht wörtlich verstanden (so aber ebd.; Hanssens, H.), sondern derart, daß ein Konflikt des 3. Jh. u. a. um disziplinäre Fragen 100 J. später nur noch als novatianisch vorstellbar gewesen sei. Als Hilfsargument dient neben der Betonung der bewußt zurückhaltenden Formulierung des Damasus der Verweis auf die Virulenz des novatianischen Problems in damasianischer Zeit oder auf den Streit mit den Parteigängern des Ursicinus; eine Irreleitung des Damasus (wie mancher moderner Forscher) durch den Novatian der gleichnamigen, dicht beim H.coemeterium gelegenen Katakombe (IUR NS 20334) scheidet angesichts der Herkunft von IUR NS 19932 u. der Tatsache, daß der Friedhof nicht als novatianische Begräbnisstätte zu gelten hat, aus (P. Testini, Di alcune testimonianze relative a Ippolito: Ricerche 53f). – Im zweiten Epigramm berichtet der Presbyter Leo von Bautätigkeiten an der Grabstätte: ,Laeta deo plebs sancta canat quod moenia crescunt et renovata domus Hippoliti' (IUR NS 19936). Das Voka-

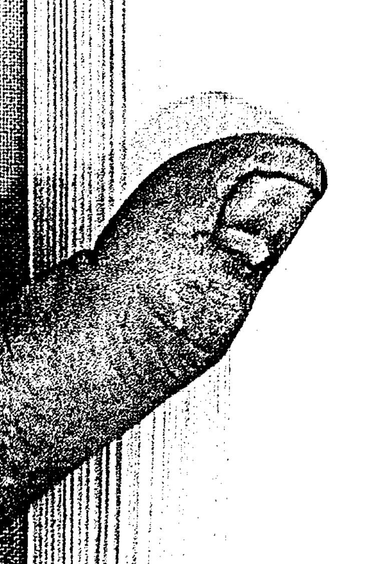


bular kann sich auf eine Basilika, das unterirdische Grab (vgl. Bovini 171f) oder beides beziehen.

*c. Prudentius.* In dem an einen nicht mehr bestimmbaren Bischof Valerian gerichteten Gedicht Peristephanon 11 (M. Alamo, Un texte du poète Prudence: RevHistEccl 35 [1939] 750/6) ist der Novatianismus des Presbyters H. von Damasus übernommen (Prudent. perist. 11, 20/30). Neu ist die Angabe, daß H. ,senex' sei (ebd. 23. 78. 109. 137), vielleicht aus dem Damasustext ,semper mansisse' (IUR NS 19932) herausgesponnen. Aus ,ipsum Christicolis esse caput populis' (Prud. perist. 11, 80) läßt sich für die Position H.s nichts gewinnen. Ausführlich beschreibt Prudentius die Grabstätte an der Via Tiburtina: Er nennt die Krypta mit Lichtschächten, den Altar u. die silberne Grabaedicula mit kostbaren Metallplatten (ebd. 11, 169/94). Das Bild des Martyriums des H. wird im allgemeinen, wenn es nicht wie zumeist in der älteren Forschung der Phantasie des Künstlers zugeschrieben wird, ebenfalls in der Krypta gesucht (Testini aO. 56/8); weniger wahrscheinlich ist eine Kirchenwand in Porto (so Amore 247), dem Ort des Martyriums nach Prudentius; denn die Formulierung ,picta super tumulum species' (perist. 11, 125, vgl. ebd. 151) weist auf das Grab hin, das man zu dieser Zeit an der Via Tiburtina weiß. Aufgrund der Namensgleichheit u. der vorgegebenen Etymologie (ebd. 11, 85/8, vgl. Ovid. fast. 3, 265) stellt Prudentius die Hinrichtung wie im heidn. H.mythos (*H. I) als Zutodeschleifen durch wilde Pferde dar (die Strafform ist für andere Martyrer bezeugt: H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires[2] = Subs. hag. 13b [Bruxelles 1966] 204). Die Kenntnis eines paganen H.bildes diesen Inhalts kann bei Prudentius (vgl. c. Symm. 2, 53/6) oder schon in das Bild in der Krypta eingeflossen sein. Die Tibermündung als Ort des Martyriums (perist. 11, 40. 151) läßt sich am einfachsten mit dem Wissen des Prudentius um ein Lokalgedächtnis des röm. H. (bezeugt zB. auch für *Agnes: Testini, Basilica 43f), d.h. um das Bauwerk für H. in Porto, erklären (s. u. Sp. 545f), das eine Erzählung über den römischen (unwahrscheinlich: einen lokalen) H. bereits voraussetzen könnte; die heidn. Vorlage mag ein übriges getan haben (W. Fauth, Art. H. I: o. Sp. 489). In Rom kennt Prudentius außer dem ,mons' (perist. 11, 165) eine dreischiffige Basilika ,iuxta' (specus) (ebd. 213/26; Testini, Testimonianze aO. 58f; zur Abhängigkeit der Schilderung des Pilgerzugs perist. 11, 189/213 von Paulin. Nol. carm. 14, 44/85 S. Costanza, Il catalogo dei pellegrini: BollStudLat 7 [1977] 316/26). Daß die Festivitäten am 13. VIII. mit der Stiftungsfeier des *Diana-Kultes auf dem Aventin zusammenfallen (A. K. Michels: o. Bd. 3, 970), ist eher Zufall als bewußte Fortführung oder Substitution, zumal H. in der Kirche S. Sabina nicht verehrt wird, die wiederum nicht Nachfolgebau des Dianatempels ist (F. M. Darsy, Recherches archéologiques à s. Sabine [Città del Vat. 1968]; F. Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer [1975] 297). Reste des Bildes oder der Basilika konnten nicht gefunden werden (Testini, Testimonianze aO. 48/50. 59). Es fehlt bei Prudentius die Verbindung zu Laurentius bzw. der Auftritt H.s in den Laurentiusdarstellungen bei Prud. perist. 2; Ambr. off. 1, 41; 2, 28; ep. 37, 36f (PL 16, 1139BC); hymn. 8 (A. Steier, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius = JbClassPhilol Suppl. 28 [1903] 601/6. 655); Maxim. Taur. serm. 4; 24, 3 (CCL 23, 13/5. 94f); Aug. serm. 302/5 (PL 38, 1388/400), (Ps?) Petr. Chrys. serm. 135 (PL 52, 565B/567A), Leo M. serm. 85, 2/4 (CCL 138A, 534/7).

*d. Passio.* Erst der älteste Bestandteil der Passio Polychronii (BHL 6884), die Passio Xysti et Laurentii (BHL 7801 + 4753), kennt den Gefangenenwärter H. (zu ,vicarius' E. Follieri, Sant'Ippolito nell'agiografia e nella liturgia bizantina: Ricerche $38_{35}$), der sich von Laurentius mit seiner Familie taufen läßt, ihm sein Haus zur Verfügung stellt u. ihn begräbt (Pass. Polychr. 11/29 [28] [ed. H. Delehaye, Recherches sur le légendier romain: AnalBoll 51 (1933) 80/93]). Nähe von Ort u. Datum der Beisetzung, vielleicht auch die Nachbarschaft zu einem Prätorianerlager oder -friedhof (P. Ligorio, zitiert bei Testini, Testimonianze aO. 47; Bovini $130_1$) wird die Legendenbildung angeregt haben. Die anschließende Passio Hippolyti BHL 3961 (= Pass. Polychr. 30 [29]/35 [31] [Delehaye, Recherches aO. 93/8]) läßt H. nach seiner jetzt in Rom stattfindenden Hinrichtung durch die gleiche Todesart wie bei Prudentius korrekt ,iuxta nimpham ad latus agri Verani idibus augusti' mit seiner Amme (Notitia eccl. urb. Rom. 13 [CCL 175, 306]:

Frau) u. den 19 (18) Familienmitgliedern beigesetzt sein (Pass. Polychr. 31 [Delehaye, Recherches aO. 95]). Eine symbolische Deutung der Legende (R. Reutterer, Die spätantike Bildersprache der H.legenden [Bozen 1976]) entbehrt einer methodologischen Absicherung. Das schrittweise Wachstum der Passio Polychronii (ehemals nach G. B. De Rossi: Bullett 1882, 23 Pilgerführer, jetzt Legendensammlung über die Martyrer der Zeit Valerians) läßt keine genaue Datierung für die Eintragung H.s u. die Anlagerung der Passio Hippolyti (ab 29 [30]) zu, genannt wird das 5. Jh. (Delehaye, Recherches aO. 70f). Den Sachverhalt kompliziert die Existenz einer kürzeren Passio Sixti, Laurentii et Hippolyti (BHL 7811f), die älter als die Passio Polychronii (BHL 6884; ‚Passio recentior') eingeschätzt wird (Follieri aO. 35f). Zwar wird diese ‚Passio vetus' ins Griechische übersetzt (10. Jh.), findet aber hauptsächlich als ‚Passio vetus aucta' (BHG³ 976f) durch Methodius v. Syrakus (Romaufenthalt iJ. 815/21) Eingang in die byz. Hagiographie u. wird Ausgangspunkt für die Notizen im Synaxar v. Kpel (30. I. [ASS propyl. Nov. 431/4 Delehaye]) u. von daher im sog. Kaiserlichen Menologium (11. Jh.; ed. B. Latyšev, Menologii anonymi byzantini 2 [Petropoli 1912] 263/6; Follieri aO. 35f; Achelis 49). Auch die Passio Polychronii wird (manchmal gemeinsam mit der Passio Sixti, Laurent. et Hippol.) ins Griechische übersetzt (BHG 977a, 977ab, 977b, nicht vor dem 10. Jh.), bleibt aber auf Süditalien beschränkt. Benutzungsspuren im Osten lassen sich in der H.-Passio BHG³ 2178 nachweisen (ed. E. Follieri, Passione di Sant'Ippolito secondo il Cod. ‚Lesb. S. Iohannis Theologi 7': AnalBoll 100 [1982] 43/61). Auch die Laurentius-Passio BHG³ 977c ist nicht aus dem Lat. übersetzt, lehnt sich aber an die Passio Polychronii an (F. Halkin, Inedits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou = Subs. hag. 38 [Bruxelles 1963] 284/300). Greg. Turon. hist. Franc. 1, 30; PsFulgent. serm. 60 (PL 65, 930f); PsAug. serm. 316 (PL 39, 2351f) bezeugen literarisch das Fortleben der Laurentius/Sixtus/H.-Legende.



*e. Liturgisch.* Gleiches gilt für einige Zeugnisse, die mehr als das Datum der Festfeier wie kalendarische Notizen (Achelis 36/42; CIL 1², 271) u. die meisten röm. Sakramentare übermitteln. Zwei Kalendarien (PL 138, 1206A. 1284A) kennen H. ‚cum sociis suis'. Im Bereich der altspan. Liturgie beziehen sich Orationen des Liber orationum festivus am 10. VIII. auf den H.mythos, insofern er die Lichtmetaphorik geliefert hat (J. Vives, Oracional visigótico = Mon. Hisp. Sacra, lit. 1 [Barcelona 1946] 372/4); wahrscheinlich sind die Texte die von Eugenius v. Toledo (ep. 3 [PL 87, 412B]) Protasius v. Tarragona versprochenen Orationen (B. de Gaiffier, Études critique d'hagiographie et d'iconologie = Subs. hag. 43 [Bruxelles 1967] 96/102). Das Missale Gothicum (399/403 [98f Mohlberg]) kennt den Tod durch Pferde u. Laurentius in Verbindung mit H., gleichfalls der Liber missarum der altspan. Liturgie (875/83 [J. Janini, Liber Missarum de Toledo y libros místicos 1 (Toledo 1982) 311/6]) in der Tagesmesse des 10. VIII.; vgl. spanische Kalendarien am 10. bzw. 13. VIII. (MonEcclLit 5, 474f); Sacram. Rossian. 169 (128 Brinktrine). Begleiter des Laurentius ist H. auch in den Martyrologien des Beda (PL 94, 1004f), Ado (PL 123, 329D/331B) sowie dem Martyrol. vetus Rom. (ebd. 165). Ob der röm. Meßkanon H. kannte, ist unklar (A. Baumstark, Das Communicantes u. seine Heiligenliste: JbLiturgWiss 1 [1921] 25). Der Meßkanon der Mailänder Liturgie, zB. im Sakramentar v. Bergamo (489. 816 [A. Paredi, Sacramentarium Bergomense (Bergamo 1962) 156. 213]), stellt Laurentius u. H. ebenso zusammen wie die Präfation des H.-Gedenktages am 13. VIII. (ebd. 1057 [272]). Gleiches gilt für Antiphonarien (R.-J. Hesbert, Corpus antiphonalium officii 1 [Rom 1963] 105; 2 [1965] nr. 92⁵. 105. 146⁷) u. Litaneien (PL 138, 885B. 892B). Zur H.-Hymnographie des Ostens Follieri aO. (o. Sp. 538) 41.

*f. Das Hippolyt-Coemeterium.* Gegen die Hypothese, H. sei Begründer oder Verwalter seiner späteren Begräbnisstätte gewesen (Bovini 127/30), sprechen der Text der Depositio martyrum u. die Bezeugung der Benennung des Friedhofs erst im 8. Jh. Die topographischen Texte des 7. Jh. (CCL 175, 286/343: ‚Itineraria Romana') setzen die Begebenheiten der Passio voraus. Wenn man nördlich der Via Tiburtina den Berg hinaufgeht, findet man den Angaben von ‚De locis sanctis martyrum' zufolge neben den Gräbern H.s u. seiner Familie auch den Kerker des Laurentius (20 [CCL 175, 319]); ebd. u. Itiner. Malmesb. 7 (ebd. 326) bestätigen die

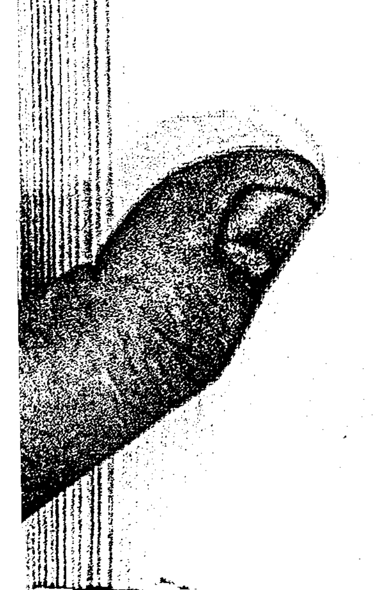
Existenz der von Prudentius erwähnten Basilika. Rund 400 christl. inschriftliche Zeugnisse sind aus der Katakombe bekannt (Bovini 123/206), die frühest datierbaren stammen vJ. 290 u. 298 (IUR NS 19946f), die Mehrzahl vom Ende des 4. bis Mitte des 5. Jh. (zu den fraglichen heidn. Überresten Bovini 132/5. 154). Darunter befinden sich eine weitere echte (IUR NS 19938 b + c) u. zwei unechte Damasusinschriften (ebd. 19938a/a'; 20178). Vier oder fünf Zeugnisse belegen die Verehrung H.s an dieser Stelle: ebd. 19940f; 20059; 20166 (zu ,domnus' Bovini 131; H. Delehaye, Sanctus$^2$ = Subs. hag. 17 [Bruxelles 1927] 61), evtl. IUR NS 20086b, H. Name eines Gläubigen? Außer evtl. ebd. 20882 (Coem. Agnetis) lassen sich andere H.-Inschriften aus Rom hier nicht zuordnen. Beziehungen zu SS. Pudenziana u. Prassede sind belegt durch die Beisetzung von Titelklerikern (ebd. 19991; 19994; 20157, wahrscheinlich 20003); ob dem Personal dieser Kirchen die Pflege des Friedhofs anvertraut war, ist dadurch nicht beweisbar. Unter Vigilius (537/55) ließ der Presbyter Andreas die aufgrund der beiden Goteneinfälle nötigen Ausbesserungen an der Krypta durchführen (ebd. 19937). Möglicherweise stammen ein Malerei-Frg. (nimbierter Christus) u. die Altarbasis aus dieser Zeit (Bovini 157. 161f). Auch Hadrian I (772/95) renovierte das Coemeterium, dazu eine Kirche des Stephanus ,sitam iuxta praedictam cymiterium Yppoliti' (Lib. pontif.: 1, 511 D.). Ob die durch Gregor III (731/41) restaurierte Kirche des ebenfalls hier gesuchten Genesius (Amore 102f) eine Kapelle der Basilika H.s gewesen ist (De Rossi: Bullett 1882, 23f), entzieht sich der Kenntnis. Die Feier von Heiligen im Coemeterium am 19. VI. im Martyrol. Hieron. (Mss. BW; ASS Nov. 2, 2, 325) wird für einen Fehleintrag gehalten (Kirsch 59). Mittelalterlich ist der Ort an der Via Tiburtina als mons Ypoliti bekannt (Testini, Testimonianze $48_{13}$). Seine Bebauung verfällt u. dient als Lieferant für Baumaterial (Lightfoot 463).

*g. Bildliche Darstellungen. 1. Die Hippolytstatue.* Höchstwahrscheinlich an dieser Stelle u. oberirdisch wird 1551 der von P. Ligorio beschriebene Torso einer sitzenden Figur gefunden, von der kaum mehr als der Sessel mit den Inschriften vorhanden war. Im heutigen Zustand ist sie eine durch ihre Inschriften (IUR NS 19933/5) provozierte, unter Zuhilfenahme antiker Teile (Kopf, Unterteil) verfertigte Restauration. Das antike Original wird von M. Guarducci dem 2. Jh. zugeordnet u. für weiblich gehalten (La statua di ,Sant'Ippolito': Ricerche 17/30). Die allein als Beweis heranzuziehende Zeichnung Ligorios dürfte kaum imstande sein, dies zu zeigen. Daß die Christen die Statue als Personifikation der mathematischen Wissenschaft angesehen haben (ebd. 20) oder H. als Urheber des Paschakanons mit der Aufstellung der Statue im Palast des Alexander Severus zu Ehren gekommen ist (Frickel, Dunkel 80/7), ist ebenso spekulativ wie die Vermutung, die Statue sei erst als Torso mit Inschriften versehen worden (Testini, Testimonianze 50). Ursprüngliche Verwendungsabsicht, Aufstellungsort, Hersteller bzw. Benutzer bleiben im dunkeln. Denkbar ist zwar eine Verwendung zunächst als Osterkalender, die einer Hinzufügung des Verzeichnisses weiterer Schriften seines angenommenen Urhebers den Weg bereitete (vgl. die Plazierung des Schriftenkatalogs; Z. 23/6 von derselben [?] Hand später hinzugefügt), solange aber kein begründetes epigraphisches Urteil über den Zeitpunkt der Inschriften vorliegt, kann nicht ihr Inhalt ausschlaggebendes Kriterium einer Datierung sein. Die Verbindung zum Verzeichnis des Eusebius besteht nur durch den Paschakanon (s. o. Sp. 493f).

*2. Spätantike u. mittelalterl. Denkmäler.* (Bovini 86/94.) Sie sind in der frühen Zeit auf den Westen beschränkt. H. tritt in den erhaltenen Stücken niemals allein auf u. wird vornehmlich mit Laurentius u. Sixtus gezeigt. Da der Datierung häufig Spielraum bleibt, kann man darüber streiten, ob die Monumente Legenden voraussetzen oder Heilige aufgrund ihrer Beliebtheit kombinieren. Fünf Goldgläser führen in ihren Aufschriften den Namen H. (De Rossi: Bullett 1882, 34f: 4. Jh.): Ch. Morey / G. Ferrari, The gold-glass collection of the Vatican library with additional catalogues of other gold-glass collections (Città del Vat. 1959) nr. 38. 240. 278. 344; R. Garrucci, Storia dell'arte cristiana 3 (Prato 1876) Taf. 191, 5. Ein verschollenes Glaskästchen aus Neuss zeigt auf der vorderen Langseite als Rahmenfiguren von ,Iob blastema' H. u. ,Sustus' (F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln = Die Denkmäler des röm. Köln 8 [1967] 207/13 Abb. 54/8, Zweifel an Echtheit). Mit H. u.

Sustus werden auf dem fünfgeteilten Striegelsarkophag von Apt (Ende 4., vielleicht 5. Jh.) die Figuren der Eckfelder benannt (Wilpert, Sark. 1, 54f Taf. 37, 1/3; Datum der Inschriften?). Die Schriftrollen bei H. sind kein Hinweis auf den Schriftsteller H. (so De Rossi: Bullett 1886, 36; Bovini 89). H. findet sich auf dem Triumphbogen (IUR NS 17671) der von Pelagius II (578/90) renovierten Laurentiuskirche in agro Verano (W. Oakeshott, Die Mosaiken von Rom [1967] 156f); er folgt Sixtus u. Laurentius in der Heiligenprozession von S. Apollinare Nuovo in Ravenna (F. W. Deichmann, Ravenna 3 [1958] Taf. 120). Die angebliche Tonsur (Kranzfrisur) spricht nicht für den Presbyter, da auch Nichtkleriker wie Sebastian so dargestellt sind (Ph. Gobillot, Sur la tonsure chrétienne: RevHistEccl 21 [1925] 431/4); gleiches gilt in allen Darstellungen für die Kleidung (gegen De Rossi: Bullett 1882, 34f). Verloren ist das Kuppelmosaik aus S. Prisco, Capua (5./6. Jh.), zur Identifikation H.s Bovini 86/8. Das erste Bild mit vermeintlich soldatischer Kleidung kommt von einem Oratorium des Caelius in Rom (9. Jh.: De Rossi: Bullett 1868, 42. 59f; Bovini 88f). Eindeutige Bilder des Soldatentypus sind mittelalterlich (E. Sauser/F. Werner, Art. H. [Pölt, Pilt]: LexChristlIkon 6 [1974] 540/2); aus dem 12. Jh. stammen die ersten H.-Bilder des Ostens (E. Sauser, Art. H.: ebd. 540).

*h. Kirchenbenennungen, Patrozinien, Reliquientranslationen.* Gebäude für H. bezeugt die Esquilininschrift (Ende 4., Anfang 5. Jh.): ,Omnia quae videntur a memoria Sancti Martyris Yppoliti usque huc surgere tecta Illicius presb. sumito proprio fecit' (Bovini 62. 145f). Noch nicht abschließend geklärt ist die Frage, ob die ,memoria' mit dem H.coemiterium zu identifizieren ist. Der Fundort der Inschrift u. die Existenz der Kirche S. Lorenzo in fonte (im 8./9. Jh. archäologisch nachweisbar), wo die Tradition des Haus H.s sucht, müssen berücksichtigt werden (vgl. E. Follieri, Antiche chiese romane: Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici NS 27/29 [1980/82] 56/62). Die östl. Kapelle der nach Laurentius in Mailand benannten Kirche, zeitgleich mit Hauptraum u. S. Aquilino, trägt den Namen H.s (G. Traversi, Architettura paleocristiana milanese [Milano 1964] 65/70), während die nördliche (Ende 5. Jh.) nach Sixtus heißt. Die früheste Erwähnung der Benennung ist unbekannt, da der Verweis von Döllinger 37 auf J. A. Saxius, Archiepiscoporum Mediolanensium series historico-chronologica 1 (Mailand 1755) Tabula chronologica; 136. 152 nur die Beisetzung der Bischöfe iJ. 490 u. 512 an dieser Stelle belegt, nicht jedoch den Namen zu dieser Zeit. Die zeitlich unbestimmte Dedikation einer Kirche für Laurentius u. H. ist in Fossombrone nach Martyrol. Hieron. 2./3. II. (ASS Nov. 2, 2, 73. 76) belegt, die Wiederholung am 6. VIII. (ebd. 419) unterstreicht die Beziehung zu Sixtus u. wird auf eine lokale Feier der Titelheiligen gedeutet (Kirsch 205f; Achelis 38/40). Martyrol. Hieron. 2. XI. (ASS Nov. 2, 2, 583f) wird von L. Duchesne, Le sanctuaire de s. Laurent: MélArchHist 39 (1921/22) 3/24 auf den Bau der ,Basilica maior' von S. Lorenzo in agro Verano durch Sixtus III bezogen. Ölampullen sind für die Zeit Gregors I bezeugt (PModoet. saec. VII [CCL 175, 288]), während die erste Reliquientranslation innerhalb Roms unter Paul I (757/61) nach S. Silvester in capite belegt ist (A. Silvagni, Monumenta epigraphica Christiana 1 [Città del Vat. 1943] Taf. 37). Paschalis I (817/24) übertrug Reliquien nach S. Prassede (Lib. pontif.: 2, 64 D.) sowie Leo IV (847/55) H. mit Familie nach SS. Quattro Coronati (ebd. 2, 115f); zur Translation nach S. Lorenzo Lightfoot 461/3. Eine ,ecclesia S. Hippolyti cum sua pertinentia' (später H. u. Cassian) in der Regio Trevi wird zuerst am 8. III. 962 erwähnt (Ch. Huelsen, Le chiese di Roma nel medio evo [Firenze 1927] 262f); die Angabe des Cod. Taur. lat. A 381 nr. 166 (ebd. 32) kann statt mit S. H. in vico patricio (so ebd. 262) ebensogut mit der Basilika an der Via Tiburtina identifiziert werden. Zu weiteren Reliquienbesitzungen für Rom ASS Aug. 3, 12, für Verona, Grado u. Cogolla Bovini 63f. Aus Africa stammen folgende Nachrichten: Y. Duval, Loca sanctorum Africae (Rom 1982) nr. 49 (Thala, 6. Jh., runde Mensa) Memoria für Laurentius, Sixtus u. H., nr. 83 (Ain Zirara, Ende 5. Jh., Steinplatte, Reliquiendeposition u. a. für Laurentius, H. u. vielleicht Sixtus, nr. 135 (Kherbet el Ma el Abiod, 3. II. 474, Steinplatte) Reliquiendeposition u. a. für Laurentius u. H., nr. 141 (Beni Fouda, 11. V. 472, Kapitell) Laurentius u. H. – Patrozinien H.s allein stammen aus späterer Zeit u. hängen mit Reliquientranslationen zusammen. Die



wichtigsten sind: Im J. 764 transferierte Fulrad H.reliquien nach S. Denis/Paris über S. Medard/Soissons (ASS Aug. 3, 8) u. nach Fulradsweiler (S. Pilt im Elsaß; S. Beissel, Die Verehrung der Heiligen u. ihrer Reliquien 1 [1890] 74). Im J. 789 gründet Willehad (gefördert durch Karl I [ASS Aug. 3, 9]) S. H. in Nordenham-Blexen/Wesermündung: G. Dehio, Hdb. der dt. Kunstdenkmäler. Bremen/Niedersachsen (1977) 691. Dort entstehen Verbindungen zur dt. Sage (Sartori, Art. H.: Bächthold-St. 4, 72). Translationen sind belegt für Quedlinburg (962; Verbindungen zu Halberstadt [952]?; Beissel aO. 2, 23), Gerresheim (10. Jh.), von dort nach S. Ursula/Köln (ASS Aug. 3, 9. 12), Bamberg, Tegernsee (Beissel aO. 2, 24; H. Jedin, Atlas zur Kirchengeschichte[3] [1987] Karte 28). Damit verknüpft ist die Gründung des monasterium Hippoliti (9. Jh.), das der österreichischen Stadt St. Pölten seinen Namen gab. Auch Pöltenberg bei Znaym (Mähren) ist nach H. benannt. Von den sonstigen H.-Patrozinien Österreichs u. Südtirols ist keines vor das 11. Jh. datierbar, auch nicht das von Eferding (E. Bernleithner [Hrsg.], Kirchenhistorischer Atlas von Österreich [Wien 1966] Karten 10/6). Erst für 1286 nachweisbar ist die Kirche der Wallburg s. H. bei Tisens (Südtirol), für die ein Patrozinium in langobardischer Zeit vermutet wird (G. Kaltenhauser, Die urzeitliche Hügelsiedlung zu H. bei Tisens: Schlern 48 [1974] 26). Eine unüberprüfte Kirchenbenennung bzw. Restauration ist für **Arles iJ. 973 genannt: De Rossi, IUR 2, 1 (Rom 1888) $267_{22}$ mit der Inschrift ‚Martyris Hippolyti limina sancta tenent Epitaphia Dynamii et Eucherii'; wie sich diese Kirche zu der im Text ‚Miracula auct. Petro Calo' (ASS Aug. 3, 14f), der zur Legenda aurea 118, 2 (503f Graesse) parallel läuft, genannten memoria H.s einer Marienkirche bei Arles verhält, ist ungeklärt. Zu späteren Translationen ASS Aug. $2^2$, 582f (Cambrai); 3, 12 (Lightfoot 468: Verwechslung Brixen/Brescia?); A. Butler, Leben der Väter u. Märtyrer $11^2$ (1838) 56.

*II. Hippolyt v. Porto.* Die Verehrung eines H.s in Porto/Ostia läßt sich am besten als Lokalfeier des röm. H. (s. o. Sp. 535/45) erklären.

*a. Archäologisch.* Eine H.kirche auf der Isola sacra bekunden erstmals die Vermerke Lib. pontif.: 2, 12. 125 D. über Schenkungen Leos III (795/814) u. Leos IV (847/55). Nach der ersten Quelle befand sich das Grab nicht an der Stelle des Hauptaltares. Grabungen im Areal des heutigen S. Ippolito konnten eine Basilika (Ende 4./Anfang 5. Jh.) nachweisen, die sich nicht auf, sondern neben einem Friedhofsgelände befindet (M. F. Squarciapino, Il recupero del sarcofago di S. Ippolito: BollArt 59 [1974] 180f). In ihrem Altarraum fanden sich an christlichen Epigrammen zwei Teile einer Inschrift aus damasianischer Zeit, ein Stein (6. Jh., aus der Kirche?) für Herculanus u. Taurinus (Testini, Basilica 99/104), sodann im Fußboden u. a. weitere, zT. wiederverwendete heidn. u. christl. Grab- u. Weiheinschriften des 4./5. Jh. u. Fragmente einer anderen Damasusinschrift (D. Mazzoleni, I reperti epigrafici [Rom 1983] nr. 243). Die Beziehung dieser Kirche für die Zeit 385/400 auf H. ist durch die fragmentarische semiphilokalianische Inschrift eines Bischofs Heraklides gesichert: ‚Heraclida episc(opus) servus dei basilicam Yppolito [...' (ebd. nr. 253; Testini, Indagini 35/46). Gleichzeitig förderten die Ausgrabungen einen koaxialen, wahrscheinlich einschiffigen Vorgängerbau zutage (ders., Damaso e il santuario di S. Ippolito a Porto: Saecularia Damasiana = StudAntCrist 39 [Città del Vat. 1986] 291/303). Daß es sich um den Ort einer schismatischen H.verehrung handelt, ist unbeweisbar (zum Schweigen des Hieronymus u. dem Xenodochium des Pammachius ebd. 298f; Lightfoot 429f). Ferner gelang unter dem Altar die Entdeckung eines wiederverwendeten Sarkophags (3./4. Jh.) mit einem Reliquiar (R. Giordani: P. Testini, Sondaggi a S. Ippolito all'Isola sacra: RendicPontAcc 3, 46 [1973/74] 178) unter ihm, beides in situ, deponiert wahrscheinlich von Bischof Stefan um 900 (L. Pani Ermini/R. Giordani, Il complesso de S. Ippolito all'Isola sacra: BollArt 60 [1975] 195). Der wichtigste Inhalt des Sarkophags besteht in einer Platte mit der Inschrift ‚Hic requiescit beatus Ypolitus mar(tyr)' (Testini, Basilica 84/99). Nach Testini (ebd. 57/9. 121) transferierte Formosus, Bischof von Porto u. später Papst (891/96), nach Ausweis der Inschrift aus Joh. Calibita/Tiberinsel H., Taurinus u. Herculanus bei der Verlegung des Bischofssitzes nach Rom.

*b. Literarisch.* Für die Passio Censurini BHL 1722 (Follieri aO. [o. Sp. 538] 39; 6. Jh.;

Saxer 120: 4. Jh.) ist als Entstehungsmotiv die Zusammenstellung von Heiligen aus Porto u. Ostia anzunehmen. Die Passio Censurini BHL 1723 kennt H. noch nicht (Achelis 54/6). Zwei Varianten bezeichnen H. als senex (Saxer 110; s. o. Sp. 537). H. wird in einer Grube vor der Stadtmauer ertränkt. Daß man sein Grab in Porto zeigen konnte, spiegelt die zu BHL 1722 etwa zeitgleiche u. quasi deren Neufassung darstellende (Amore 248) Passio Aureae, Censur. et soc. (BHL 808) wider: Aus der ungeschickten Aneinanderreihung von Nonnus u. H. in BHL 1722 macht BHL 808 (ASS Aug. 4, 760 D/F) eine Identität u. läßt diese Person als Bischof am 23. VIII. in Porto beigesetzt sein. Von diesem Identifizierungsvorgang mit dem alten Lokalheiligen Nonnus (Depos. mart.: Chronogr. a. 354 [MG AA 9, 72]: ,non. Sept.'; Mart. Hieron. 25. VII. [395]) gibt das Martyrologium Hieron. 23. VIII. (459) Zeugnis: Mss. BW ,in Porto urbis Romae Yppoliti qui dicitur Nonnus', Ms. E ,in Portu Romano Nunni' (21./22. VIII. kalendarische Dopplungen). Als Dedicatio ecclesiae (Testini, Indagini 44) oder Geburtstagsfeier (zu ingenuus Kirsch 202) wird die Notiz zum 11. IX. (501) angesehen. Die Passio Cyriaci, Hippolyti, Maximi, Chrysae, Sabiniani et soc. BHG[3] 466 (davon wohl abhängig arab. Ms. Sachau 138: Riedel aO. [o. Sp. 524] 193/5), wiewohl Übersetzung von BHL 1722 (nach älterer Lit. umgekehrt), kennt Nonnus-H. u. hebt H. durch Nennung im Titel hervor. Zugleich feiert der Osten als Gedenktag den 30. I. u. kombiniert Schriftsteller, Bischof von Porto oder Rom u. angeblichen Antiochener (s. u. Sp. 547f). Die von BHL 808 abhängige H.-Passio BHL 3963 fügt Aussagen über einen alex. H. mit dem römischen, dem Schriftsteller u. dem Martyrer von Porto zusammen (Amore 249). Ein Synkretismus östlicher u. westlicher Überlieferung liegt in der Erzählung von H.-Nonnus u. Pelagia vor (BHL 3964/7), die auch Petrus Damiani kannte (Achelis 57f).

*III. Der antiochenische Hippolyt.* Älteste Erwähnung im sog. Martyrologium Syriacum vJ. 411 (30. I. [PO 10, 12]). Ein lokaler H. wird allgemein einer Lokalfeier des röm. H. vorgezogen, obwohl die Formulierung eigentlich nicht mehr als einen Gedenktag besagt. Die Notizen des Martyrologium Hieron. 29./30. I. (ASS Nov. 2, 2, 67f) sind durch die Angabe über den Episkopat entwertet; der Beleg zum 31. I. (ebd. 69) wird für eine Feier in Alexandrien oder ein Versehen gehalten (Achelis 37f). Aus (Ps-)Eusebs Laudatio martyrum omnium (ClavisPG 3493; B. Harris Cooper: JournSacrLit 4, 5 [1864] 403/8: H. Presbytermönch) lassen sich für diesen H. keine Rückschlüsse gewinnen. Wenn man an seiner Existenz festhält, sind die folgenden Belege Überlagerungen: Ado (PL 123, 224 A), BHL 3964/7 (vgl. Petrus Damiani [PL 145, 436 CD]), paläst. Kalender im Cod. Sinait. iber. 34 (10. Jh.) (Add. zum 30. I. [G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien = Subs. hag. 30 (1958) 47]), Kpler Synaxar (30. I. nr. 1 [ASS propyl. Nov. 431/4]), der Kalender der Kopten u. Äthiopier (Achelis 60/2).

*IV. Der ,griech.' Hippolyt.* Nach der Sylloge Turonensis IUR NS 12520 (Anfang 6. Jh.) gehört H. sicher mit Adrias u. Paulina zu den sog. ,Griech. Martyrern'. Aus dem Orient kommend konvertiert er in Rom, lebt als monachus in einer spelunca u. sorgt für die Bestattung der Christen. Das Verhältnis zur Passio Hippolyti, Eusebii et soc. (BHL 3970) ist umstritten: Nach Amore 133/6 ist sie später, während IUR NS 12520 durch Umstellung der beiden carmina den Verweis auf eine ältere Passio aller Martyrer enthält. Die Passio sucht H.s Grab ,via Appia milliario ab urbe prima' (vgl. Itin. Malmesb. 10 [CCL 175, 327]). IUR NS 12748 stammt aus der Nähe von S. Callisto, während ebd. 20059 nicht hierhergehört. Beziehungen zu Damasusepigrammen sind hypothetisch (Ferrua nr. 16; IUR NS 9513) oder ausgeschlossen (Ferrua nr. 48; IUR NS 7). Eine Translation der Martyrer der Sylloge nach S. Agatha dei Goti ist unter Leo IX (1048/54) bezeugt (Amore $136_{27}$). Der H. diaconus, der Adrias u. H. nach der Passio BHL 3970 (ASS Nov. 4, 98 E) beisetzt, ist nach Lightfoot 373/5 ein Schreibfehler; Martyrol. Hieron. 19. VI. bezieht sich nicht auf die griech. Martyrer (gegen Lightfoot 375f).

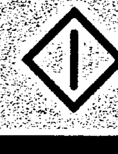
*V. Der alexandrinische Hippolyt.* (Eus. h. e. 6, 46, 5.) Er ist Überbringer einer ἐπιστολὴ διακονική des Dionysius v. Alex. an die Römer. In einer Version der Novatianerhypothese (s. o. Sp. 536) belegt er das Überleben des röm. H. in der Verbannung (weiteres bei W. A. Bienert, Dionysius v. Alex. = PTS 21 [1978] 137f). Daß in der H.-Passio BHL 3963 oder Martyrol. Hieron. 31. I. Re-

miniszenzen an ihn vorliegen u. er damit als Heiliger verehrt wird, ist höchst unwahrscheinlich.

*VI. Hippolyt v. Africa.* Martyrol. Hieron. 23. II.; Achelis 39. Beziehungen zu anderen H. sind nicht herstellbar.

*VII. Hippolyt v. Atripalda (Abinellum/Region Neapel).* H. ist ‚sacerdos ex Antiochia' u. Martyrer unter Diokletian (ASS Mai. 1, 42/4). Er bekehrt Dianaanhänger, bewohnt eine Aedicula beim Jupitertempel u. wird in den Fluß Sabatus geworfen.

L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen = ZNW Beih. 45 (1981) 18/62. – H. Achelis, H.studien = TU 16, 4 (1897). – A. d'Alès, La théologie de s. H. (Paris 1906). – A. Amore, I martiri di Roma (Roma 1975). – A. Bauer, Die Chronik des H. = TU 29, 1 (1906). – R. S. Birdsall, The Naassene sermon and the allegorical tradition, Diss. Claremont (1984). – N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren H.s zum Buche Daniel u. Hohen Liede = TU 16, 2 (1897). – G. Bovini, Sant'Ippolito dottore e martire del III sec. (Roma 1943). – R. Butterworth (Hrsg.), H. of Rome. Contra Noetum = Heythrop Monogr. 2 (London 1977). – B. Capelle, H. de Rome: RechThéolAncMéd 17 (1950) 145/74. – G. Chappuzeau, Die Auslegung des Hohenliedes durch H. v. Rom: JbAC 19 (1976) 45/81; Die Exegese von Hohelied 1, 2a.b u. 7 bei den Kirchenvätern: ebd. 18 (1975) 90/143. – J. Daniélou, Message évangelique et culture hellénistique (Tournai 1961). – I. Döllinger, H. u. Kallistus (1853). – J. Dräseke, Noetos u. die Noetianer in H.s Refutatio: ZsWissTheol 46 (1902) 213/32. – D. G. Dunbar, The delay of the parousia in H.: VigChr 37 (1983) 313/27; The eschatology of H. of Rome, Diss. Madison/Drew Univ. (1979); H. of Rome and the eschatological exegesis of the early church: WestminstTheolJourn 45 (1983) 322/39. – H. Elfers, Die Kirchenordnung H.s v. Rom (1938); Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung H.s v. Rom: Abhandlungen über Theologie u. Kirche, Festschr. K. Adam (1952) 169/211. – A. J. Festugière, L'idéal religieux des grecs et l'évangile[2] (Paris 1981). – G. Ficker, Studien zur H.frage (1893). – J. Frickel, Die ‚Apophasis megale' in H.s Refutatio = OrientChrAnal 182 (Rom 1968); Das Dunkel um H. v. Rom = GrazTheolStud 13 (Graz 1988); Zum ‚Elenchos' des H. v. Rom: ZsKathTheol 110 (1988) 129/38; Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung = NHStudies 19 (Leiden 1984); H. v. Rom Refutatio Buch X: TU 125 (1981) 217/44; Unerkannte gnostische Schriften in H.s Refutatio: M. Krause (Hrsg.), Gnosis and Gnosticism = NHStudies 8 (Leiden 1977) 119/37; Ein armenisch erhaltener Traktat H.s über die Trinität?: Anfänge der Theologie, Festschr. J. B. Bauer (Graz 1987) 189/210. – R. Ganschinietz, H.s Capitel gegen die Magier = TU 39, 2 (1913). – W. Gogolin, Untersuchungen zu den griech. Quellen der Naassenerpredigt, Diss. Berlin (1978). – A. Hamel, Kirche bei H. v. Rom = BeitrFördChristlTheol 2, 49 (1951). – J. M. Hanssens, H. de Rome fut-il Novatianiste?: ArchHistPont 3 (1965) 7/29; La liturgie d'H.[2] [1] = OrientChristAnal 155 (Roma 1965); [2] (ebd. 1970). – J. Hershbell, H. Elenchos as a source for Empedocles re-examined: Phronesis 18 (1973) 97/114. 187/203. – B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, Diss. Bonn (1973). – J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum = LiturgQuellForsch 7/8 (1924). – K. Koschorke, H.s Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker = GöttOrientForsch 6, 4 (1975). – H. Leclercq, Art. H. (statue et cimetière): DACL 6, 2, 2419/83. – J. B. Lightfoot, The apostolic fathers 1, 2 (London 1890). – V. Loi, L'identità letteraria di Ippolito di Roma: Ricerche 67/88; L'omelia In sanctum Pascha di Ippolito di Roma: Augustinianum 17 (1977) 461/84. – J. Magne, Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres? = Origines chrétiennes 1 (Paris 1975); Sacrifice et sacerdoce = ebd. 2 (ebd. 1975). – M. Marcovich (Hrsg.), Hippolytus. Refutatio omnium haeresium = PTS 25 (1986) bes. Introduction ebd. 1/51. – A. G. Martimort, Nouvel examen de la Tradition Apostolique d'H.: BullLittEccl 88 (1987) 7/25. – M. Metzger, Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition Apostolique: Eccl-Orans 5 (1988) 241/59. – J. Montserrat Torrens, El universo masculino de los Naasenos: Faventia 2 (1980) 7/13. – C. M. Mouraviev, H. cite Héraclite (russ.): V. V. Sokolov/A. L. Dobroxotov (Hrsg.), Iz Istorii anticnoj kul'tury (Moskwa 1976) 120/42. – P. Nautin, Le dossier d'H. et de Meliton = Patristica 1 (Paris 1953); H. contre les hérésies = ÉtudTextHistDogmTrin 2 (Paris 1949); L'homélie d'H. sur le psautier et les œuvres de Josipe: RevHistRel 179 (1971) 137/79; H. et Josipe = ÉtudTextHistDogmTrin 1 (Paris 1947); Art. Ippolito: DizPatrAntCrist 2 (1983) 1791/8; Lettres et écrivains chrétiens = Patristica 2 (Paris 1961). – C. Osborne, Rethinking early Greek philosophy (London 1987). – C. D. Osburn, The text of the Pauline epistles in H.: SecondCent 2 (1982) 97/124. – K. Preysing, Der Leserkreis der Philosophumena H.s: ZsKathTheol 38 (1914) 421/45. – P. Prigent/R. Stehly, Les fragments du De Apocalypsi d'H.: TheolZs 29 (1973) 313/33. – E. Prinzivalli, Note sul eschatologia di Ippolito: Orpheus NS 1 (1980) 305/33; Due passi eschatologici del

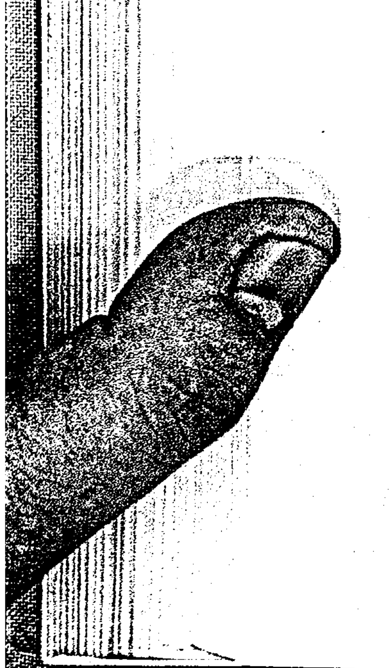


Saxer 120: 4. Jh.) ist als Entstehungsmotiv die Zusammenstellung von Heiligen aus Porto u. Ostia anzunehmen. Die Passio Censurini BHL 1723 kennt H. noch nicht (Achelis 54/6). Zwei Varianten bezeichnen H. als senex (Saxer 110; s. o. Sp. 537). H. wird in einer Grube vor der Stadtmauer ertränkt. Daß man sein Grab in Porto zeigen konnte, spiegelt die zu BHL 1722 etwa zeitgleiche u. quasi deren Neufassung darstellende (Amore 248) Passio Aureae, Censur. et soc. (BHL 808) wider: Aus der ungeschickten Aneinanderreihung von Nonnus u. H. in BHL 1722 macht BHL 808 (ASS Aug. 4, 760 D/F) eine Identität u. läßt diese Person als Bischof am 23. VIII. in Porto beigesetzt sein. Von diesem Identifizierungsvorgang mit dem alten Lokalheiligen Nonnus (Depos. mart.: Chronogr. a. 354 [MG AA 9, 72]: ,non. Sept.'; Mart. Hieron. 25. VII. [395]) gibt das Martyrologium Hieron. 23. VIII. (459) Zeugnis: Mss. BW ,in Porto urbis Romae Yppoliti qui dicitur Nonnus', Ms. E ,in Portu Romano Nunni' (21./22. VIII. kalendarische Dopplungen). Als Dedicatio ecclesiae (Testini, Indagini 44) oder Geburtstagsfeier (zu ingenuus Kirsch 202) wird die Notiz zum 11. IX. (501) angesehen. Die Passio Cyriaci, Hippolyti, Maximi, Chrysae, Sabiniani et soc. BHG³ 466 (davon wohl abhängig arab. Ms. Sachau 138: Riedel aO. [o. Sp. 524] 193/5), wiewohl Übersetzung von BHL 1722 (nach älterer Lit. umgekehrt), kennt Nonnus-H. u. hebt H. durch Nennung im Titel hervor. Zugleich feiert der Osten als Gedenktag den 30. I. u. kombiniert Schriftsteller, Bischof von Porto oder Rom u. angeblichen Antiochener (s. u. Sp. 547f). Die von BHL 808 abhängige H.-Passio BHL 3963 fügt Aussagen über einen alex. H. mit dem römischen, dem Schriftsteller u. dem Martyrer von Porto zusammen (Amore 249). Ein Synkretismus östlicher u. westlicher Überlieferung liegt in der Erzählung von H.-Nonnus u. Pelagia vor (BHL 3964/7), die auch Petrus Damiani kannte (Achelis 57f).

*III. Der antiochenische Hippolyt.* Älteste Erwähnung im sog. Martyrologium Syriacum vJ. 411 (30. I. [PO 10, 12]). Ein lokaler H. wird allgemein einer Lokalfeier des röm. H. vorgezogen, obwohl die Formulierung eigentlich nicht mehr als einen Gedenktag besagt. Die Notizen des Martyrologium Hieron. 29./30. I. (ASS Nov. 2, 2, 67f) sind durch die Angabe über den Episkopat entwertet; der Beleg zum 31. I. (ebd. 69) wird für eine Feier in Alexandrien oder ein Versehen gehalten (Achelis 37f). Aus (Ps-)Eusebs Laudatio martyrum omnium (ClavisPG 3493; B. Harris Cooper: JournSacrLit 4, 5 [1864] 403/8: H. Presbytermönch) lassen sich für diesen H. keine Rückschlüsse gewinnen. Wenn man an seiner Existenz festhält, sind die folgenden Belege Überlagerungen: Ado (PL 123, 224 A), BHL 3964/7 (vgl. Petrus Damiani [PL 145, 436 CD]), paläst. Kalender im Cod. Sinait. iber. 34 (10. Jh.) (Add. zum 30. I. [G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien = Subs. hag. 30 (1958) 47]), Kpler Synaxar (30. I. nr. 1 [ASS propyl. Nov. 431/4]), der Kalender der Kopten u. Äthiopier (Achelis 60/2).

*IV. Der ,griech.' Hippolyt.* Nach der Sylloge Turonensis IUR NS 12520 (Anfang 6. Jh.) gehört H. sicher mit Adrias u. Paulina zu den sog. ,Griech. Martyrern'. Aus dem Orient kommend konvertiert er in Rom, lebt als monachus in einer spelunca u. sorgt für die Bestattung der Christen. Das Verhältnis zur Passio Hippolyti, Eusebii et soc. (BHL 3970) ist umstritten: Nach Amore 133/6 ist sie später, während IUR NS 12520 durch Umstellung der beiden carmina den Verweis auf eine ältere Passio aller Martyrer enthält. Die Passio sucht H.s Grab ,via Appia milliario ab urbe prima' (vgl. Itin. Malmesb. 10 [CCL 175, 327]). IUR NS 12748 stammt aus der Nähe von S. Callisto, während ebd. 20059 nicht hierhergehört. Beziehungen zu Damasusepigrammen sind hypothetisch (Ferrua nr. 16; IUR NS 9513) oder ausgeschlossen (Ferrua nr. 48; IUR NS 7). Eine Translation der Martyrer der Sylloge nach S. Agatha dei Goti ist unter Leo IX (1048/54) bezeugt (Amore $136_{27}$). Der H. diaconus, der Adrias u. H. nach der Passio BHL 3970 (ASS Nov. 4, 98 E) beisetzt, ist nach Lightfoot 373/5 ein Schreibfehler; Martyrol. Hieron. 19. VI. bezieht sich nicht auf die griech. Martyrer (gegen Lightfoot 375f).

*V. Der alexandrinische Hippolyt.* (Eus. h. e. 6, 46, 5.) Er ist Überbringer einer ἐπιστολὴ διακονικὴ des Dionysius v. Alex. an die Römer. In einer Version der Novatianerhypothese (s. o. Sp. 536) belegt er das Überleben des röm. H. in der Verbannung (weiteres bei W. A. Bienert, Dionysius v. Alex. = PTS 21 [1978] 137f). Daß in der H.-Passio BHL 3963 oder Martyrol. Hieron. 31. I. Re-



miniszenzen an ihn vorliegen u. er damit als Heiliger verehrt wird, ist höchst unwahrscheinlich.

*VI. Hippolyt v. Africa.* Martyrol. Hieron. 23. II.; Achelis 39. Beziehungen zu anderen H. sind nicht herstellbar.

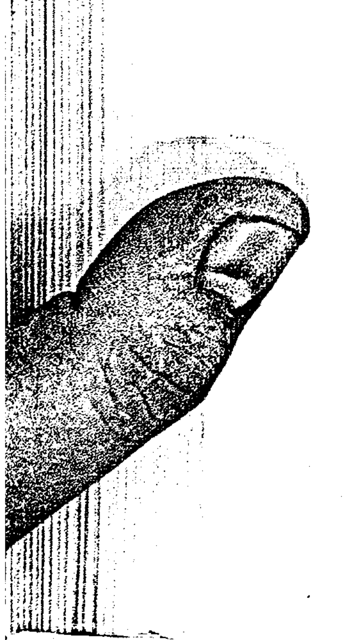
*VII. Hippolyt v. Atripalda (Abinellum/Region Neapel).* H. ist ‚sacerdos ex Antiochia' u. Martyrer unter Diokletian (ASS Mai. 1, 42/4). Er bekehrt Dianaanhänger, bewohnt eine Aedicula beim Jupitertempel u. wird in den Fluß Sabatus geworfen.

L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen = ZNW Beih. 45 (1981) 18/62. – H. Achelis, H.studien = TU 16, 4 (1897). – A. d'Alès, La théologie de s. H. (Paris 1906). – A. Amore, I martiri di Roma (Roma 1975). – A. Bauer, Die Chronik des H. = TU 29, 1 (1906). – R. S. Birdsall, The Naassene sermon and the allegorical tradition, Diss. Claremont (1984). – N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren H.s zum Buche Daniel u. Hohen Liede = TU 16, 2 (1897). – G. Bovini, Sant'Ippolito dottore e martire del III sec. (Roma 1943). – R. Butterworth (Hrsg.), H. of Rome. Contra Noetum = Heythrop Monogr. 2 (London 1977). – B. Capelle, H. de Rome: RechThéolAncMéd 17 (1950) 145/74. – G. Chappuzeau, Die Auslegung des Hohenliedes durch H. v. Rom: JbAC 19 (1976) 45/81; Die Exegese von Hohelied 1, 2a.b u. 7 bei den Kirchenvätern: ebd. 18 (1975) 90/143. – J. Daniélou, Message évangelique et culture hellénistique (Tournai 1961). – I. Döllinger, H. u. Kallistus (1853). – J. Dräseke, Noetos u. die Noetianer in H.s Refutatio: ZsWissTheol 46 (1902) 213/32. – D. G. Dunbar, The delay of the parousia in H.: VigChr 37 (1983) 313/27; The eschatology of H. of Rome, Diss. Madison/Drew Univ. (1979); H. of Rome and the eschatological exegesis of the early church: WestminstTheolJourn 45 (1983) 322/39. – H. Elfers, Die Kirchenordnung H.s v. Rom (1938); Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung H.s v. Rom: Abhandlungen über Theologie u. Kirche, Festschr. K. Adam (1952) 169/211. – A. J. Festugière, L'idéal religieux des grecs et l'évangile[2] (Paris 1981). – G. Ficker, Studien zur H.frage (1893). – J. Frickel, Die ‚Apophasis megale' in H.s Refutatio = OrientChrAnal 182 (Rom 1968); Das Dunkel um H. v. Rom = GrazTheolStud 13 (Graz 1988); Zum ‚Elenchos' des H. v. Rom: ZsKathTheol 110 (1988) 129/38; Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung = NHStudies 19 (Leiden 1984); H. v. Rom Refutatio Buch X: TU 125 (1981) 217/44; Unerkannte gnostische Schriften in H.s Refutatio: M. Krause (Hrsg.), Gnosis and Gnosticism = NHStudies 8 (Leiden 1977) 119/37; Ein armenisch erhaltener Traktat H.s über die Trinität?: Anfänge der Theologie, Festschr. J. B. Bauer (Graz 1987) 189/210. – R. Ganschinietz, H.s Capitel gegen die Magier = TU 39, 2 (1913). – W. Gogolin, Untersuchungen zu den griech. Quellen der Naassenerpredigt, Diss. Berlin (1978). – A. Hamel, Kirche bei H. v. Rom = BeitrFördChristlTheol 2, 49 (1951). – J. M. Hanssens, H. de Rome fut-il Novatianiste?: ArchHistPont 3 (1965) 7/29; La liturgie d'H.[2] [1] = OrientChristAnal 155 (Roma 1965); [2] (ebd. 1970). – J. Hershbell, H. Elenchos as a source for Empedocles re-examined: Phronesis 18 (1973) 97/114. 187/203. – B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, Diss. Bonn (1973). – J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum = LiturgQuellForsch 7/8 (1924). – K. Koschorke, H.s Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker = GöttOrientForsch 6, 4 (1975). – H. Leclercq, Art. H. (statue et cimetière): DACL 6, 2, 2419/83. – J. B. Lightfoot, The apostolic fathers 1, 2 (London 1890). – V. Loi, L'identità letteraria di Ippolito di Roma: Ricerche 67/88; L'omelia In sanctum Pascha di Ippolito di Roma: Augustinianum 17 (1977) 461/84. – J. Magne, Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres? = Origines chrétiennes 1 (Paris 1975); Sacrifice et sacerdoce = ebd. 2 (ebd. 1975). – M. Marcovich (Hrsg.), Hippolytus. Refutatio omnium haeresium = PTS 25 (1986) bes. Introduction ebd. 1/51. – A. G. Martimort, Nouvel examen de la Tradition Apostolique d'H.: BullLittEccl 88 (1987) 7/25. – M. Metzger, Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition Apostolique: EcclOrans 5 (1988) 241/59. – J. Montserrat Torrens, El universo masculino de los Naasenos: Faventia 2 (1980) 7/13. – C. M. Mouraviev, H. cite Héraclite (russ.): V. V. Sokolov/A. L. Dobroxotov (Hrsg.), Iz Istorii anticnoj kul'tury (Moskwa 1976) 120/42. – P. Nautin, Le dossier d'H. et de Meliton = Patristica 1 (Paris 1953); H. contre les hérésies = ÉtudTextHistDogmTrin 2 (Paris 1949); L'homélie d'H. sur le psautier et les œuvres de Josipe: RevHistRel 179 (1971) 137/79; H. et Josipe = ÉtudTextHistDogmTrin 1 (Paris 1947); Art. Ippolito: DizPatrAntCrist 2 (1983) 1791/8; Lettres et écrivains chrétiens = Patristica 2 (Paris 1961). – C. Osborne, Rethinking early Greek philosophy (London 1987). – C. D. Osburn, The text of the Pauline epistles in H.: SecondCent 2 (1982) 97/124. – K. Preysing, Der Leserkreis der Philosophumena H.s: ZsKathTheol 38 (1914) 421/45. – P. Prigent/R. Stehly, Les fragments du De Apocalypsi d'H.: TheolZs 29 (1973) 313/33. – E. Prinzivalli, Note sul eschatologia di Ippolito: Orpheus NS 1 (1980) 305/33; Due passi eschatologici del

περὶ παντός di Ippolito: VetChr 16 (1979) 63/75. – K. PRÜMM, ‚Mysterion' u. Verwandtes bei H.: ZsKathTheol 63 (1939) 207/25. – C. RAMNOUX, Études présocratiques (Paris 1970). – CH. RENOUX, H. de Bostra?: Muséon 92 (1979) 133/58. – Ricerche su Ippolito = Studia Ephem. Augustinianum 13 (Roma 1977); Nuove richerche su Ippolito = ebd. 30 (1989; Korrekturzusatz; Beiträge konnten im Text nicht mehr berücksichtigt werden). – M. RICHARD, Éditions difficiles: J. Irmscher/K. Treu (Hrsg.), Das Korpus der griech. Schriftsteller = TU 120 (1977) 183/93; Art. H. de Rome: DictSpir 7 (1968) 531/71 bzw. Opera 1 nr. 10; Opera minora 1/3 (Turnhout 1976/77); Dernières remarques sur s. H. et le soi-disant Josipe: RechScRel 43 (1955) 379/94. – J. M. A. SALLES-DABADIE, Recherches sur Simon le Mage 1 = RevBibl Cah. 10 (Paris 1969). – V. SAXER, Note di agiographia critica: Miscellanea A. P. Frutaz (Roma 1978) 97/122. – G. P. STRINOPULOS, H.s philosophische Anschauungen, Diss. Leipzig (1903). – P. TESTINI, La basilica di s. Ippolito: Ricerche archeologiche nell'Isola Sacra = Ist. Naz. d'arch. e storia dell'arte Monogr. 2 (Roma 1975) 41/151; Indagini nell'area di s. Ippolito all'Isola sacra: RendicPontAcc 3, 51/2 (1978/80) 23/46. – M. S. TROIANO, Alcuni aspetti della dottrina dello spirito santo in Ippolito: Augustinianum 20 (1980) 615/32. – G. VALLÉE, A study in antignostic polemics = Studies in Christianity and Judaism 1 (Waterloo 1981). – R. J. Z. WERBLOWSKY, On the baptismal rite according to s. H.: StudPatr 2, 2 = TU 64 (1957) 93/105. – A. ZANI, La cristologia di Ippolito = Pubbl. Pont. Sem. Lombard. Ricerch. Scienze Teol. 22 (Brescia 1983). – J. ZIEGLER, Der Bibeltext im Dan.-Kommentar des H. v. Rom: NachrGöttingen 1952 nr. 8, 163/99.

*Clemens Scholten.*

## Hirsch.





*Vorbemerkung.* Der H. (ἔλαφος; cervus) u. das H.kalb (ἐλλός, hinuleus, inuleus), das bei Homer νεβρός genannt wird (Il. 8, 248f; 15, 579 u. ö.), sind von anderen Tieren zu unterscheiden: Damma, dammula ist ein Tier aus dem Rehgeschlecht, auch Gemse, Antilope; Elche werden als alces (Caes. b. Gall. 6,27; O. Seel, Caesar-Studien [1967] 37/43; R. Stübe, Der Elchfang der Germanen: NJb 47 [1921] 450/2), das Ren (Cervus [Rangifer] Tarandus L.) als τάρανδος, τάρανδρος, tarandrus oder parandrum bezeichnet (Meuli 769/78). Cervus wird von κέρας, cornu abgeleitet (Paul./Fest. 54 [47 Lindsay]). Martial (13, 94) u. Isidor (orig. 12, 1, 18/20) nennen dam(m)ula das furchtsame u. ruhige Tier, weil es vor dem Kampf flieht. Im Hebräischen bezeichnet 'ayyāl, 'ayyālāh den Cervus capreolus, yaḥmûd den Cervus dama dama u. 'opær den Jung-H. (J. Feliks, Art. Animals of the Bible and Talmud: EncJud 3 [Jerus. 1973] 10).

*A. Nichtchristlich I. Griechisch-römisch. a. Naturkundliches.* H. haben einen hoch erhobenen Kopf, große Augen, vierfach geöffnete Nüstern, einen langen, schlanken Hals (Aristot. physiogn. 811a 15), einen kräftigen Leib, gescheckten Rücken, schlanke Beine, einen kurzen Schwanz (Opp. cyneg. 2, 176/81), eine schrille (Aristot. physiogn. 807a 20), röhrende Stimme (Alc. frg. 10 [7 Lobell). Der H. ist ein Paarhufer (Aristot. hist. an. 499b 10; Ael. nat. an. 11, 37; Opp. cyneg. 3, 254) u. gilt als Wiederkäuer (Plin. n. h. 10, 73, 200). Der H. bewohnt den Wald (Catull. 63, 72; Paus. 7, 26, 10); im Frühjahr frißt er sich auf der Wiese satt (Hymn. Hom. Cer. 2, 174 [8 Allen]) u. geht zur Wassertränke

(Phaedr. 1, 12; Verg. ecl. 8, 28). Während das Land der Skythen reich an H. ist (Solin. 19, 9), findet man auf Kreta u. in Afrika keine H. (Plin. n. h. 8, 51, 120. 83, 228).

*1. Geweih.* Beeindruckend ist das H.geweih (Il. 15, 271; Verg. Aen. 7, 483; Opp. cyneg. 1, 191; 2, 70; 3, 2), das wie in Äste verzweigt ist (Plin. n. h. 11, 45, 123) u. in der Regel nur der männliche H. trägt (ebd. 128; Ael. nat. an. 11, 26), doch er gebraucht es nur selten zur Verteidigung (Aristot. part. an. 663a 10; 663b 10; letzteres betont auch Opp. cyneg. 2, 184/6). Besondere H.kühe tragen ebenfalls ein Geweih (Ael. nat. an. 7, 39). Bei verschnittenen H. wächst es nicht mehr nach (Aristot. hist. an. 517a 20; Plin. n. h. 8, 50, 117; Porph. abst. 3, 7). Die H. werfen ihr Geweih im Mai an schwerzugänglichen Plätzen ab (Paus. 5, 12, 2; Ael. nat. an. 6, 5; 14, 5; Aristot. mir. 830b 20/831 a) u. vergraben die abgeworfene linke (hist. an. 611a 25) bzw. rechte (mir. 835b 25; Plin. n. h. 8, 50, 116; Ael. nat. an. 3, 17; Solin. 19, 12) als heilkräftig angesehene Stange (Opp. cyneg. 2, 211/6).

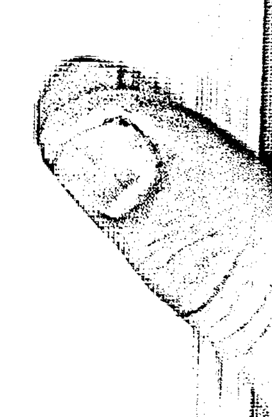
*2. Lebensdauer.* H. können ein hohes Alter erreichen. Die Krähe lebt neunmal länger als der Mensch, der H. viermal so lang wie die Krähe (Hesiod. frg. 304 [158f Merkelbach/West]; Plut. def. orac. 11; Opp. cyneg. 2, 291f; Auson. ecl. 5, 4f [93 Peiper]; Epigr. Bob. 62 [76 Speyer]). Ein H. kann älter als 100 Jahre werden (Plin. n. h. 8, 50, 119; Verec. in cant. Az. 22 [CCL 93, 106]). Durch das Abwerfen ihres Geweihes verjüngen sie sich (Ovid. ars 3, 78).

*3. Eigenschaften.* Aristoteles (hist. an. 611a 14) u. Phaedrus (1, 16) halten den H. für ein kluges, Plinius (n. h. 8, 50, 114) für ein einfältiges Tier. Der H. ist friedlich (Verg. georg. 3, 265), scheu (Il. 1, 225; PsEustath. Ant. hex. 4 [PG 18, 740]; Basil. hex. 9, 3), schnell (Aristot. part. an. 663a; Aug. civ. D. 8, 15; Theod. Mops. frg. in Ps. 17, 34a [CCL 88A, 96]; Cyrill. Alex. in Ps. 17, 34 [PG 69, 824]; Cassiod. in Ps. 41, 2) u. flieht vor jeder Gefahr (Il. 8, 248; 11, 113; 13, 102; 21, 486; Auson. griph. 14; Cyrill. Alex. in Ps. 17, 34 [PG 69, 824]; Theod. Mops. frg. in Ps. 103, 18a [CCL 88A, 336]). – Meere durchqueren die H., indem sie die Köpfe auf das Hinterteil der Vorausschwimmenden legen (Plin. n. h. 8, 50, 114f).

*b. Darstellung.* Zusammen mit anderen Tieren kann der H. das Leben, das den Kosmos erfüllt, oder das friedliche Zusammensein der Tiere darstellen, wie im Bodenmosaik der φιλία-Halle in Antiochien (Z. Kádár, Φιλία τῶν ζώων: ActAntAcadScHung 16 [1968] 262). Diesen Tieren kann auch ein *Hirt hinzugefügt werden (L. Foucher, Inventaire des mosaïques, Feuille n° 57 de l'atlas archéologique. Sousse [Tunis 1960] Taf. 27a).

*c. Tierkampf.* Tiger (Hor. epod. 16, 31; Ovid. met. 6, 636; Sil. Ital. 5, 280), Löwe (Il. 3, 24; 11, 113; 15, 271/5; 16, 756f; Od. 4, 335/8; 17, 126/9), *Bär (Ovid. trist. 3, 11, 11), Luchs (Opp. cyneg. 3, 84/8), Schakal (hal. 2, 614/27), Wolf (Il. 16, 156/8) u. *Adler (Plin. n. h. 10, 4, 17) sind Feinde des H. In Tierkampfszenen wird dies häufig dargestellt. Auf Sarkophagen ist der Löwe ein Bild der alles niederzwingenden Gewalt des Todes, dem der H. zum Opfer fällt (U. Scerrato, Su alcuni sarcofagi con leoni: ArchClass 4 [1952] 259/73; Helbig/Speier, Führer[4] 3 nr. 2319).

*d. Jagd.* Gerne wird der H. gejagt (Od. 6, 133), zumal seine Jagd nicht sonderlich gefährlich ist (Xen. inst. Cyr. 1, 4, 7). Il. 18, 319 nennt den Jäger ἀνὴρ ἐλαφηβόλος. Im offenen Feld werden H. zu Pferde verfolgt (Arrian. cyneg. 23, 2; 24, 1; Hor. ep. 1, 10, 34/6; Stat. Theb. 4, 271). H. werden mit Hunden (Il. 15, 271f; 22, 189), Schleudern (Verg. georg. 1, 306), Speeren (Od. 10, 158/61), Fußfallen (Xen. cyneg. 9, 11/10, 3), Musik (Aristot. hist. an. 611b 20; Plin. n. h. 8, 50, 114), ausgelegtem Mehl giftiger *Fische (Ael. nat. an. 17, 31) u. giftigen (Aristot. mir. 837a 15) Pfeilen (Il. 11, 475/82) gejagt. Durch den Genuß von Diptam (M. C. P. Schmidt, Art. Diktamnon nr. 2: PW 5, 1 [1903] 582f) können angeschossene H. die Pfeile angeblich wieder ausstoßen (Plin. n. h. 8, 41, 97; Solin. 19, 15). Bei den Skythen erlegen Jäger die H., die sich im Schnee verfangen haben (Verg. georg. 3, 369/75; Meuli 757/9). Häufig werden die H. zwischen federbewimpelten Lappen (Verg. Aen. 12, 750; Ovid. met. 15, 475; Val. Flacc. 6, 420f) in Netze getrieben (Verg. ecl. 5, 60; georg. 1, 307; 3, 413; Auson. ep. 14, 28f). Diese Art, H. zu fangen, ist auf Bodenmosaiken (K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 69. 263. 277 Abb. K Taf. 22, 54; M. A. Alexander / M. Ennaifer, Corpus des mosaïques de Tunisie 1, 1 [Tunis 1973] 76f Taf. 36, 86; 1, 3 [ebd. 1976] 31/3

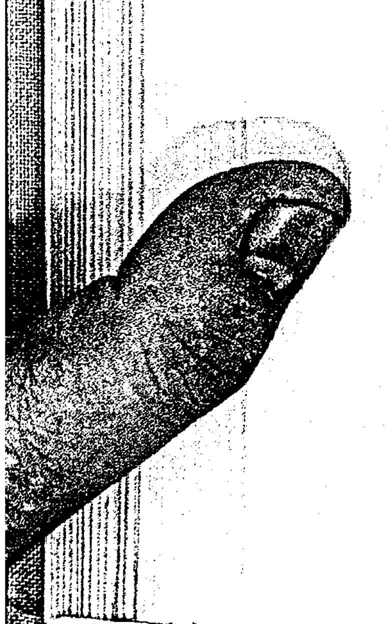


Taf. 39, 279) u. Sarkophagen (Andreae 111/33) dargestellt. Gibt ein zahmer H. die Gewohnheit auf, aus dem Wald zurückzukehren, so darf er von anderen als dem Besitzer ergriffen werden (Inst. Iust. 2, 1, 15 [67 Thomas]). H.jagden wurden auf Gewändern (Claud. Stil. 2, 330/53) u. Bildern (Philostr. imag. 2, 17, 10) dargestellt, die zahlreich erhalten blieben (Domagalski 19/35).

*e. Circus.* In Sizilien wurden H. für den Circus gefangen (Claud. Stil. 3, 315), wo sie von Hunden zu Tode gejagt wurden (Ovid. met. 11, 26). Tierhetzen mit H. (Hist. Aug. vit. Gord. 3, 7. vit. Prob. 19, 3f) sind auf Elfenbeinen (W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA³ [1976] nr. 59), Sarkophagen (Andreae nr. 64. 177) u. besonders auf Bodenmosaiken zu sehen (K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland [1959] 88f Taf. 88, 1 u. 3; 91, 1; H. Stern, Recueil général des mosaïques de la Gaule 1, 1 [Paris 1957] nr. 38).

*f. Wagengespann.* Vereinzelt trugen gezähmte H. Zügel u. Joch (Calp. ecl. 6, 32/45 [1, 60/3 Korzeniewski]). Im Amphitheater wurden sie an die goldene Kandare genommen (Martial. 1, 104, 4). *Elagabal ließ sich in der Öffentlichkeit mit vier angeschirrten H. sehen (Hist. Aug. vit. Heliog. 28, 2). Bei seinem Triumph in Rom fuhr Aurelian auf dem Wagen mit einem Viergespann von H., das einem Gotenkönig gehört haben soll (ebd. vit. Aurelian. 33, 3). Kontorniaten (A. Alföldi, Zwei Bemerkungen zur Historia Augusta: BonnHistAugColloqu 1963, 4/8 Abb. 1/3) u. Münzen (H. Seyrig, Antiquités syriennes: Syria 40 [1963] 24f Fig. 2 Taf. 2, 3) zeigen solche H.gespanne. Luna bzw. *Artemis/Selene steht auf einem von H. gezogenen Wagen (Claud. Stil. 3, 286; W. Oberleitner, Funde aus Ephesos u. Samothrake [Wien 1978] 68. 74f. 89f. 93 Abb. 53f. 69f). Die Patreer feiern jedes Jahr ein Fest der Artemis, bei dem eine jungfräuliche Priesterin am Schluß des Umzugs auf einem von H. gezogenen Wagen fährt (Paus. 7, 18, 12).

*g. Mythologie.* Zeus (Il. 8, 247/9) u. Isis (Paus. 10, 32, 16) werden H. geopfert, Nemesis (ebd. 1, 33, 3) u. Atalante (5, 19, 2) mit H. dargestellt. Im heiligen Hain der Cybele wurden H. gehalten (Helbig/Speier, Führer⁴ 4 nr. 3007b). Arge (Hygin. fab. 205 [143 Rose]) u. die Tochter des Erysichthon (Ovid. met. 8, 873) werden in einen H. verwandelt. Auf einem Sarkophag aus Trinquetaille ist *Hippolytos (I) auf der H.jagd zu sehen (I. Egger, Die Jagd auf römischen Sarkophagen u. Mosaiken, Diss. Wien [1976] 50. 54. 149f). Im Wahnsinn hält Athamas seinen Sohn für einen H. mit hohem Geweih u. erschießt ihn mit einem Pfeil (Nonnus Dion. 10, 50/60 [204 Keydell]). Der ausgesetzte Enkel des Königs Gargoris wird von einer H.kuh gesäugt (Iust./Trog. 44, 4, 8).



*1. Diana.* *Diana (bzw. *Artemis) jagt H. (Od. 6, 102/4). Als Artemis in den Höhen der parrhasischen Berge fünf H. mit goldenen Geweihen sah, fing sie vier ein, um sie vor ihren Wagen zu spannen; der fünfte wurde von *Herakles gefangen (Callim. hymn. in Dian. 3, 98/113 [2, 13 Pfeiffer]). Als Zeus Taygete vergewaltigen wollte, verwandelte Artemis sie in eine H.kuh (Schol. Pind. Ol. [120f Drachmann]). Pausanias (6, 22, 11) meint, daß die Eleer wegen der H.jagd Artemis Elaphiaia nannten (vgl. W. Fauth, Art. Elaphebolos: KlPauly 2, 232). Artemis Ephesia gilt ursprünglich als Herrin der Tiere, doch ist in späteren Darstellungen durch die Bevorzugung der H. eine Umdeutung zur Jagdgöttin erfolgt (W. Elliger, Ephesos [1985] 117). Knochenreste am Altar des Artemisions beweisen, daß der Göttin auch H. geopfert wurden (A. Bammer/F. Brein/P. Wolff, Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. K. Dörner 1 [Leiden 1978] 108. 110. 150). H.geweihe werden an Bäume (Verg. ecl. 7, 29f; Anth. Graec. 6, 110f; Robert 2 nr. 144 Taf. 44) u. Häuser (P. Romanelli, Topografia e archeologia dell'Africa romana [Torino 1970] Taf. 276a. 284b; Foucher aO. [o. Sp. 554] Taf. 27b) als Weihegeschenke für Diana genagelt. Nikokreon besaß einen H. mit vier Geweihen, den er Artemis weihte (Ael. nat. an. 11, 40). Da die H.kuh ein der Diana heiliges Wild ist (Liv. 10, 27, 8), leben diese Tiere in ihren heiligen Hainen (Xen. exped. 5, 3, 10), wo sie mit Wölfen weiden (Strab. 5, 1, 9). In solchen Heiligtümern fanden sich zahlreiche H.geweihstücke (H. Bertogg, Die alten Räter u. die Schrift: Jahresber. d. histor.-antiquar. Ges. v. Graubünden 84 [1955] 169. 181/3; G. Pellegrini, Trace di un abitato e di un santuario, corna di cervo iscritte ed altre reliquie di una stipe votiva preromana, scoperte sul colle del Castello: NotScav 1918, 169/207). Pausanias (8, 37, 4) kennt eine Darstellung der mit einem H.fell bekleideten Arte-

mis. Mit H. ist Diana zB. auf Münzen (Elliger aO. 110f), Tonlampen (K. Goethert-Polaschek, Katalog der röm. Lampen des Rhein. Landesmus. Trier [1985] nr. 193; H. Menzel, Antike Lampen [1969] nr. 213. 627), Beschlaggarnituren (H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare 1 [Wien 1971] nr. A 83), Mosaiken (D. v. Boeselager, Antike Mosaiken in Sizilien [Rom 1983] 179f Taf. 61, 123; G. Ch. Picard, Mosaïques reflétant des voûtes en Gaule: Mosaïque, Festschr. H. Stern [Paris 1983] 309f Taf. 199) u. Sarkophagen (Andreae nr. 24) dargestellt. Ein Felsrelief mit Diana u. H. oberhalb einer Quelle (D. Krencker, Zwei galloröm. Felsreliefs bei Lemberg in Lothringen: Trierer Jahresber. NF 10/11 [1917/18] 37/9 Taf. 2/4) zeigt die Verbindung zum Quellwasser auf.

*2. Apollon.* Dem Apollon, der (wie Herakles) eine H.kuh gefangen hat, wurden Standbilder mit H. aufgestellt (Paus. 10, 13, 5), deren Beine zT. beweglich waren (Plin. n. h. 34, 19, 75). In seinen Hainen sind die H. vor den Hunden sicher (Ael. nat. an. 11, 7).

*3. Juno Regina.* Juno Regina (*Hera) wird oft auf einem H. stehend dargestellt (G. Kazarow, Archäologisches aus Bulgarien: AnzWien 77 [1940] 179/82 Taf. 1; ders., Ein verschollenes Denkmal des Dolichenus-Kultes: Germania 22 [1938] 12f Taf. 4; H. Seyrig, Antiquités syriennes: Syria 14 [1933] 368/80), oder wie sie mit ihrer H.kuh heransprengt (Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1190b).

*4. Aktaion.* Ein Gemälde zeigte Aktaion u. seine Mutter auf einem H.fell sitzend u. ein H.kalb in den Händen haltend (Paus. 10, 30, 5). Nachdem Aktaion Diana u. die Nymphen nackt beim Baden gesehen hat, wird er von der Göttin in einen H. verwandelt u. von den eigenen Hunden zerrissen (Ovid. met. 3, 173/250). Die Beobachtung der Artemis beim Bad (J. Balty, Mosaïques antiques de Syrie [Bruxelles 1977] 20f Abb. 5f) u. noch häufiger der Kampf mit den Hunden ist zB. auf Bodenmosaiken (M. Bairrão Oleiro, Mosaïques romaines du Portugal: La mosaïque gréco-romaine, Coll. Intern. Centr. Nat. Rech. Scient. 1963 [Paris 1965] 260; G. Becatti, Mosaici e pavimenti marmorei = Scavi di Ostia 4 [Roma 1961] nr. 359 Taf. 97; nr. 408 Taf. 97/9) u. Elfenbeinen (Volbach aO. nr. 99) zu sehen.

*5. Herakles.* Er erhielt als drittes Werk den Auftrag, eine der Artemis geweihte H.kuh mit goldenem Geweih, die sehr schnell war, zu jagen (Belege: Meuli 797/813). In Olympia war sein Kampf mit der H.kuh dargestellt (Paus. 5, 10, 9). Zahlreiche Darstellungen des Herakles mit dem H. sind erhalten (F. Brommer, Herakles[4] [1979] 21/4; ders., Herakles u. die H.kuh: ArchAnz 1977, 479/81; ders., Vasenlisten zur griech. Heldensage 1 [1971] 70/6; F. Baratte/C. Metzger, Musée du Louvre. Catalogue des sarcophages en pierre d'époques romaine et paléochrétienne [Paris 1985] nr. 26; Robert 1 nr. 101/7. 110. 112f. 116. 120. 126/31). Auf einem Sarkophag aus **Arles mit der kalydonischen Jagd liegt unter dem Eber ein niedergestreckter H. (E. Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine 1 [Paris 1907] nr. 168).

*6. Telephus.* Der ausgesetzte Telephus wurde von einer H.kuh gestillt (Ovid. Ib. 253; Paus. 8, 48, 7. 54, 6), was auf Münzen (G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros u. Romulus [1964] 155f), Tonlampen (Goethert-Polaschek aO. nr. 448; Menzel aO. nr. 124), Wandgemälden (Toynbee 132 Abb. 66) u. Statuen (Paus. 9, 31, 2) dargestellt ist.

*7. Cyparissus.* Auf einer Bronze (E. Babelon/J.-A. Blanchet, Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. Nat. [Paris 1895] nr. 801), einem pompejanischen Wandgemälde (P. Marconi, La pittura dei romani [Roma 1929] Fig. 92) u. einem Bodenmosaik (Toynbee Abb. 70) ist Cyparissus mit seinem geliebten H. dargestellt. Aus Schmerz über dessen unbeabsichtigte Tötung verwandelt er sich in eine Pflanze (Ovid. met. 10, 106/42). Der getötete H. u. die Verwandlung des Cyparissus sind auf einem Bodenmosaik bei Piazza Armerina zu sehen (Domagalski 103).

*8. Kentauren.* Die Kentauren erfanden die Jagd u. lehrten Achilleus, H. zu jagen (Stat. Ach. 2, 111; Opp. cyneg. 2, 13). Ein Bodenmosaik zeigt, wie die Chimäre u. *Chiron Achilleus die Kunst der H.jagd lehren (M. Yacoub, Musée du Bardo[3] [Tunis 1982] 70 Fig. 68; Dunbabin aO. [o. Sp. 554] 45. 249 Taf. 10, 19).

*9. Iphigenie.* Agamemnon erlegte im Hain der Artemis einen scheckigen, gehörnten H. u. rühmte sich dieser frevelhaften Tat (Sophocl. Electr. 563/72). Zur Sühne soll seine Tochter Iphigenie geopfert werden, was

Artemis durch den Austausch mit einer H.kuh verhindert (Eur. Iph. Taur. 28. 783). In Skulpturen, auf Wandgemälden u. Bodenmosaiken (F. Studniczka, Artemis u. Iphigenie = AbhLeipzig 37, 5 [1926] 39. 48f Abb. 25. 31f) ist dargestellt, wie Artemis die H.kuh als Ersatzopfer herbeiführt. Die Vertauschung der Kleider zwischen Kleitophon u. Melite sowie ihre Befreiung werden mit der Errettung der Iphigenie verglichen (Achill. Tat. 6, 2, 3 [112 Vilborg]).

*10. Orpheus.* H. sind empfänglich für Flötenspiel u. Gesang (Aristot. hist. an. 611 b 20; Plin. n. h. 8, 50, 114f); man kann damit sogar magische Gewalt über sie ausüben (Porph. abst. 3, 22). Wenn Arion auf der Lyra spielt, steht die H.kuh bei der Löwin (Ovid. fast. 2, 83/8). – H. wurden auch in Tiergehegen gehalten, u. Q. Hortensius ließ bei einem Essen seinen ‚Orpheus' rufen, der ins Horn blies u. von H. u. anderen wilden Tieren umgeben war (Varro rust. 3, 12, 1. 13, 3). Auf vielen Orpheusdarstellungen lauscht neben anderen Tieren ein H. dem phrygischen Sänger, so auf Tonschalen (H. Heinen, Trier u. das Trevererland in römischer Zeit [1985] 362f Abb. 117; D. Stutzinger: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt [1983] nr. 193), Gemmen (H. Leclercq, Art. Orphée: DACL 12, 2, 2752f Fig. 9248) u. bes. zahlreich auf Bodenmosaiken (vgl. U. Liepmann, Ein Orpheusmosaik im Kestner-Museum zu Hannover: NiederdtBeitrKunstgesch 13 [1974] 9/36; F. M. Schoeller, Darstellungen des Orpheus in der Antike, Diss. Freiburg [1969] 31/40).

*11. Dionysos.* In den *Bakchos-Mysterien war es üblich, sich in ein H.fell zu kleiden (Ovid. met. 6, 592f; Clem. Alex. protr. 12, 118, 5/9, 1).

*12. Mithras.* Zwei Wandgemälde des Mithräums von *Dura Europos zeigen Mithras bei der H.jagd (R. Merkelbach, Mithras [1984] 3. 81. 111. $119_6$. 278 Abb. 17). Auf einem Steinbalken aus dem Mithräum von Moosham sind Jagdszenen, einschließlich der Verfolgung einer H.kuh durch einen Hund, dargestellt (N. Heger, Salzburg in röm. Zeit = Salzburger Museum Carolino Augusteum Jahresschr. 19 [1973 (1974)] 87. 203 Abb. 49f).



*13. Cernunnos.* Besonders im gallischen Raum wird der Gott Cernunnos verehrt, der ähnlich wie Aktaion mit einem H.geweih auf dem Kopf (Hatt 35/8; Bayet 462f; F. Altheim, Literatur u. Gesellschaft im ausgehenden Altertum 2 [1950] 18/20; Blanchet 316/28; H. Rosenfeld, Die vandalischen Alkes ‚Elchreiter', der ostgerman. H.kult u. die Dioskuren: GermanRomanMonatsschr 28 [1940] 250) oder gemeinsam mit einem H. dargestellt wird (E. Planson, Un nouveau groupe de trois divinités découvert aux Bolards: CRAcInscr 1974, 480/90 Abb. 1f; J. de Vries, Keltische Religion [1961] 104/7. 163. 174f; Gaudron 517 Fig. 3; Krüger 253/5 Abb. 2). Mit dieser gallischen Gottheit können wohl einige Bestattungen in Verbindung gebracht werden, die als Beigaben gehörnte Tierköpfe haben (Maier 593/6 Abb. 1f; de Vries aO. 172/5; Krüger 251/62 Taf. 26; W. Haberey, Frühkaiserzeitliche Tonrasseln mit gehörnten Tierköpfen: BonnJbb 145 [1945] 145/51).

*h. Legenden u. Erzählungen.* Von seiner weißen H.kuh behauptet Q. Sertorius, sie könne wahrsagen (Plin. n. h. 8, 50, 117). – Nachdem die Belagerer der Stadt Capua deren tausend Jahre alte weiße H.kuh der Diana geopfert haben, vermögen sie die Stadt einzunehmen (Sil. Ital. 13, 115/25). Indische Hirten weiden weiße H., weil sie deren Milch für nahrhaft halten (Philostr. vit. Apoll. 3, 9). Der Kampf zwischen den Aeneaden u. den Latinern wurde dadurch ausgelöst, daß Iulus Ascanius den zahmen H. des Tyrrhus tötete (Verg. Aen. 7, 475/502), eine Szene, die im Vergilius Romanus illustriert ist (E. Rosenthal, The illuminations of the Vergilius Romanus [Zürich 1972] 68f. 104 Taf. 13). – Mithridates vertraute nachts seine Bewachung einem H. an (Ael. nat. an. 7, 46). – H. weisen den Menschen Wege durch Gewässer (Soz. h. e. 6, 37, 4 [GCS 50, 294f]; Iordan. Get. 24; Procop. b. Goth. 4, 5, 7f; Agathias 5, 11 [176f Keydell]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 37; Moravcsik 114/8; Müller 182; Altheim/Trautmann 353; Heinrich 204/6; Pschmadt 38/40).

*j. Bildersprache. 1. Geweih.* Das Geweih ist der Stolz des H. (Verg. Aen. 1, 184/90; Opp. cyneg. 2, 209f), doch kann der Stolz auch zum Verhängnis werden, wie die Fabel vom H. an der Quelle zeigt (Phaedr. 1, 12). Vor den Feinden schützende Pfähle u. Zäune an einem Befestigungsbauwerk werden mit dem schützenden H.geweih verglichen (Caes. b. Gall. 7, 72; Sil. Ital. 10, 412/4).

*2. Schnelligkeit u. Flucht.* Die Schnelligkeit der H. ist sprichwörtlich (A. Otto, Die

Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer [1890] 81; R. Häussler, Nachträge zu A. Otto [1968] Reg. s. v. cervus). Geflohene Sklaven wurden mit einem Brandmal in Gestalt eines H. (Lys. or. 13, 19; O. Crusius, Kleinigkeiten zur alten Sprach- u. Kulturgeschichte: Philol 62 [1903] 125/32; W. Dittenberger, 'Ελαφοστίκτος: Hermes 37 [1902] 298/301) bzw. mit einer Sklavenmarke mit einem H.geweih (H. Bellen, H. u. Sklavenflucht: JbAC 10 [1967] 124/6 Taf. 12) gezeichnet.

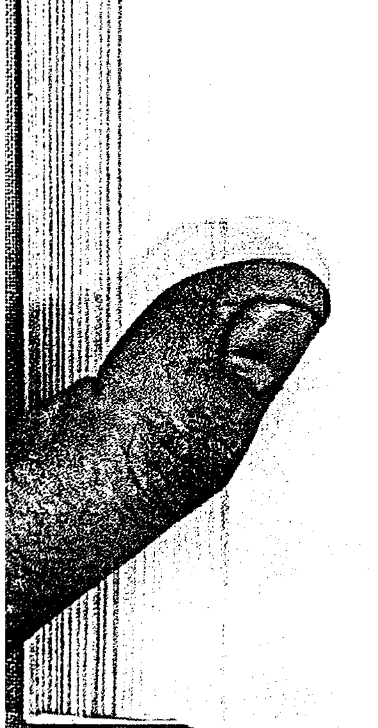
*3. Frühling.* Auf Mosaiken (Parlasca aO. [o. Sp. 555] 41 Taf. 40f; M. Bieber, Die Herkunft des tragischen Kostüms: JbInst 32 [1917] 94/8 Abb. 65/70; V. v. Gonzenbach, Die röm. Mosaiken der Schweiz [Basel 1961] nr. 5. 9 Taf. 45), Gemälden (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963] 126. 143. 145f. Taf. 63, 1 u. Beil.) u. Sarkophagen (P. Kranz, Jahreszeiten-Sarkophage = AntSarkRel 5, 4 [1984] nr. 36. 131. 322f) ist der H. ein Tier, das den Frühling symbolisiert (vgl. W. N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' [1977] 39).

*4. Cantharus.* Sehr beliebt war die Darstellung von H. am *Cantharus, zB. auf Tonlampen (J. Deneaure, Un dépotoir paléochrétien sur la colline de Byrsa à Carthage: AntAfric 8 [1974] 138. 149f Fig. 13 nr. 36), Anhängern (Wulff, Bildw. 1, 237 Taf. 56 nr. 1158), Stempeln (G. P. Galavaris, Art. Brotstempel: ReallexByzKunst 1, 749; Wulff, Bildw. 1, 275 Taf. 70 nr. 1422), Stoffen (J. Strzygowski, Hellenistische u. koptische Kunst in Alexandria: BullSocArchAlex 5 [1902] 58f Abb. 47), Steintafeln (Pagan and Christian Egypt, Ausst.-Kat. New York [1941] nr. 57 Abb. 57) u. bes. auf Bodenmosaiken (J. P. Darmon / H. Lavagne, Recueil général des mosaïques de la Gaule 2, 3 [Paris 1977] nr. 422 Taf. 27/31; E. Alföldi-Rosenbaum / J. B. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Rome 1980] Taf. 90, 1).

*5. Schlange.* Indische Schlangen werden so groß, daß sie ganze H. verschlucken können (Plin. n. h. 8, 14, 36). Doch nach allgemeiner antiker Vorstellung sind H. Schlangen gegenüber feindlich gesinnt, suchen u. töten diese (Nicand. ther. 135/44 [36 Gow]; Lucret. 6, 765; Plin. n. h. 8, 50, 118; 11, 115, 279; 28, 42, 149; Martial. epigr. 12, 28 [29], 5; Opp. cyneg. 2, 233/52; hal. 2, 289/300; Solin. 19, 15). H. fressen Elaphoboskon (‚Hirschfutter'), um sich gegen Schlangen widerstandsfähig zu machen (Plin. n. h. 22, 37, 79; 25, 52, 92; Diosc. Med. mat. med. 3, 69 [2, 80 Wellmann]). Werden H. von einer Spinne oder einem anderen derartigen Tier gebissen, so suchen sie Origan u. fressen es (Aristot. hist. an. 611 b 20). Oppian (cyneg. 2, 253/90) bewertet es als ‚göttliches Geschenk', daß in Libyen H. sich gegen große Scharen von Schlangen wehren, indem sie ihren *Durst am Wasser dunkler Ströme stillen, worin sich Krebse befinden, die ein Gegenmittel (*Antidotum) gegen Schlangengift sind. Eine kleinasiatische Münze des Mithridates Eupator mit weidendem H., Stern u. Halbmond bietet eine Parallele zu einem Sternbild des schlangenfressenden H. (F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie: ders., Kl. Schriften [1950] $13_1$ Taf. 1, 1; ders., Sphaera [1903] 255/7). Der Kampf zwischen H. u. Schlange ist auf Siegeln, Reliefs (Ettinghausen 281 Taf. 39, 7. 9) u. Bodenmosaiken abgebildet (S. Hiller, Divinu sensu agnoscere: Kairos NF 11 [1969] 284. 302 Abb. 6).

*6. Heilkunde u. Magie.* Ob H.fleisch vor *Fieber schützt (Plin. n. h. 8, 50, 119; Solin. 19, 17) oder für Kranke nicht geeignet ist (Hippocr. morb. sacr. 1, 12/4 [1, 60/3 Grensemann]), war umstritten. H.mark wird sehr geschätzt (Plin. n. h. 28, 39, 145; Veg. mulom. 20), es hilft gegen Darmschmerzen (Plac. med. 1, 17 [CML 4, 238]), Brand, eiternde Ohren (Plin. n. h. 25, 103, 164; 28, 71, 235), Fisteln, Geschwüre (ebd. 26, 78, 126; 28, 74, 241; Cels. Med. 5, 19, 10), unreine Haut, Sprünge in den Lippen (Plin. n. h. 28, 50, 185, 188) u. wird von Frauen zum Zähneputzen genutzt (Ovid. ars 3, 215f). H.lunge wird dem empfohlen, der Husten (Plin. n. h. 28, 53, 193), Hühneraugen, Schrunden, Schwielen oder Schwindsucht (ebd. 28, 59, 222. 67, 231) hat. H.blut gerinnt nicht (Aristot. part. an. 50 b; meteor. 4, 7; Plin. n. h. 11, 50, 222); es ist ein *Heilmittel gegen Durchfall (ebd. 28, 58, 202). H.lab nützt gegen Schäden an den Eingeweiden u. stillt Blut (58, 209. 73, 239). Das Abschabsel des H.felles ist gut gegen Brand (69, 233). Mit H.sehnen werden in H.haut magische Heilmittel angebunden (29, 20, 67f. 27, 85; 30, 27, 91; 32, 10, 116). Die Nachgeburt der H.kühe gilt als Heilmittel (Aristot. hist. an. 611 b 20). Fein geriebenes H.horn ist gut für die Zähne (Plac. med. 1, 2 [235]), es hilft bei Schmerzen, Blasenleiden, Magenschmerzen

(Diosc. Med. mat. med. 2, 59 [1, 139 Wellmann]), Blutauswurf, Rheumatismus, Unverdaulichkeit, Ruhr, Darmgicht (Plin. n. h. 28, 53, 194. 54, 196. 58, 206. 59, 211), bei der Reinigung der Frauen (ebd. 77, 246; Plac. med. 1, 4, 7 [236]), bei Milzschmerzen (Plin. n. h. 28, 57, 200; Plac. med. 1, 8 [236]), Kopfschmerzen, Fallsucht, Gelbsucht, Brand, Gelenkbrüchen (Plin. n. h. 28, 46, 166. 63, 226. 64, 227. 69, 233; 30, 40, 119), Geschwüren (ebd. 28, 74, 241; Plac. med. 1, 9f [236]), Ausschlägen an den Augen (Plin. n. h. 28, 47, 167; Plac. med. 1, 1 [235]), gegen Würmer (Plin. n. h. 28, 59, 211; Plac. med. 1, 5 [236]) u. gegen Ungeziefer in den Haaren (Plin. n. h. 28, 46, 163). Das zermahlene, erste Geweih des langlebenden H., vermischt mit anderen Zutaten, treibt Flecken vom Gesicht der Frau u. läßt es in lieblichem Glanz erstrahlen (Ovid. medic. 59). Ein *Amulett mit H.horn wird beim Transport einer Wertsache oder bei Schatzgräberei verwendet (Kropp, Zaubert. 2, 23 nr. 13). Mit Schlangenfleisch genährtes H.mark ist ein Zaubermittel (Lucan. 6, 673). Durch das Verbrennen von H.geweihen werden Schlangen vertrieben (Ael. nat. an. 9, 20; Lucan. 9, 921; Plin. n. h. 8, 50, 115. 118; 10, 70, 195; 28, 42, 149; Colum. 8, 5, 18 [5, 24 Josephson]; Plac. med. 1, 6 [236]). Gegen Schlangenbisse hilft das Lab eines im Mutterleib getöteten H.kalbes (Plin. n. h. 8, 50, 118; 28, 42, 150) oder das fein zerriebene Schamglied eines H. mit Wein genommen (ebd. 149; Diosc. Med. mat. med. 2, 41 [1, 134 Wellm.]). Auf einem H.fell kann man sicher vor Schlangen schlafen; die Schlangen fliehen vor jedem, der einen H.zahn bei sich trägt oder mit dem Talg eines H. gesalbt ist (Plin. n. h. 28, 42, 150). Wie dem H., so hilft dem Menschen Elaphoboskon gegen Verletzungen durch Schlangen (ebd. 22, 37, 79; 25, 52, 92; Diosc. Med. mat. med. 3, 69 [2, 80 Wellm.]). Für Mensch u. H. gilt ein Getränk aus Krebsen als zuträgliches Mittel gegen giftige Bisse (Aristot. hist. an. 611b 20). Wenn man einer Frau das Glied eines H. in ein Gazellenfell gebunden um den Hals hängt, hält sie die Leibesfrucht fest (Plin. n. h. 28, 27, 98). Steinchen u. Knochenstückchen der H.kühe helfen den Frauen, ihre Leibesfrucht zu behalten (ebd. 77, 246f. 252). H.mark u. andere Zutaten bringen die Gebärmutter wieder in Ordnung (30, 43, 126). Artemis wird von Frauen bei der *Geburt als Helferin angerufen, weil ihre Mutter sie ohne Bemühen aus dem Schoß gebracht hat (Callim. hymn. in Dian. 3, 19/25 [2, 10 Pfeiffer]). Ein Relief zeigt eine gebärende Frau u. eine H.kuh (Seyrig aO. [o. Sp. 555] 23f Taf. 2, 1). In der Basilica Hilariana bedroht ein H. ein ‚Malocchio' (J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 28f. 31 Taf. 11ab).



*II. Alttestamentlich-jüdisch.* Im Land des Herodes sind H. zahlreich (Joseph. b. Iud. 21, 429). Der H. zeichnet sich durch sein Geweih aus (Iub. 37, 20 [510 Berger]). Er gilt als reines, für den Verzehr geeignetes Tier (Dtn. 12, 15. 22; 14, 5; 15, 22), weil er ein pflanzenfressendes, zahmes Herdentier ist (Philo spec. leg. 4, 104f). Zum täglichen Unterhalt des Königshofes Salomons gehörten auch H. (1 Reg. 5, 2); fremde Völker müssen H. für die königliche Tafel liefern (Joseph. ant. Iud. 8, 40). Darstellungen finden sich in Synagogen (M. Avi-Yonah, The ancient synagogue of Ma'on [Nirim]: BulletinJerus 3 [1960] 29 Taf. 6, 2); in der Synagoge von Gerasa gehört der H. zu den Tieren, die die Arche Noah verlassen (Byzantinische Mosaiken aus Jordanien, Ausst.-Kat. Schallaburg [Wien 1986] 98 Abb. 99).

*1. Fortpflanzung.* Das Leben des H. entsteht ohne Kenntnis u. Mitwirkung des Menschen nach Gottes Ordnung (Job 39, 1/4). Die machtvolle Stimme des Herrn versetzt H.kühe in Wehen (Ps. 29, 9 MT). Sie werfen erst, wenn eine Schlange sie an ihrem Geschlechtsteil gebissen hat; diese Auffassung geht auf Babylonien zurück (bBaba Batra 16b; Scheftelowitz 18). Wenn Esther (Ps. 22 [21], 1) mit einer H.kuh verglichen wird, dann besagt dies: ‚wie die H.kuh einen engen Muttermund hat u. daher dem Männchen stets beliebt bleibt wie das erste Mal, ebenso blieb auch Ester dem Ahasveros stets beliebt wie das erste Mal' (bJoma 29a). Nur in großer Not verläßt die H.kuh ihr Junges, wenn kein Grün mehr da ist (Jer. 14, 5).

*2. Schnelligkeit.* Das AT bewundert den schnellen Sprung des H. u. macht das Tier zum Bild für einen schnellen Menschen (2 Sam. 22, 34; Ps. 18 [17], 34; Hab. 3, 19). Deshalb verlacht Philo (agr. 115) die Wettkampfläufer, da sie jeder H. überholt. Juda rühmt sich, so schnell wie eine H.kuh zu laufen (Test. XII Patr. Juda 2, 2); Naphtali ist leichtfüßig wie ein H., u. sein Vater Jakob bestimmte ihn für jede Botschaft (ebd.

Naph. 2, 1). Abraham, Isaak u. Jakob waren im Dienste des Herrn schneller als eine Gazelle u. ein H.kalb (Targ. Cant. 2, 17 [W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüd. Gemeinde u. der griech. Kirche (1898) 20]). In einem apokalyptischen Bild verheißt Jesaja (35, 6), daß der Lahme springen wird wie ein H. Am Ende der Tage wird Israel (in Anlehnung an Cant.) sprechen: ‚Flieh, mein Geliebter, Herr der Welt, u. laß deine Schechina im Himmel der Höhe wohnen! U. zur Zeit unserer Bedrängnis, wo wir zu dir beten, gleiche ... dem H.kalbe, das während der Flucht zurückschaut! So achte auf uns u. sieh vom Himmel der Höhe herab auf unsere Schmach u. Qual‘ (Targ. Cant. 8, 14 [Riedel aO. 40]).

*3. Bildersprache.* Der Mann, der der Frau eines anderen folgt, ist ‚wie ein H., den das Fangseil umschlingt‘ (Prov. 7, 22). Die Melodieangabe ‚nach der Weise ‘H.kuh der Morgenröte" (Ps. 22 [21], 1) könnte darauf hinweisen, daß den Semiten die Vorstellung der Morgenröte als H.kuh geläufig war (Pschmadt 24). Rabbi Abahu erläutert: ‚Sowie die Geweihe des H. sich nach beiden Seiten teilen, ebenso teilt sich die Lichtsäule des Morgens nach beiden Seiten‘ (bJoma 29a). Andere erklären dies so: Das Gebet der Frommen wird mit einer H.kuh verglichen. Wie die Geweihe der H.kuh sich, je älter diese wird, desto mehr teilen, ebenso werden die Gebete der Frommen je mehr diese im Gebet verweilen, desto mehr erhört (J. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern [1876] 205). Cant. 2, 8f. 17; 8, 14 vergleichen den Geliebten mit einem Jung-H. u. Prov. 5, 18f die Anmut der Frau mit einer Hindin. Die Sehnsucht nach Gott spricht der nach Wasser lechzende H. aus (Ps. 42 [41], 2). Lament. 1, 6 setzt die Könige Judas mit einem verschmachtenden H. gleich. Schlangen fliehen vor H., da sie von ihnen verschlungen werden (Joseph. ant. Iud. 2, 246; Clermont-Ganneau 319/22). Durch das Verbrennen von H.geweihen werden Schlangen vertrieben (Jehuda b. Simon Jalqut Tehillim 22; Scheftelowitz $18_1$). Bei den Bauern im alten Palästina galt der H. als Orakeltier. Doch die Rabbinen bekämpfen die Vorstellung, daß es ein schlechtes Omen sei, wenn einem dieses Tier über den Weg laufe oder man sein Schreien vernehme (Tos. Šabbat 7, 13; bSanhedrin 65b; Scheftelowitz 141).

*B. Christlich. I. Naturkundliches.* Der H. ist ein Tier, das in Scharen lebt (Aug. civ. D. 12, 22; 19, 12), u. gehört zu den dem Menschen angenehmen Teilen der Schöpfung (Joh. Chrys. prov. 4, 3 [SC 79, 82/4]). Arnobius (nat. 2, 52) setzt sich mit der Frage auseinander, woher die Tiere, wie zB. der H., ihre Seele haben. Augustinus (Gen. ad litt. 3, 11) fragt sich, ob mit den Vierfüßern in Gen. 1, 24 auch H. gemeint seien. Bei der Ernährung des Wildes, das im Sabbatjahr die Felder abfrißt (Ex. 23, 11), denkt er (Aug. quaest. hept. 2, 89) an Eber u. H.

*II. Darstellung.* Außer mit vielen anderen Tieren kann der H. auch zusammen mit einem Hirten dargestellt werden (Schumacher aO. [o. Sp. 561] 238/42 Taf. 48f; J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jh. [1976] 31 Fig. 11. 305 Taf. 15f; Kádár aO. [o. Sp. 554] 266 Abb. 7; G. Rizza, Mosaico pavimentale di una basilica cemeteriale paleocristiana di Catania: BollArte 40 [1955] 1/10 Fig. 1/14). In alttestamentlichen Szenen ist der H. unter den Tieren des Paradieses (Volbach aO. [o. Sp. 555] nr. 108), der Arche Noah (L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1969] 37/42 Abb. 26/8. 42f. 45/7) u. zusätzlich zu den Jes. 11, 6/8 genannten Tieren (M. Gough, ‚The peaceful kingdom‘: Mansel'e Armağan, Festschr. A. M. Mansel 1 [Ankara 1974] 411/9 Fig. 63) zu sehen.

*III. Tierkampf.* Löwen, Tiger (Ambr. hex. 6, 5, 30) u. Luchse (Hieron. ep. 9, 3 [CSEL 54, 34]) fallen H. an. Darstellungen von Tierkämpfen sind im christl. Bereich häufig anzutreffen, wobei sie mitunter in Kontrast zu friedvolleren Szenen gesetzt werden (M.-T. Canivet, I mosaici di Huarte d'Apamene [Siria]: III Colloquio intern. sul mosaico antico [Ravenna 1983] 248f Fig. 1. 3; dies./P. Canivet, I complessi cristiani del IV e del V sec. à Ḥūarte [Siria settentrionale]: RivAC 56 [1980] 157 Fig. 9. 161).

*IV. Jagd.* Die Jäger fangen besonders gern den H. (Aug. serm. 70, 2), ihre Hunde nehmen seine Spur auf (Ambr. hex. 6, 4, 23). Durch Pfeifen werden die H. zu den Fußschlingen hingelockt (Clem. Alex. paed. 2, 41, 1f). Mit einem Pfeil kann man den sehr schnell laufenden H. jagen (Ambr. Noe 25, 90). Der von einem Giftpfeil getroffene H. läuft weiter, bis das Gift ihn niederwirft (Ambr. Tob. 7, 26) oder er Diptam anwendet, um festsitzende Pfeile loszuwerden (Isid. orig. 12, 1, 18; vgl. o. Sp. 554). ‚Der

kranke H. kaut die zarten Zweige des Ölbaumes u. gesundet' (Ambr. hex. 3, 8, 37; 6, 4, 26). Mitunter kann der H. vor seinen Jägern in einen Hain entfliehen (Aster. Amas. hom. 7, 1, 4 [71 Datema]). Der Naassenerpsalm vergleicht die Seele mit einem H., der auf der Erde gehetzt wird (Hippol. ref. 5, 10, 2 [GCS Hippol. 3, 103]). Wie der H. sich vor der Schlinge schützen muß, so der Mensch vor den Häretikern u. Dämonen (Hieron. tract. in Ps. 140, 9 [CCL 78, 307]). Wie Diptam den vom Pfeil getroffenen H. wiederherstellt, so den Sünder die Exomologese (Tert. paenit. 12, 6; *Buße). Dem H. gleich geriet Jesus in die Falle des Kreuzes u. der Passion (Ambr. Iob 4, 1, 2). – Pagane Jagdsarkophage, auf denen der Löwe einen H. niedergestreckt hat, u. Treibjagdsarkophage (Andreae nr. 3. 59. 78. 240) werden auch von Christen genutzt. Außerdem ist die Treibjagd in Katakomben (J. Stevenson, Im Schattenreich der Katakomben [1980] 216 Abb. 138; C. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici di Roma [Roma 1944] 183) u. in Centcelles (H. Schlunk, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 20/33. 100/8 Taf. 5f. 38/41) dargestellt.

Allegorien

*V. Circus.* Tert. apol. 9, 11 klagt über diejenigen, die sich eine Mahlzeit aus H. bereiten, die in der Arena im Blut von Menschen gelegen haben.

*VI. Mythologie. a. Diana.* Aristides findet es schmählich u. einer Gottheit unwürdig, wenn ein jungfräuliches Mädchen wie Artemis Jagd auf H. macht (apol. 11, 2 [106 Harris/Robinson]). In Ephesus wurden Statuen der Artemis freigelegt, die nach Ausweis der Fundlage von ihren Anhängern bestattet worden sind, um sie vor dem Zugriff der Christen zu schützen (Oberleitner aO. [o. Sp. 555] 21). Ein Gemälde an der röm. Via Livenza (H. Mielsch, Zur stadtröm. Malerei des 4. Jh. nC.: RömMitt 85 [1978] 181 Taf. 93, 3) stellt Diana weniger als jagende, sondern eher in ihrer Verbindung zu Quellen dar. H.geweihe, die an den in Centcelles dargestellten Häusern zu sehen sind, werden nicht mehr als Weihung an Diana sondern als Jagdtrophäen zu verstehen sein (Schlunk aO. 15. 18f. 112 Taf. 4. 24. 35b. 36).

*b. Aktaion.* Gregor v. Naz. erzählt or. 43, 7f lieber von den H., die sich während der Verfolgungszeit pontischen Christen auf wunderbare Weise als Speise darboten, als vom Mythos des Aktaion.

*c. Herakles.* Sidonius (carm. 9, 95; 13, 11. 17; 15, 141) erwähnt den Kampf des Herakles mit der H.kuh.

*d. Iphigenie.* Die Erzählung von Iphigenie ist für Gregor v. Naz. eine schändliche Sage, da sie nur errettet wird, um durch Tötung Fremder Unmenschlichkeit zu begehen (or. 43, 8). Die Art, Mythen allegorisch auszulegen u. ihnen einen anderen Sinn zu unterschieben, ähnelt der Fabel, in der ,H.kuh' statt ,Iphigenie' gesagt wird (Arnob. nat. 5, 34). Ambrosius (virg. 2, 4, 31) erzählt von einer Jungfrau, die bei einer Christenverfolgung in ein Bordell gesperrt wurde u. daraus entkommen konnte, weil ein Soldat ihr seine Kleidung überließ. So findet man ,eine H.kuh statt einer Jungfrau' vor. Auf das Ersatzopfer der H.kuh anspielend meint Augustinus (civ. D. 18, 18), daß der Mensch nur durch dämonische Blendwerke in Tiere verwandelt werden könne.

*e. Orpheus.* Boëthius (cons. 3, 12) erwähnt, daß im Orpheusmythos die H. die Löwen nicht fürchten. Christliche Orpheusdarstellungen mit einem H. finden sich auf einem Bronzeblech (Buschhausen aO. [o. Sp. 557] nr. A 65) u. einem Bodenmosaik (Liepmann aO. [o. Sp. 559] 9/14. 18. 20 Abb. 1/5).

*f. Hirschverkleidungen.* An den Kalenden des Januar veranstalteten Heiden u. Getaufte Maskeraden, bei denen sie sich als H. verkleiden, wogegen Pacianus v. Barcelona seinen (verlorenen) ,Cervulus' schrieb (Hieron. vir. ill. 106 [50 Bern.]; Pacian. paraen. 1, 2). Auch Caesarius v. Arles (serm. 13, 5; 192, 2; 193, 1f) wendet sich mehrfach gegen diese Praxis, bis die Synode v. Auxerre (cn. 1 [CCL 148A, 265]) diesen Brauch verbietet. Die H.verkleidung kommt entweder aus dem Kult des Gottes Cernunnos (Hatt 36; vgl. o. Sp. 559f) oder aus griechischen Kulten (W. Boudriot, Die altgerman. Religion [1928] 74f; vgl. W. Speyer, Art. Gürtel: o. Bd. 12, 1244).

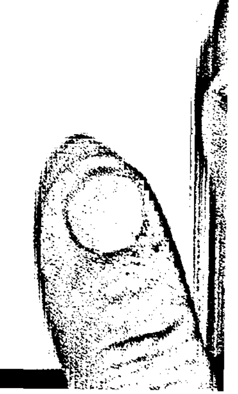
*VII. Legenden u. Erzählungen.* Die auch den Kirchenvätern bekannte Geschichte (vgl. o. Sp. 553), daß H. beim Schwimmen ihren Kopf auf den Körper des vorausschwimmenden H. stützen (Eus. Gall. hom. 50, 3 [CCL 101A, 584]; Verec. in cant. Az. 22 [CCL 93, 106]; Isid. orig. 12, 1, 19), deutet Augustinus (divers. quaest. 71, 1) als Zeichen der Freundschaft. Sie wird zur Illustration von Gal. 6, 2 herangezogen (Aug. en. in Ps. 41, 4; 129, 4; Greg. M. moral. 30, 10,

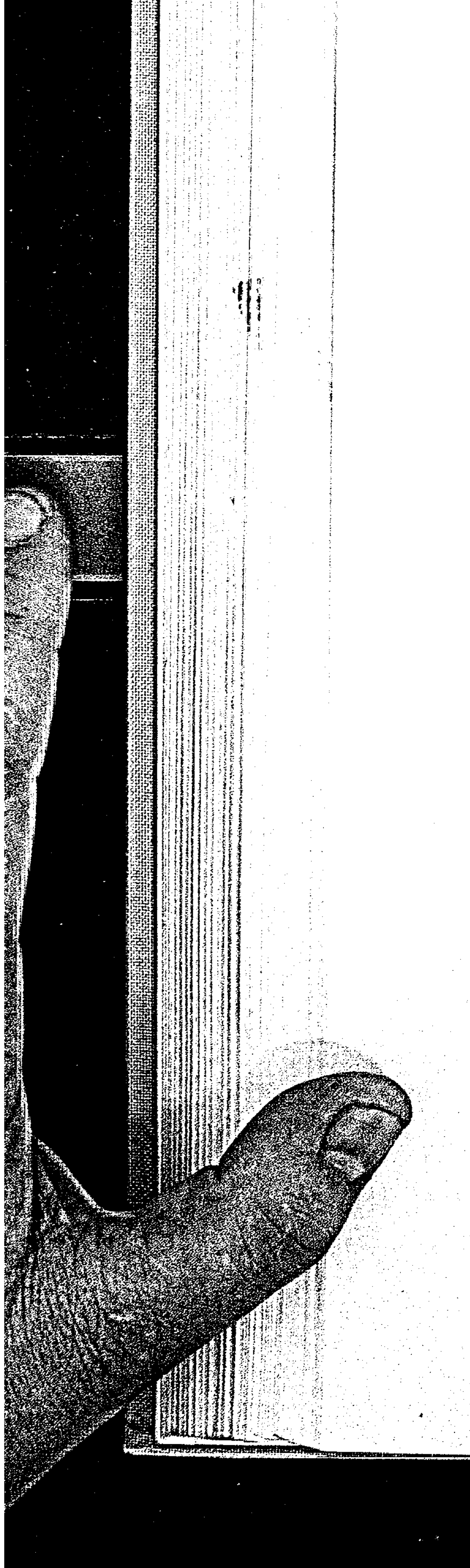
36). – Die Reliquien eines Anachoreten an einem ,H.berg' werden nur aufgefunden, weil ein H. den Mönchen den Ort der Bestattung zeigt (Joh. Mosch. prat. 84).

*VIII. Bildersprache.* Wie der H. das H.kalb, so nimmt der Vater aller Geschöpfe die zu ihm Geflüchteten gern bei sich auf (Clem. Alex. paed. 1, 21, 2). Das Sprichwort, nach dem H. nicht im Äther weiden (Verg. ecl. 1, 59), wird von Augustinus (c. Iul. op. imperf. 4, 116) zitiert. Im Jung-H. des *Hohenliedes erkennen die Kirchenväter Christus (Hippol. in Cant. frg. 21f [CSCO 264/Iber. 16, 41f]; Ambr. Iob 4, 1. 4; in Ps. 118 expos. 6, 18; 22, 44; in Lc. 3, 27; Hieron. tract. in Ps. 132, 3 [CCL 78, 282]; Theodrt. comm. in Cant. 2, 9 [PG 81, 97]; Greg. M. in ev. 33, 7); H. werden daher auch die genannt, von denen Christus dem Fleische nach abstammt (Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 215]). Bei Aponius (in Cant. 4, 5f. 8; 5, 20. 22) ist der H. sowohl ein Bild für Christus als auch für die Philosophen (Platoniker, Stoiker), die einen einzigen, unsichtbaren, unermeßlichen Gott lehren. Die H. auf den hohen Bergen von Ps. 103 (104), 18 sind Menschen, die zu einer vielgestaltigen Erkenntnis Gottes aufsteigen u. danach mit höheren u. heiligen Geheimnissen gesättigt werden (Joh. Cass. conl. 10, 11, 2), nach Origenes (in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 214]) ist dies die Erkenntnis der Trinität, in der die ,H.' leben. Wer untadelig lebt, kann leicht wie ein H. in den Höhen leben (Paulin. Nol. ep. 23, 21), er lebt auf dem Fels, der Christus ist (1 Cor. 10, 4), u. birgt sich in ihm (Paulin. Nol. ep. 9, 4). Die H. gehen den geraden Weg (Ambr. in Ps. 118 expos. 2, 2) der Tugend (Joh. Cass. inst. 12, 17, 2), fliehen den Teufel, die Welt u. besteigen die Höhen der Tugendhaftigkeit (Arnob. in Ps. 17 [PL 53, 347]; in Ps. 103 [476]; Aug. en. in Ps. 103, 18). So besiegen sie die vergifteten Sprachen (ebd. 28, 9). Die H. sind ein Bild für die, die keusch den Weg der Wahrheit gehen u. mit dem Eifer eines H. vor Nimrod, dem Jäger gegen den Herrn (Gen. 10, 9), fliehen (Paulin. Nol. ep. 9, 4). Hieronymus (in Jes. 34, 8/17 [CCL 73, 423]) deutet die H. auf die Apostel u. heiligen Lehrer. Es gibt aber auch Menschen, die H. gleichen, ,weil sie nach der Gattung der wilden Tiere unrein zu sein scheinen, im Ganzen aber sind sie rein, denn sie wandeln im Eifer für den Herrn' (Test. XII Patr. Asser 4, 5). Tragelaphus, ,Bocks-H.' (E. Stier, Art. Tragelaphos: PW 6A, 2 [1937] 1894f), werden die genannt, die von der gleichen Gattung wie die H. sind, obwohl sie rauhe Flanken haben wie Ziegenböcke (Isid. orig. 12, 1, 20). Augustinus (in Job 1, 39) meint, der tragelaphus sei ein aus dem τράγος u. dem ἔλαφος zusammengesetztes Tier, so wie im Menschen das Gesetz Gottes u. der Sünde wirkt (Rom. 7, 22f).

*a. Geweih.* Das Sprichwort ,Wehe den H., die kein Geweih haben' bedeutet: Wehe dem hilflosen Menschen, der nicht genügend Kraft hat, sich selbst zu helfen (Didym. Caec. in Ps. frg. 296, 27/31 [3, 38f Gronewald]). Nach Aponius (in Cant. 4, 15; 12, 81) war Jesus bei seinem ersten Kommen in diese Welt wie der geweihlose, junge H. den Menschen schutzlos ausgeliefert, aber er trägt in sich die Fähigkeit, ein Geweih hervorzubringen; erst beim zweiten Kommen Christi erhebt der Gerechte sein Geweih (vgl. Ps. 75 [74], 11 LXX). Wie der zaghafte H. sich durch sein Geweih schützt, so der Mensch durch den Glauben an Jesus Christus (Ambr. in Ps. 43, 15). Das Geweih des H. ist ein Sinnbild für die beiden Testamente (in Ps. 118 expos. 6, 15; Verec. in cant. Az. 22 [CCL 93, 106]). Ambrosius (ep. 15, 3 [CSEL 82, 112]) wünscht, daß Mann u. Frau sich in ihrer äußeren Erscheinung unterscheiden, so wie H. u. H.kuh sich von weitem sichtbar, besonders durch das Geweih, unterscheiden.

*b. Schnelligkeit u. Flucht.* Wer ängstlich ist, den vergleicht man mit einem H. (Boeth. cons. 4, 2; Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 69). Tatian (or. 27 [110/2 Otto]) behauptet von sich, daß er nicht das *Herz eines H. habe. Den Hirten der katholischen Kirche wirft Tertullian (cor. 1, 5) vor, sie seien im Frieden Löwen u. H. in der Schlacht. – So wie die H. sich in den Wäldern verbergen, so sind im göttlichen Gesetz viele Geheimnisse verborgen, die der Mensch sucht (Aug. conf. 11, 2). Da der H. ein Zeichen der Schnelligkeit ist (en. in Ps. 41, 2), kann Paulinus v. Nola (ep. 37, 1) sagen, der Briefüberbringer Candidianus habe gleichsam die Füße eines H. (vgl. Ps. 18 [17], 34). Die häufig zitierte Prophetie Jes. 35, 5f wird in der Regel auf Christus bezogen, der alle Krankheiten heilt u. Tote erweckt (Iustin. apol. 1, 48). Christus hat die von göttlicher Kraft zeugenden Wundertaten vollbracht, auf die einst der Prophet hinwies (Leo M. serm. 54, 4); er ist gekommen,



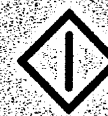


um durch Machttaten zu heilen (Iren. demonstr. 67 [SC 62, 133]; Orig. c. Cels. 2, 48 [GCS Orig. 1, 169]), wodurch er seine Gottheit erweist (Novatian. trin. 12, 4; Marcell. Anc. incarn. et c. Arian. 22 [PG 26, 1025]), was auch die Juden hätten erkennen können (Iustin. dial. 69; Lact. inst. 4, 15). In der Heilung des Lahmen durch die Apostel (Act. 3, 1/10) (Chromat. beat. 1) u. in der geistlichen Heilung der Katechumenen erfüllt sich gleichfalls das Wort des Propheten (Orig. in Mt. comm. 11, 18 [GCS Orig. 10, 66]). Ihre endgültige Erfüllung findet die Verheißung in der Parusie Christi (Eus. in Jes. 35, 5f [GCS Eus. 9, 228]). Die Trittsicherheit der H. ist ein Bild für die Gewißheit, die Jesus seinen Jüngern gibt (Hieron. in Hab. 3, 18f [CCL 76A, 653]).

*c. Wasser.* Ps. 42 (41) spricht vom Verlangen nach Gott, der die Quelle ist (Ambr. fug. saec. 9, 52; spir. 1, 15, 155), vom Durst nach seinem Wort (Orig. in Gen. hom. 10, 3 [GCS Orig. 6, 96]), dem Verlangen, sein Angesicht zu schauen (exhort. mart. 3 [ebd. 1, 5]) u. endgültig bei ihm zu sein (Aug. conf. 13, 13; agon. 9, 10). So geht der H. an die Quelle (= Kirche), der Eber in den Sumpf (= Völlerei, Unmäßigkeit, Unenthaltsamkeit; Ambr. hex. 3, 1, 4). Ambrosius (Iob 4, 1, 5) fordert seine Zuhörer auf, den H. Jesus zu betrachten, der zu Johannes an den Jordan kommt, um sich taufen zu lassen. Ebenso werden die Gläubigen (vgl. Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 207]; Ambr. Iob 4, 1, 5; Arnob. in Ps. 41 [PL 53, 383f]; Cassiod. in Ps. 103, 18; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 3 [PG 70, 748f]) u. besonders die Katechumenen (Ambr. Iob 4, 1, 5; in Ps. 118 expos. 16, 21; Aug. en. in Ps. 41, 1) mit H. verglichen. Zeno v. Verona (2, 14 [CCL 22, 188]) u. Gregor v. Naz. (or. 40, 24) laden die Katechumenen ein, mit dem Verlangen u. der Schnelligkeit eines H. an den Taufbrunnen zu treten. In Augustinus' Gemeinde wird Ps. 42 (41) feierlich gesungen, damit die Katechumenen nach der Quelle der Sündenvergebung verlangen, wie der H. verlangt nach Wasserquellen (en. in Ps. 41, 1). Joh. Chrysostomus (expos. in Ps. 41, 5 [PG 55, 162]) sagt, daß Ps. 42 bei der Einführung in das Leben gesungen wird. Eine kirchenslavische Epitome der PsKlementinen erzählt, daß in Rom Petrus u. himmlische Stimmen nach der Taufe Ps. 42 sangen (I. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des NT 1: ZNW 3 [1902] 152). Im Sacramentarium Gelasianum vetus (442 [72 Mohlberg]) wird in der Osternacht nach dem Gesang von Ps. 42 eine auf diesen Bezug nehmende Oration gesprochen (zu Ps. 42 in der Osterliturgie Roms H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 1 [1983] 93). Auf Grund von Ps. 42 (41) ist der H. sowohl ein Bild für Christus als auch für die Heiligen (Eucher. form. 4 [CSEL 31, 25]). Thamar, ein Typos für die Heidenkirche, lief wie ein H. zur Quelle, um an den Samen Abrahams zu gelangen (Aug. c. Faust. 22, 86). Die H. eilen zu den Wasserquellen, wo ihnen Verborgenes offenbart wird (Arnob. in Ps. 28 [PL 53, 361]). Nach Athanasius (in Ps. expos. 28, 9 [PG 27, 153B]) sind in diesem Psalm die Heiligen bzw. die heiligen Apostel gemeint, die der Herr aussendet u. ausrüstet. Bei Ambrosius (Isaac 4, 31; Iob 4, 1, 3) kann mit dem Jung-H. des Hohenliedes aber auch das Wort Gottes gemeint sein, das nach der Rückkehr zum Vater wie ein Jung-H., der nach Wasserquellen verlangt, auf Paulus herabstieg, ihn umstrahlt u. auf die heilige Kirche sprang, die Bet-El (Haus Gottes) ist. – In einigen Baptisterien standen H. als Wasserspender (Lib. pontif.: 1, 174. 220. 233. 243 Duchesne; Anth. Lat. nr. 378, 13; Vit. Venant. 1, 4 [ASS Aug. 2, 1081]). In der Pontianuskatakombe ist bei der Taufe Jesu ein H. dargestellt, der aus dem Jordan trinkt (L. Reekmans, Die Situation der Katakombenforschung in Rom = AbhDüsseldorf G 233 [1979] 62 Abb. 25). Der H. am Wasser ist häufig in Baptisterien (Ph. Pergola, Considerations nouvelles sur les mosaïques et les sculptures du complexe paléochrétien de Mariana [Corsica]: Actes du 10e Congr. Intern. Arch. Chrét. [Città del Vat. 1984] 405. 402 Fig. 4; A. Blanc, La cité de Valence à la fin de l'antiquité [Paris 1980] 95f Abb. 85f. 109 Abb. 93; Darmon/Lavagne aO. [o. Sp. 561] 3, 1 [ebd. 1979] Taf. 66. 68; H. Stern, Le décor des pavements et des cuves dans les baptistères paléochrétiens: Actes du 5e Congr. Intern. Arch. Chrét. [Città del Vat. 1957] 381/3 Fig. 1), aber auch Mausoleen (Wilpert/Schumacher aO. [o. Sp. 566] 319 Taf. 76) zu finden. Fast unzählbar sind die Darstellungen der H. am Kantharos in Katakomben, auf Sarkophagen, Reliefs u. Mosaiken (V. Bitrakova Grozdanova, Sur un thème se trouvant dans les mosaïques paléochrétiennes de la République socialiste de

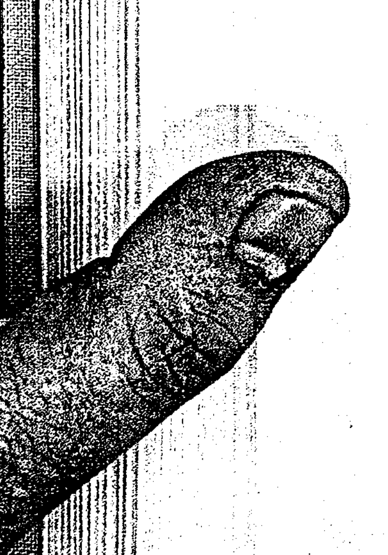
Macédoine: CorsiRavenna 33 [1986] 121/34). In den Bodenmosaiken von Salona (R. E. Kolarik, The floor mosaics of Stobi and their Balkan context, Diss. Cambridge, Mass. [1982] 442 Abb. 664f) u. Khan el-Hadatha (A. Ovadiah, Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land = Theophaneia 22 [1970] 110f) ist der Darstellung Ps. 42 (41), 2 hinzugefügt. Einer der H., die den Kantharos flankieren, kann durch eine Widmungsinschrift ersetzt werden, wie die Mosaiken in St. Peter im Holz (W. Jobst, Antike Mosaikkunst in Österreich [Wien 1985] 131 Taf. 16) u. Arkassa (S. Pelecanidis/P. Atzaca, Corpus mosaicorum Christianorum pavimentorum Graecorum 1 [Thessalonicae 1974] 54 Taf. 13) zeigen. H. an den Paradiesesflüssen sind auf Mosaiken (R. E. Kolarik, The floor mosaics of eastern Illyricum: Actes du 10e Congr. Intern. Arch. Chrét. [Città del Vat. 1984] 472 Fig. 35; Wilpert/Schumacher aO. [o. Sp. 566] 23/5. 62f. 76f. 335. 24 Fig. 10. 63 Fig. 35. Taf. 121f), Sarkophagen (Wilpert, Sark. 1, 18f. 185 Fig. 5f. Taf. 8, 3. 17, 2; F. Benoît, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille [Paris 1954] 73/5 Taf. 43, 2. 48, 2), Reliefs (R. Pfister, Kirchengeschichte der Schweiz 1 [Zürich 1964] 11 Abb. 8) u. in der Kleinkunst (Buschhausen aO. [o. Sp. 557] nr. B 15) zu sehen.

*d. Schlange.* H. u. Schlange sind einander feind (Orig. schol. in Ps. 103, 18 [3, 205 Pitra]; in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 201. 214. 216]; in Mt. comm. 11, 18 [ebd. 10, 66]; PsBasil. hom. in Ps. 28 [PG 30, 80]; Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 12 [5, 125 Jaeger/Mc Donough/Alexander]; Ambr. hex. 3, 9, 40; Iob 4, 1, 4; in Ps. 118 expos. 10, 10; Cyrill. Alex. in Ps. 17, 34 [PG 69, 825]; Theodrt. comm. in Cant. 2, 9 [PG 81, 97]; Cassiod. in Ps. 103, 18; Greg. M. moral. 30, 10, 36), denn der H. frißt Schlangen u. vergleichbare Untiere (Orig. in Num. hom. 27, 1 [GCS Orig. 7, 255]; Greg. Nyss. in Cant. or. 5 [6, 142f Jaeger/Langerbeck]; Hieron. ep. 130, 8 [CSEL 56, 188]). Durch das Atemholen zieht der H. giftige Tiere aus ihren Schlupfwinkeln (Orig. in Cant. hom. 2, 11 [GCS Orig. 8, 56]; Basil. hom. in Ps. 28, 6f [PG 29, 297/300]; Hieron. tract. in Ps. 140, 9 [CCL 78, 307]; in Ps. 41 [542]; in Jer. 28, 2 [74, 138]). Deshalb leitet Anastas. Sin. viae dux 2, 4, 149 (CCG 8, 47) wie Plut. soll. an. 23, 976 das Wort ἔλαφος von ελ-οφος ab: derjenige, der Schlangen (ὄφις) herauszieht (ἑλεῖν). Nach der Vernichtung der Schlangen beginnt im Inneren des H. das Gift zu glühen, u. der Durst löst ein heftiges Brennen aus, das er mit klarstem Wasser löscht (PsEustath. Ant. hex. 4 [PG 18, 740f]; Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 12 [5, 125 Jaeger/Mc Donough/Alexander]; Didym. Caec. in Ps. frg. 296, 20/4 [5, 36f Gronewald]; Hieron. in Ps. 41 [CCL 78, 542]; Theod. Mops. frg. in Ps. 41, 2a [CCL 88A, 191f]; Aug. en. in Ps. 41, 3; Theodrt. comm. in Ps. 41, 2 [PG 80, 1169]; Cassiod. in Ps. 41, 2; Verec. in cant. Az. 22 [CCL 93, 106]; H. Kolb, Der H., der Schlangen frißt: Mediaevalia litteraria, Festschr. H. de Boor [1971] 585/9). Wenn der H. krank u. alt wird, frißt er Schlangen u. wird so wiederhergestellt u. verjüngt (Tert. pall. 3, 2; Didym. Caec. in Ps. frg. 296, 24/6 [5, 36/8 Gronewald]; Isid. orig. 12, 1, 18). Der H. tötet die Schlange, die im Paradies weiser war als alle anderen Tiere u. Eva hinterging (Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 213]; Hieron. tract. in Ps. 103, 18 [CCL 78, 185f]). Ihr Gift schadet ihm nicht (Orig. in Jer. hom. 18, 9 [GCS Orig. 3, 162f]; in Mt. comm. 11, 18 [ebd. 10, 66]; Ambr. Iob 4, 1, 4; in Ps. 118 expos. 6, 12f; spir. 1, 15, 155; Epiph. haer. 51, 1, 1/5 [GCS Epiph. 2, 248f]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 3 [PG 70, 748f]; Cassiod. in Ps. 28, 9; Drac. satisf. 67), ja er lebt sogar durch die Lebenskräfte der Schlange (Aug. in Job 1, 39; Greg. M. moral. 30, 10, 36). Der gute H. schadet nicht den guten Schlangen, die kein Gift sondern *Heilmittel verbreiten (Ambr. in Ps. 118 expos. 6, 15). Nach Susanna haben die beiden Greise ihre Netze ausgelegt, um die H.kuh zu fangen, doch verfingen sie sich selbst darin, so wie der H. die schädlichen Schlangen vernichtet (Aster. Amas. hom. 6, 5, 1 [61 Datemal). Den Israeliten waren in der Gefangenschaft die Babylonier Reptilien ähnlich, weshalb sie wie H. nach Gott dürsten (Theodrt. comm. in Ps. 41, 2 [PG 80, 1169]). Häufig wird das Bild vom H. aufgegriffen, der zur Quelle kommt, um seinen Durst zu stillen (Greg. Naz. carm. 2, 1 [PG 37, 1015]), weil er die giftigen Schlangen gefressen hat (Arnob. in Ps. 41 [PL 53, 583]; Greg. M. moral. 30, 10, 36). Die Wasserquelle wird als Quell des Lebens verstanden (Aug. en. in Ps. 38, 6) u. mit dem Wasser verglichen, von dem Jesus am Jakobsbrunnen spricht (Joh. 4, 10) (Orig. in Joh. comm. 13, 4 [GCS Orig. 4, 229]; Ambr. spir. 1, 15, 155), womit besonders das Taufwasser ge-



um durch Machttaten zu heilen (Iren. demonstr. 67 [SC 62, 133]; Orig. c. Cels. 2, 48 [GCS Orig. 1, 169]), wodurch er seine Gottheit erweist (Novatian. trin. 12, 4; Marcell. Anc. incarn. et c. Arian. 22 [PG 26, 1025]), was auch die Juden hätten erkennen können (Iustin. dial. 69; Lact. inst. 4, 15). In der Heilung des Lahmen durch die Apostel (Act. 3, 1/10) (Chromat. beat. 1) u. in der geistlichen Heilung der Katechumenen erfüllt sich gleichfalls das Wort des Propheten (Orig. in Mt. comm. 11, 18 [GCS Orig. 10, 66]). Ihre endgültige Erfüllung findet die Verheißung in der Parusie Christi (Eus. in Jes. 35, 5f [GCS Eus. 9, 228]). Die Trittsicherheit der H. ist ein Bild für die Gewißheit, die Jesus seinen Jüngern gibt (Hieron. in Hab. 3, 18f [CCL 76A, 653]).

*c. Wasser.* Ps. 42 (41) spricht vom Verlangen nach Gott, der die Quelle ist (Ambr. fug. saec. 9, 52; spir. 1, 15, 155), vom Durst nach seinem Wort (Orig. in Gen. hom. 10, 3 [GCS Orig. 6, 96]), dem Verlangen, sein Angesicht zu schauen (exhort. mart. 3 [ebd. 1, 5]) u. endgültig bei ihm zu sein (Aug. conf. 13, 13; agon. 9, 10). So geht der H. an die Quelle (= Kirche), der Eber in den Sumpf (= Völlerei, Unmäßigkeit, Unenthaltsamkeit; Ambr. hex. 3, 1, 4). Ambrosius (Iob 4, 1, 5) fordert seine Zuhörer auf, den H. Jesus zu betrachten, der zu Johannes an den Jordan kommt, um sich taufen zu lassen. Ebenso werden die Gläubigen (vgl. Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 207]; Ambr. Iob 4, 1, 5; Arnob. in Ps. 41 [PL 53, 383f]; Cassiod. in Ps. 103, 18; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 3 [PG 70, 748f]) u. besonders die Katechumenen (Ambr. Iob 4, 1, 5; in Ps. 118 expos. 16, 21; Aug. en. in Ps. 41, 1) mit H. verglichen. Zeno v. Verona (2, 14 [CCL 22, 188]) u. Gregor v. Naz. (or. 40, 24) laden die Katechumenen ein, mit dem Verlangen u. der Schnelligkeit eines H. an den Taufbrunnen zu treten. In Augustinus' Gemeinde wird Ps. 42 (41) feierlich gesungen, damit die Katechumenen nach der Quelle der Sündenvergebung verlangen, wie der H. verlangt nach Wasserquellen (en. in Ps. 41, 1). Joh. Chrysostomus (expos. in Ps. 41, 5 [PG 55, 162]) sagt, daß Ps. 42 bei der Einführung in das Leben gesungen wird. Eine kirchenslavische Epitome der PsKlementinen erzählt, daß in Rom Petrus u. himmlische Stimmen nach der Taufe Ps. 42 sangen (I. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des NT 1: ZNW 3 [1902] 152). Im Sacramentarium Gelasianum vetus (442 [72 Mohlberg]) wird in der Osternacht nach dem Gesang von Ps. 42 eine auf diesen Bezug nehmende Oration gesprochen (zu Ps. 42 in der Osterliturgie Roms H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 1 [1983] 93). Auf Grund von Ps. 42 (41) ist der H. sowohl ein Bild für Christus als auch für die Heiligen (Eucher. form. 4 [CSEL 31, 25]). Thamar, ein Typos für die Heidenkirche, lief wie ein H. zur Quelle, um an den Samen Abrahams zu gelangen (Aug. c. Faust. 22, 86). Die H. eilen zu den Wasserquellen, wo ihnen Verborgenes offenbart wird (Arnob. in Ps. 28 [PL 53, 361]). Nach Athanasius (in Ps. expos. 28, 9 [PG 27, 153B]) sind in diesem Psalm die Heiligen bzw. die heiligen Apostel gemeint, die der Herr aussendet u. ausrüstet. Bei Ambrosius (Isaac 4, 31; Iob 4, 1, 3) kann mit dem Jung-H. des Hohenliedes aber auch das Wort Gottes gemeint sein, das nach der Rückkehr zum Vater wie ein Jung-H., der nach Wasserquellen verlangt, auf Paulus herabstieg, ihn umstrahlt u. auf die heilige Kirche sprang, die Bet-El (Haus Gottes) ist. – In einigen Baptisterien standen H. als Wasserspender (Lib. pontif.: 1, 174. 220. 233. 243 Duchesne; Anth. Lat. nr. 378, 13; Vit. Venant. 1, 4 [ASS Aug. 2, 1081]). In der Pontianuskatakombe ist bei der Taufe Jesu ein H. dargestellt, der aus dem Jordan trinkt (L. Reekmans, Die Situation der Katakombenforschung in Rom = AbhDüsseldorf G 233 [1979] 62 Abb. 25). Der H. am Wasser ist häufig in Baptisterien (Ph. Pergola, Considerations nouvelles sur les mosaïques et les sculptures du complexe paléochrétien de Mariana [Corsica]: Actes du 10ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. [Città del Vat. 1984] 405. 402 Fig. 4; A. Blanc, La cité de Valence à la fin de l'antiquité [Paris 1980] 95f Abb. 85f. 109 Abb. 93; Darmon/Lavagne aO. [o. Sp. 561] 3, 1 [ebd. 1979] Taf. 66. 68; H. Stern, Le décor des pavements et des cuves dans les baptistères paléochrétiens: Actes du 5ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. [Città del Vat. 1957] 381/3 Fig. 1), aber auch Mausoleen (Wilpert/Schumacher aO. [o. Sp. 566] 319 Taf. 76) zu finden. Fast unzählbar sind die Darstellungen der H. am Kantharos in Katakomben, auf Sarkophagen, Reliefs u. Mosaiken (V. Bitrakova Grozdanova, Sur un thème se trouvant dans les mosaïques paléochrétiennes de la République socialiste de

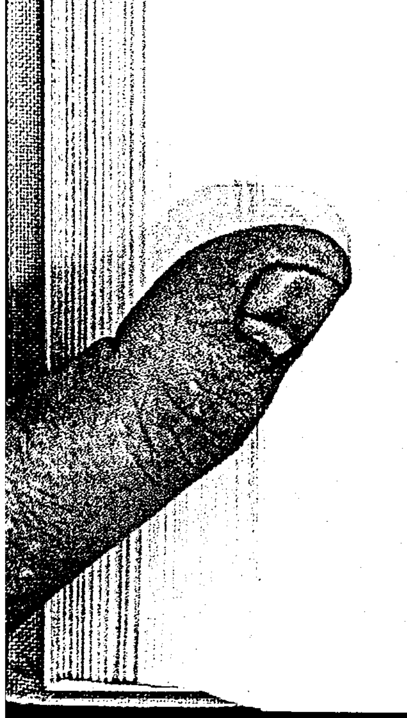


Macédoine: CorsiRavenna 33 [1986] 121/34). In den Bodenmosaiken von Salona (R. E. Kolarik, The floor mosaics of Stobi and their Balkan context, Diss. Cambridge, Mass. [1982] 442 Abb. 664f) u. Khan el-Hadatha (A. Ovadiah, Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land = Theophaneia 22 [1970] 110f) ist der Darstellung Ps. 42 (41), 2 hinzugefügt. Einer der H., die den Kantharos flankieren, kann durch eine Widmungsinschrift ersetzt werden, wie die Mosaiken in St. Peter im Holz (W. Jobst, Antike Mosaikkunst in Österreich [Wien 1985] 131 Taf. 16) u. Arkassa (S. Pelecanidis/P. Atzaca, Corpus mosaicorum Christianorum pavimentorum Graecorum 1 [Thessalonicae 1974] 54 Taf. 13) zeigen. H. an den Paradiesesflüssen sind auf Mosaiken (R. E. Kolarik, The floor mosaics of eastern Illyricum: Actes du 10ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. [Città del Vat. 1984] 472 Fig. 35; Wilpert/Schumacher aO. [o. Sp. 566] 23/5. 62f. 76f. 335. 24 Fig. 10. 63 Fig. 35. Taf. 121f), Sarkophagen (Wilpert, Sark. 1, 18f. 185 Fig. 5f. Taf. 8, 3. 17, 2; F. Benoît, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille [Paris 1954] 73/5 Taf. 43, 2. 48, 2), Reliefs (R. Pfister, Kirchengeschichte der Schweiz 1 [Zürich 1964] 11 Abb. 8) u. in der Kleinkunst (Buschhausen aO. [o. Sp. 557] nr. B 15) zu sehen.

*d. Schlange.* H. u. Schlange sind einander feind (Orig. schol. in Ps. 103, 18 [3. 205 Pitra]; in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 201. 214. 216]; in Mt. comm. 11, 18 [ebd. 10, 66]; PsBasil. hom. in Ps. 28 [PG 30. 80]; Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 12 [5, 125 Jaeger/Mc Donough/Alexander]; Ambr. hex. 3, 9, 40; Iob 4, 1, 4; in Ps. 118 expos. 10, 10; Cyrill. Alex. in Ps. 17, 34 [PG 69, 825]; Theodrt. comm. in Cant. 2, 9 [PG 81, 97]; Cassiod. in Ps. 103, 18; Greg. M. moral. 30, 10, 36), denn der H. frißt Schlangen u. vergleichbare Untiere (Orig. in Num. hom. 27, 1 [GCS Orig. 7, 255]; Greg. Nyss. in Cant. or. 5 [6, 142f Jaeger/Langerbeck]; Hieron. ep. 130, 8 [CSEL 56, 188]). Durch das Atemholen zieht der H. giftige Tiere aus ihren Schlupfwinkeln (Orig. in Cant. hom. 2, 11 [GCS Orig. 8, 56]; Basil. hom. in Ps. 28, 6f [PG 29, 297/300]; Hieron. tract. in Ps. 140, 9 [CCL 78, 307]; in Ps. 41 [542]; in Jer. 28, 2 [74, 138]). Deshalb leitet Anastas. Sin. viae dux 2. 4, 149 (CCG 8, 47) wie Plut. soll. an. 23, 976 das Wort ἔλαφος von ελ-οφος ab: derjenige, der Schlangen (ὄφις) herauszieht (ἑλεῖν). Nach der Vernichtung der Schlangen beginnt im Inneren des H. das Gift zu glühen, u. der Durst löst ein heftiges Brennen aus, das er mit klarstem Wasser löscht (PsEustath. Ant. hex. 4 [PG 18, 740f]; Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 12 [5, 125 Jaeger/Mc Donough/Alexander]; Didym. Caec. in Ps. frg. 296, 20/4 [5, 36f Gronewald]; Hieron. in Ps. 41 [CCL 78, 542]; Theod. Mops. frg. in Ps. 41, 2a [CCL 88A, 191f]; Aug. en. in Ps. 41, 3; Theodrt. comm. in Ps. 41, 2 [PG 80, 1169]; Cassiod. in Ps. 41, 2; Verec. in cant. Az. 22 [CCL 93, 106]; H. Kolb, Der H., der Schlangen frißt: Mediaevalia litteraria, Festschr. H. de Boor [1971] 585/9). Wenn der H. krank u. alt wird, frißt er Schlangen u. wird so wiederhergestellt u. verjüngt (Tert. pall. 3, 2; Didym. Caec. in Ps. frg. 296, 24/6 [5, 36/8 Gronewald]; Isid. orig. 12, 1, 18). Der H. tötet die Schlange, die im Paradies weiser war als alle anderen Tiere u. Eva hinterging (Orig. in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 213]; Hieron. tract. in Ps. 103, 18 [CCL 78, 185f]). Ihr Gift schadet ihm nicht (Orig. in Jer. hom. 18, 9 [GCS Orig. 3, 162f]; in Mt. comm. 11, 18 [ebd. 10, 66]; Ambr. Iob 4, 1, 4; in Ps. 118 expos. 6, 12f; spir. 1, 15, 155; Epiph. haer. 51, 1, 1/5 [GCS Epiph. 2, 248f]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 3 [PG 70, 748f]; Cassiod. in Ps. 28, 9; Drac. satisf. 67), ja er lebt sogar durch die Lebenskräfte der Schlange (Aug. in Job 1, 39; Greg. M. moral. 30, 10, 36). Der gute H. schadet nicht den guten Schlangen, die kein Gift sondern *Heilmittel verbreiten (Ambr. in Ps. 118 expos. 6, 15). Nach Susanna haben die beiden Greise ihre Netze ausgelegt, um die H.kuh zu fangen, doch verfingen sie sich selbst darin, so wie der H. die schädlichen Schlangen vernichtet (Aster. Amas. hom. 6, 5, 1 [61 Datema]). Den Israeliten waren in der Gefangenschaft die Babylonier Reptilien ähnlich, weshalb sie wie H. nach Gott dürsten (Theodrt. comm. in Ps. 41, 2 [PG 80, 1169]). Häufig wird das Bild vom H. aufgegriffen, der zur Quelle kommt, um seinen Durst zu stillen (Greg. Naz. carm. 2, 1 [PG 37, 1015]), weil er die giftigen Schlangen gefressen hat (Arnob. in Ps. 41 [PL 53, 583]; Greg. M. moral. 30, 10, 36). Die Wasserquelle wird als Quell des Lebens verstanden (Aug. en. in Ps. 38, 6) u. mit dem Wasser verglichen, von dem Jesus am Jakobsbrunnen spricht (Joh. 4, 10) (Orig. in Joh. comm. 13, 4 [GCS Orig. 4, 229]; Ambr. spir. 1, 15, 155), womit besonders das Taufwasser ge-

meint ist (Hieron. in Ps. 41 [CCL 78, 542]). Wer Ps. 42 (41) betet, vernichtet die Schlange der Sünde u. verlangt nach der geistigen Quelle der Wahrheit (Athan. in Ps. expos. 41, 2 [PG 27, 201]; Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 12 [5, 125 Jaeger/Mc Donough/Alexander]; Didym. Caec. in Ps. frg. 297, 11, [5, 40f Gronewald]; Hieron. epiph.: CCL 78, 532; Joh. Chrys. expos. in Ps. 41, 5 [PG 55, 162]; Aug. en. in Ps. 41, 3). Ihm hat der Herr die Vollmacht gegeben, auf Schlangen u. Skorpione zu treten (Lc. 10, 19) (Orig. schol. in Ps. 103, 18 [3, 205 Pitra]; Greg. Nyss. in Cant. or. 5 [6, 143 Jaeger/Langerbeck]; Ambr. Iob 4, 1, 5; Didym. Caec. in Ps. frg. 297, 7/9 [5, 40f Gronewald]; Epiph. haer. 51, 1, 4f [GCS Epiph. 2, 249]; Cyrill. Alex. in Ps. 17, 34 [PG 69, 824]; Theodrt. comm. in Cant. 2, 9 [PG 81, 98]) u. über Nattern u. Drachen zu schreiten (Ps. 91 [90], 13) (Basil. hom. in Ps. 28, 6 [PG 29, 300]). Der Physiologus identifiziert den mit dem Drachen kämpfenden H. mit Christus. Dem Wasser, d.h. dem göttlichen Wort, kann die Schlange nicht widerstehen (D. Kaimakis [Hrsg.], Der Physiologus nach der ersten Redaktion [1974] 84/7). Wenn Abbas Poimen die Mönche mit den Schlangen vernichtenden H. vergleicht (Apophth. patr. Poemen. 30 [PG 65, 329]), dann könnten ähnliche Vorstellungen dem Gemälde im Kloster von Bawît zugrundeliegen, das den Kampf eines H. mit einer Schlange zeigt (E. Lucchesi-Palli, Jagdszenen u. dekorative Tierdarstellungen in den Wandmalereien von Bawit: Boreas 11 [1988] 170 Taf. 7; H.-Ch. Puech, Le cerf et le serpent: CahArch 4 [1949] 25/7 Fig. 6). Ferner ist der Kampf des H. mit der Schlange in den Mosaiken von Kirchen (J. Ch. Balty, Guide d'Apamée [Bruxelles 1981] 110f Abb. 115f; Alföldi-Rosenbaum/Ward-Perkins aO. [o. Sp. 561] 118. 122 Fig. 10. Taf. 6, 3, 41, 2f; Wilpert/Schumacher aO. [o. Sp. 566] 82 Taf. 117f) u. Baptisterien (J. G. Davies, The architectural setting of baptism [London 1962] 35 Fig. 4) dargestellt.

*IX. Heilkunde u. Magie.* Dracontius (laud. 2, 282) weiß, daß H.mark für medizinische Zwecke genutzt wird (vgl. o. Sp. 562f). Verecundus (in cant. Az. 22 [CCL 93, 105]) weist darauf hin, daß besonders das rechte Geweih als Heilmittel verwandt wird. Tatian (or. 18 [82 Otto]) empfiehlt, sich durch den ‚mächtigeren Herrn' heilen zu lassen ‚wie der H. durch Schlangen'. Amulette zur Erleichterung der Geburt u. gegen Augenübel erwähnen H.kühe (Kropp, Zaubert. 2, 64/7 nr. 17f).



*X. Christuszeichen.* Auf Bodenmosaiken (Engemann aO. [o. Sp. 564] 47f Abb. 14) u. in der Kleinkunst (H. Ubl: Severin, Ausst.-Kat. Enns [Linz 1982] 475 Taf. 23) sind H. in der Nähe eines Kreuzes dargestellt. In Baptisterien (G. Koch, Frühchristliche u. byzantinische Zeit: Albanien. Schätze aus dem Land der Skipetaren, Ausst.-Kat. Hildesheim [1988] 132. 126 Abb. 83), vor Altären (Alföldi-Rosenbaum/Ward-Perkins aO. [o. Sp. 561] 65. 133 Taf. 44/7), auf Sarkophagen (J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage = AntSarkRel 8, 2 [1979] 79/81 nr. B 33; M. Sotomayor, Sarcófagos romano-cristianos de España [Granada 1975] 207/9 Taf. 7, 2) u. in der Grabmalerei (A. M. Romanini, La cultura artistica in Italia nell'alto medioevo: La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo 2 [Roma 1981] $830_{27}$ Fig. 5) flankieren sie ein Kreuz. Der H. steht vor einem Kreuz auf Sarkophagen (E. Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule [Paris 1861] 2f) u. Grabsteinen (RecInscrChrétGaule 1, 579f nr. 254). Ein kopt. Stoff zeigt das Monogramm in ägyptischer Form im Geweih des H. (H. Leclercq, Art. Akhmin: DACL 1, 1, 1052 Fig. 262).

F. Altheim / E. Trautmann, H. u. H.sage bei den Ariern: Germanien 13 (1941) 286/97. 349/57. – B. Andreae, Die röm. Jagdsarkophage = AntSarkRel 1, 2 (1980). – J. Bayet, Le symbolisme du cerf et du centaure à la Porte Rouge de Notre-Dame de Paris: ders., Idéologie et plastique = CollÉcFrançRome 21 (Paris 1974) 451/98. – A. Blanchet, Cernunnos et le cerf de ‚Justice': BullAcBelg 35 (1949) 316/28. – F. Brein, Der H. in der griech. Frühzeit = DissUnivWien 34 (Wien 1969). – Ch. Clermont-Ganneau, Les cerfs mangeurs des serpents: ders., Recueil d'archéologie orientale 4 (Paris 1901) 319/22. – B. Domagalski, Der H. in spätantiker Literatur u. Kunst = JbAC ErgBd. 15 (1990). – R. Ettinghausen, The ‚snake-eating stag' in the east: Late classical and medieval studies, Festschr. A. M. Friend Jr. (Princeton 1955) 272/86. – D. Forstner, Liturgische Symbole: Bibel u. Liturgie 23 (1955/56) 26/32. 59/61. – G. Gaudron, Symbolisme du cerf dans l'antiquité: Actes 15e Congr. Préhist. France (oO. 1958) 510/23. – P. Gerlach, Art. H.: LexChristlIkon 2, 286/9. – J.-J. Hatt, Le cycle du cerf et le carneval gaulois: Rei cretariae romanae fautorum acta 7 (1965) 35/8. – K. Heinrich, Die Sage vom

Wunder-H. bei den Byzantinern: Ungarische Rundschau für historische u. soziale Wissenschaften 4 (1915) 204/6. – G. JENNISON, Animals for show and pleasure in ancient Rome (Manchester 1937). – B. KÖTTING, Tier u. Heiligtum: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 209/14. – E. KRÜGER, Stier u. H. aus einem frühröm. Brandgrab von Kreuznach: Germania 23 (1939) 251/62. – H. LECLERCQ, Art. Cerf: DACL 2, 2, 3301/7. – R. A. MAIER, Volkstümliche H.terrakotten aus römischen Gräberfeldern bei Nassenfels u. Pförring-Forchheim, Oberbayern: Germania 61,2 (1983) 593/6. – K. MEULI, Scythica Vergiliana: ders., Ges. Schriften 2 (Basel 1975) 757/813. – G. MORAVCSIK, Die hunnische H.sage: Beiträge zur alten Geschichte u. deren Nachleben, Festschr. F. Altheim 2 (1970) 114/9. – W. MÜLLER, Zur kultischen Verehrung des H. bei den Cheruskern u. anderen Germanenstämmen: NiedersächsJb 21 (1949) 181/3. – F. ORTH, Art. H.: PW 8, 2 (1913) 1936/50. – C. PSCHMADT, Die Sage von der verfolgten Hinde, Diss. Greifswald (1911). – H. REICHSTEIN/H. BECK/K. DÜWEL, Art. Elch: Hoops, $RL^2$ 7, 127/30. – C. ROBERT, Einzelmythen 1/2 = AntSarkRel 3, 1/2 (1897/1904). – J. SCHEFTELOWITZ, Altpalästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung (1925). – J. M. C. TOYNBEE, Tierwelt der Antike = KulturgeschAntWelt 17 (1983). – J. WIESNER, Zum H. in der Frühzeit: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh ErgBd. 1 (1939) 309/19.

*Bernhard Domagalski.*

## Hirt.



*Vorbemerkung.* Da sich an der allgemeinen Verbreitung, der großen Zahl u. niedrigen sozialen Stellung von H. im Mittelmeerraum durch die Christianisierung nichts geändert hat, behandelt der Artikel vornehmlich die bildersprachliche Verwendung des H. in Text u. Bild. Die unmittelbare Allegorie des einzelnen H. übertrug vor allem zwei einander ergänzende Aspekte der H.tätigkeit: die Fürsorge für die Tiere der Herde u. die *Herrschaft über sie. Hiervon grundsätzlich zu trennen sind allegorische Bedeutungen bukolischer Zusammenhänge in Wort u. Bild, die mittelbar auf Einzel-H. als Repräsentanten des bukolischen Kontexts übergehen konnten (s. u. Sp. 583/7).

*A. Heidnisch. I. Alter Orient. a. Götter u. Herrscher als Hirten.* In Mesopotamien waren H.allegorie u. Königtum bereits im 3. Jtsd. vC. eng miteinander verbunden: Zahlreiche Könige werden in den Schriftquellen H. genannt oder bezeichnen sich selbst als solche (Quellenangaben: Dürr 117/20; Botterweck 348/50; Seibert 7/15). Möglicherweise kann ‚die grundsätzliche Kennzeichnung der frühesten Herrscher als H. … eine reale Grundlage haben u. einer tatsächlichen 'Berufsbezeichnung' entsprechen' (Seibert 2). Die göttliche Berufung von Königen wird in sumerisch-akkadischen Texten mit dem Bild ausgedrückt, daß eine Gottheit einen H. für die Völker sucht u. ihm neben anderen Insignien den H.stab verleiht. Das zunehmende Zurücktreten des Aspektes der Fürsorge für die Herde gegenüber der Herrschaftstätigkeit entsprach der realen Machtentwicklung (ebd. 7). Auch für die Anwendung des H.bildes auf Götter sind Belege bekannt (15f; Dürr 121f; Hamp 9).

*b. Hirtendarstellungen.* In Bilddenkmälern früher Zeit zwischen realistischen u. möglicherweise ‚zeremoniellen' (Seibert 26/8) H.darstellungen zu unterscheiden, scheint problematisch: ‚Ob sich die Bedeutung dieser Bilder im Genrehaften erschöpft, oder ob sie einen weitergehenden Sinn haben, läßt

sich nicht sagen' (Himmelmann 30). Bilddenkmäler, in denen ein Mann ein Tier (in der Regel eine Ziege) vor der Brust oder auf den Schultern trägt, werden meist als Darstellungen von Opferbringern gedeutet (E. D. Van Buren, An enlargement on a given theme: Orientalia NS 20 [1951] 15/69; Klauser I, 27/9; Himmelmann 30; s. auch u. Sp. 580). Seibert (30) dachte an ein Ritual, in dem ein Tier statt eines Menschen in die Nähe von Gottheiten gebracht wurde, nicht um geopfert zu werden, sondern um Leben u. Wohlergehen zu empfangen. Doch konnte sie für solche Riten keine Textbelege anführen, sondern lediglich analoge, aber ebenfalls nicht eindeutige Bildzeugnisse. Klausers Annahme, das Darstellungsschema des Opferträgers sei auch auf Gottheiten als H. übertragen worden (I, 29), wurde von Himmelmann (30) als unbelegt abgelehnt.

*II. Ägypten. a. Götter, Könige u. Beamte als Hirten.* Seit dem Alten Reich wurden in Pyramidentexten Götter als H. bezeichnet; in der 1. Zwischenzeit u. im frühen Mittleren Reich wurde der Charakter der Fürsorge des H. hierbei besonders betont (Müller 130/2). Seit der 12. Dynastie bezeichneten sich Pharaonen als von einem Gott berufene H. des Landes; bereits früher wurden Beamte H. genannt. Zahlreicher werden die Belege für den königlichen oder beamteten H. im späteren Mittleren Reich, wobei ebenfalls die Fürsorgeaufgabe gegenüber der Herrschaftsausübung betont wurde (ebd. 134f). Die Fürsorge des königlichen H. erhielt im späteren Neuen Reich verstärkt den Aspekt des Schutzes gegen eine feindliche Umwelt (138). Weitere Lit., auch zur Verwendung des Titels ,Guter H.': W. Helck, Art. H.: LexÄgypt 2 (1977) 1222f.

*b. Hirtendarstellungen.* Darstellungen von H. u. ihren Herden in der ägypt. Kunst (Hinweise ebd. 1220f; Himmelmann 30f) sind grundsätzlich nicht allegorisch zu verstehen, sondern realistisch, in Entsprechung zu ihrem die Wirklichkeit ausmalenden Kontext im Bereich des Totenkults.



*III. Griechenland. a. Literarische Hirtenvergleiche.* In den homerischen Epen, besonders in der Odyssee, werden mehrfach bukolische Themen behandelt (Stellenangaben: Himmelmann 37f; ebd. 41/51 Warnung davor, die H.szenen bei Homer u. Theokrit mit den Augen späterer Idyllik zu lesen; vgl. auch 104/8). Hier findet sich auch bereits die Bezeichnung H. für Könige (ποιμὴν λαῶν), in der Ilias 44mal, in der Odyssee 12mal (nach K. Stegmann v. Pritzwald, Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Platon [1930] 46. 55; Stellenangaben ebd. 16/24). Dieser H.vergleich ist ,sichtlich orientalischen Ursprungs' (Himmelmann 38). Bei Hesiod, Aischylos, Sophokles u. Euripides wurde der Titel H. auch auf militärische Führer, zB. Befehlshaber von Schiffen, ausgedehnt, bei Platon auf Regierende ganz allgemein (Stellenangaben: Stegmann v. Pritzwald aO. 46. 55; Jost 8f). – Die bukolischen Schilderungen Theokrits u. seine mythologischen Andeutungen ergeben für unseren Zusammenhang nichts (Lit.: R. Keydell, Art. Theokritos nr. 1: KlPauly 5 [1975] 709/11; zum Fehlen des aurea aetas-Themas bei Theokrit u. seinen Nachfolgern s. Kettemann $76_{28}$).

*b. Darstellungen der bildenden Kunst.* H.-darstellungen archaischer u. klassischer Zeit sind nicht rein realistisch, sondern haben vielfach mythologische, zT. auch damit verbundene erotische Aspekte (Himmelmann 65/70). Unter den Göttern stellte man sich *Hermes als H. vor; als Hermes Kriophoros wurde er mit Widder u. H.stab dargestellt (Lit.- u. Denkmälerhinweise: Klauser I, 29f; Himmelmann 72/4; W. Fauth: KlPauly 2 [1967] 1069/76 bes. 1072f; P. Stockmeier: o. Bd. 14, 772/80). Ebd. 778 wird die Möglichkeit ausgeschlossen, zwischen Darstellungen des Hermes Kriophoros u. spätantiken Schafträgerbildern Zusammenhänge aufzuweisen. Auch unter den im Umkreis Arkadiens im späten 6. u. frühen 5. Jh. vC. entstandenen Votivbronzen mit Darstellung des Stifters mit einem meist unter dem linken Arm, seltener auf den Schultern getragenen Opfertier finden sich Hermesfiguren (Himmelmann 63/5). Himmelmann hat einleuchtend aufgewiesen, daß die Tierträgergestalten der archaischen u. klass. Zeit nicht H. darstellen, sondern Opferträger (ebd. 71/5), u. daß dies ebenfalls für die Darstellungen des Hermes Kriophoros gilt, so ,daß die Übertragung des Kriophoros-Motivs auf den Herdengott Hermes keine neue bukolische Sinngebung nach sich zieht' (74). Die bukolischen H. u. Schafträger der kaiserzeitlichen u. frühchristl. Kunst (s. u. Sp. 583/7; 594/607) dürfen also nicht mit den Opfernden der griech. Kunst in Zusammenhang gebracht werden (Lit. zu solchen Versuchen in

formaler wie teilweise auch inhaltlicher Hinsicht: Himmelmann 71). Auf die nachklass., meist idealisierenden u. die hellenist., stark realistischen H.darstellungen braucht im Zusammenhang der Thematik des RAC nicht eingegangen zu werden (vgl. H. P. Laubscher, Fischer u. Landleute. Studien zur hellenist. Genreplastik [1982]; zu erwähnen ist jedoch, daß sich unter den realistischen Skulpturen u. Statuetten des Hellenismus eine gewisse Parallelität zwischen veristischen Fischer- u. H.-Darstellungen zeigt, die in kaiserzeitlichen allegorischen Bildern fortlebt (Himmelmann 100; s. u. Sp. 586).

*IV. Rom. a. Literatur.* Römische bukolische Dichtungen (*Bukolik) machten in weitem Maße von der Möglichkeit allegorischer Sinngebung Gebrauch. Bereits in den bukolischen Motiven der Dichtungen Vergils zeigt sich ein (politisch gefärbter) allegorischer Nebensinn im Hinweis auf ein erhofftes glückliches Friedensreich (Kettemann 17; Himmelmann 18f). Auch Calpurnius Siculus äußert (in Verbindung mit Herrscherpanegyrik) Erwartungen der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters (ecl. 1, 42/5; 4, 5/8; B. Gatz, Weltalter, Goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967] 114/43; Kettemann 76f). Diese Zuordnung von H.dasein u. aurea aetas regte die vielfältige Verwendung bukolischer Motive in römischer Literatur u. Kunst an. Sie muß vor dem Hintergrund damaliger Kulturentstehungstendenzen gesehen werden: Weder der Naturzustand noch die fortschreitende Naturbeherrschung bezeichneten das Ideal, sondern der Zwischenzustand des H.lebens. Im späten 3. Jh. nahm Nemesianus die Tradition der literarischen Bukolik mit vier Eklogen wieder auf. Für die gleichzeitige Blüte bukolischer Darstellungen im Grabbereich (s. u. Sp. 583) ist wichtig, daß er sich in der ersten seiner Eklogen (Epitaphios auf Meliboeus) mit dem Weiterleben nach dem Tode beschäftigt (N. Himmelmann-Wildschütz, Nemesians erste Ekloge: RhMus 115 [1972] 342/56; ausführliche Interpretationen: W. Schetter, Nemesians Bucolica u. die Anfänge der spätlat. Dichtung: Ch. Gnilka / W. Schetter [Hrsg.], Studien zur Literatur der Spätantike [1975] 1/43; Himmelmann 130).

*b. Mythen.* Literarische Hinweise auf *Attis als H. sind spärlich (H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult [1903] 206f). Zu Darstellungen des Attis als H.: M. J. Vermaseren, The legend of Attis in Greek and Roman art (Leiden 1966) 13/21; Schumacher 224/30; der ebd. vertretenen Deutung des H. im Mosaik des ‚Oratorio' del Fondo CAL in Aquileia als Attis widerspricht das von Schumacher selbst beobachtete (227) Fehlen der phrygischen Mütze (Himmelmann $169_{602}$). Vereinzelte Bezeichnungen des Orpheus als H. (E. Maas, Orpheus [1895] 180/4) dürften nicht ausreichen, um einige Sarkophagdarstellungen des Orpheus in bukolischer Aufmachung u. Umgebung im späten 3. Jh. zu erklären; vielmehr liegt hier eine Angleichung des musizierenden Orpheus mit den Tieren an das H.genre gleichzeitiger bukolischer Sarkophage vor. Diese Angleichung hat allerdings nichts mit einer Christianisierung zu tun, wie überhaupt eine Deutung von Orpheusdarstellungen auf Sarkophagen u. in der Katakombenmalerei als *Christusbild sehr mit Vorbehalt zu bedenken ist, zumal die Väterliteratur eher Gegenüberstellungen als Vergleiche zwischen Orpheus u. Christus enthält (R. A. Skeris, Musical imagery in the ecclesiastical writers of the first three centuries, Diss. Bonn [Altötting 1976] 146/56). – Einige Darstellungen der Geburt des Mithras zeigen die Begrüßung des Gottes durch H. (R. Merkelbach, Mithras [1984] 97f).

*c. Hirtendarstellungen. 1. Einleitung.* Bei den H.darstellungen der röm. Kaiserzeit u. Spätantike sind hauptsächlich drei Gruppen zu unterscheiden: 1) H.bilder in mythischen Zusammenhängen ohne eigenständige Bedeutung, etwa auf Endymionsarkophagen (Schumacher 47/58; Himmelmann 125). 2) Schafträger als Jahreszeitenpersonifikationen. Abgesehen davon, daß die Bedeutung dieser Gestalten der allgemeineren der Jahreszeiten untergeordnet ist, hat Himmelmann 126/8 aufgewiesen, daß Tierträger unter den Jahreszeitenpersonifikationen typologisch vom älteren Typus der Opferträger abhängig sind u. daß sie erst in der Blütezeit bukolischer Darstellungen im späteren 3. Jh. an deren H.bilder angeglichen wurden (vgl. auch P. Kranz, Jahreszeiten-Sarkophage [1984] 126). 3) H.bilder als Teil von bukolischen Darstellungen oder als deren Vertreter. Diese äußerst vielfältige Gruppe von H.bildern hatte an der allegorischen Bedeutung bukolischer Darstellungen Anteil u. ist daher im folgenden eingehender zu behandeln.

*2. Hirtenbilder in bukolischem Kontext oder als dessen Repräsentanten.* Wenn im folgenden von ‚Schafträgern' die Rede ist, so sind auch ‚Widderträger' eingeschlossen, da der Unterschied zwischen gehörntem u. ungehörntem Tier keinen Einfluß auf die Bildbedeutung hat (Himmelmann 141). Daß auch bukolische Darstellungen im privaten Bereich in ihrer Friedens- u. Glückssymbolik nicht ganz unabhängig von den Anregungen politischer Wunschvorstellungen (s. o. Sp. 581) entstanden, läßt der Umstand vermuten, daß parallel zur vespasianischen Neubelebung der augusteischen Friedensideologie zZt. der Flavier bukolische Motive, die zuvor fehlten, mehrfach auf Grabaltären erschienen (ebd. 123). Doch ist die Zahl erhaltener Bildbeispiele im 2. u. frühen 3. Jh. recht gering; als besonders wichtig seien genannt: Um 150 nC. die H. auf dem Sarkophag in Velletri (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963] Taf. 1/4. 9f. 29; Schumacher Taf. 1/4; die Interpretation als Jahreszeiten ebd. 21/37 wurde von Himmelmann 125/8 widerlegt); um 180/90 der Schafträger mit Herde auf dem Musensarkophag (mit Verstorbener als 9. Muse) in Pisa, Campo santo (ebd. 20f Taf. 56f); um 220 mehrere Schafträger im Aureliergrab in Rom (ebd. $130_{430}$ mit weiteren Beispielen). Dagegen erlebten bukolische Darstellungen seit der Mitte des 3. Jh. eine ausgesprochene Blüte: Eine chronologische Tabelle der ca. 1000 Denkmäler aller Kunstgattungen (Provoost 2, 511) nennt für die Zeit vor 250 insgesamt 159 Beispiele, davon zwei Drittel Gemmen, für den Zeitraum von 250 bis 320 jedoch 501 Denkmäler, u. zwar zu vier Fünfteln im Grabbereich. Eine schlüssige Erklärung für diese Erscheinung ist bisher nicht gegeben worden; doch ist sehr bezeichnend für die Stimmung dieser Zeit, daß in ihr Nemesian seine Eklogen dichtete (s. o. Sp. 581). Bukolische Darstellungen u. darin enthaltene oder aus ihnen entnommene H.bilder wollten in dieser Zeit keine Wiedergabe realistischen Lebens sein (Engemann, Untersuchungen 74; Himmelmann 23. 121). Die Annahme einer letztlich nicht exakt zu beweisenden allegorischen Bedeutung im Sinne eines erhofften glücklichen u. friedvollen Lebens (im Grabbereich auch mit Beziehung auf ein Jenseits) wird außer durch die erwähnten Andeutungen der bukolischen Literatur auch dadurch nahegelegt, daß sich solche Bilder neben Grabmalereien u. Sarkophagen vor allem auf Gemmen u. Lampen finden, also auf Gegenständen, die häufig mit glückbringenden Darstellungen geschmückt wurden (ebd. 23. 122). Diese Bedeutung der H.landschaften kann nicht etwa an die Einzelgestalt des Schafträgers gebunden gewesen sein, sonst wäre es nicht möglich gewesen, beliebige andere Details aus dem bukolischen Kontext zu lösen u. isoliert darzustellen: Zum B. einen melkenden u. einen flötenspielenden H. auf einem Sarkophag in Rom, Konservatorenpalast (Schumacher Taf. 38c) oder sogar ein einzelnes Schaf unter der Eroten-Weinlese des Sarkophags der Konstantina (RepertChristlAntSark nr. 174 Taf. 41). Christliche Beispiele für diese Erscheinungen werden u. Sp. 597 genannt. Besonders häufig wurden allerdings stehende H., besonders Schafträger, aus der bukolischen Idylle gelöst, was zT. damit erklärt werden kann, daß ihre Darstellung sich am besten zur Füllung der hochrechteckigen Bildfelder von Riefelsarkophagen eignete. Schafträgerbilder waren so beliebt, daß sie im selben Bildkontext auch mehrfach dargestellt wurden (Beispiele Klauser I, $38_{80}$. 39f; christliche Denkmäler s. u. Sp. 597). Bei den zur Haus- u. Gartendekoration gehörenden Tischfußstatuetten verdrängten Schafträger im 3. bis 5. Jh. die mythologischen Gestalten früherer Zeit völlig (s. Abb. 1: Tischstütze mit Schafträgerfigur in West-Berlin; vgl. Klauser I, 35/7. 45f; Schumacher 99/106; Himmelmann 157f; auf diese u. weitere dekorative Verwendungen von Schafträgerbildern ist hier nicht näher einzugehen; vgl. etwa die Messergriffe des 2./3. Jh. in Zug [Römer am Rhein, Ausst.-Kat. Köln (1967) 322 nr. F 60], Bonn [ebd. 322 nr. F 59] u. Bondorf [D. Planck, Die Villa rustica bei Bondorf, Kreis Böblingen: ArchAusgr 1975, 43/51]). – Der Umstand, daß die genannten Erscheinungen der Herauslösung von Details aus dem bukolischen Kontext sich auch in Bildzusammenhängen des Grabbereichs finden, die durch biblische Szenen als christlich ausgewiesen sind, läßt erkennen, daß die allegorische Bedeutung eine sehr allgemeine Wunschvorstellung gewesen sein muß, die auch für Christen annehmbar war u. einer möglichen eigenständig christl. Interpretation nicht im Wege stand (s. u. Sp. 597). Da eine Interpretation der Darstellungen nur sinnvoll scheint, wenn sie sich auf Anhaltspunkte im Kontext der Denkmäler stützt,





Abb. 1: Berlin (West), Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz, Frühchristl.-Byz. Sammlung, Tischstütze (Photo Museum).

sollte man von christlichen Deutungsversuchen ganz absehen, wenn kontextimmanente Hinweise auf das Christentum fehlen. Sarkophage, in deren Darstellungen sich der Schafträger findet (mit oder ohne weitere bukolische Details), jedoch keine biblischen Szenen, können nicht als christlich angesehen werden (zur Diskussion vgl. Dassmann 27/9; oft erörterte Beispiele: der Sarkophag von der Via Salaria: RepertChristlAntSark nr. 66; von La Gayole: Schumacher Taf. 25 u. Engemann, Fisch 1071/3; in Ravenna: Schumacher Taf. 32; Himmelmann Taf. 67 u. Engemann, Fisch 1072f). Dasselbe gilt zB. für das Schafträgerbild im Mosaikfußboden der Südhalle in Aquileia, der im Erstzustand keine christl. Bilddetails enthielt (ders., Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1011/3), sowie für weitere H.bilder in Fußbodenmosaiken des 4. Jh. in Profanbauten Aquileias, zB. im ‚Oratorio' del Fondo CAL (s. o. Sp. 582; vgl. Schumacher 217/32; Himmelmann 168/72). – Ein Versuch, für das Bild des Schafträgers eine ganz spezielle, für Nichtchristen u. Christen gültige Symbolbedeutung zu erweisen (Klauser I. III. VIII), gelang nicht: So, wie in der Figur der Orans die Pietas der Menschen personifiziert wird (Riefelsarkophag, auf dem der Orans der Altar der Pietas beigegeben ist: ebd. VII), sollte der Schafträger ihre Philanthropia versinnbildlichen. Der Haupteinwand gegen seine Deutung war Klauser selbst bekannt (III, 121): Während Orans u. Lesender oder Philosoph auf Sarkophagen öfters die Porträts der Verstorbenen tragen, ist dies beim danebenstehenden Schafträger nie der Fall. Zudem findet sich die Orans (neben dem Schafträger oder ohne ihn) in Verbindung mit andersartigen H.figuren, für die dann entsprechende Deutungen fehlen (N. Himmelmann, Sarcofagi Romani a rilievo: AnnScNormSupPisa Ser. 3, 4, 1 [1974] 139/77 bes. 165f; Himmelmann 142). Schon E. Weigand hatte betont, daß am Anfang der spätantiken Entwicklung nicht die Einzelgestalt des Schafträgers gestanden hat, sondern die bukolische Idylle (Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen 1/2: ByzZs 41 [1941] 104/64. 406/46 bes. 430), u. bereits bei Besprechung der im selben Kontext zu findenden Fischergestalten wurde im RAC die Ansicht geäußert, der Schafträger repräsentiere den Gesamtbereich glücklichen bukolischen Lebens, wie der Angler die entsprechenden eschatologischen Vorstellungen von Meeres- u. Hafendarstellungen zusammenfasse (Engemann, Fisch 1071/3, verbunden mit Klausers Hinweisen auf Philanthropia; Schumacher 173/6; Himmelmann 143f). Ganz besonders aufschlußreich für den Zusammenhang zwischen bukolischer u. maritimer Idylle ist ein erst seit kurzem bekannter Sarkophag gallienischer Zeit (Abb. 2; Basel, Antikenmuseum, Inv.-nr. LU 257, Länge 2,32 m, Höhe 1,07 m; vgl. G. Berger-Doer: E. Berger [Hrsg.], Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig 3. Marmor [im Druck]). Seine Reliefdarstellungen lassen ganz deutlich erkennen, daß das eigentliche Pendant zum Schafträger nicht die Orans war, sondern der Angler. Hier werden die im Mittel-

*2. Hirtenbilder in bukolischem Kontext oder als dessen Repräsentanten.* Wenn im folgenden von ‚Schafträgern' die Rede ist, so sind auch ‚Widderträger' eingeschlossen, da der Unterschied zwischen gehörntem u. ungehörntem Tier keinen Einfluß auf die Bildbedeutung hat (Himmelmann 141). Daß auch bukolische Darstellungen im privaten Bereich in ihrer Friedens- u. Glückssymbolik nicht ganz unabhängig von den Anregungen politischer Wunschvorstellungen (s. o. Sp. 581) entstanden, läßt der Umstand vermuten, daß parallel zur vespasianischen Neubelebung der augusteischen Friedensideologie zZt. der Flavier bukolische Motive, die zuvor fehlten, mehrfach auf Grabaltären erschienen (ebd. 123). Doch ist die Zahl erhaltener Bildbeispiele im 2. u. frühen 3. Jh. recht gering; als besonders wichtig seien genannt: Um 150 nC. die H. auf dem Sarkophag in Velletri (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963] Taf. 1/4. 9f. 29; Schumacher Taf. 1/4; die Interpretation als Jahreszeiten ebd. 21/37 wurde von Himmelmann 125/8 widerlegt); um 180/90 der Schafträger mit Herde auf dem Musensarkophag (mit Verstorbener als 9. Muse) in Pisa, Campo santo (ebd. 20f Taf. 56f); um 220 mehrere Schafträger im Aureliergrab in Rom (ebd. $130_{430}$ mit weiteren Beispielen). Dagegen erlebten bukolische Darstellungen seit der Mitte des 3. Jh. eine ausgesprochene Blüte: Eine chronologische Tabelle der ca. 1000 Denkmäler aller Kunstgattungen (Provoost 2, 511) nennt für die Zeit vor 250 insgesamt 159 Beispiele, davon zwei Drittel Gemmen, für den Zeitraum von 250 bis 320 jedoch 501 Denkmäler, u. zwar zu vier Fünfteln im Grabbereich. Eine schlüssige Erklärung für diese Erscheinung ist bisher nicht gegeben worden; doch ist sehr bezeichnend für die Stimmung dieser Zeit, daß in ihr Nemesian seine Eklogen dichtete (s. o. Sp. 581). Bukolische Darstellungen u. darin enthaltene oder aus ihnen entnommene H.bilder wollten in dieser Zeit keine Wiedergabe realistischen Lebens sein (Engemann, Untersuchungen 74; Himmelmann 23. 121). Die Annahme einer letztlich nicht exakt zu beweisenden allegorischen Bedeutung im Sinne eines erhofften glücklichen u. friedvollen Lebens (im Grabbereich auch mit Beziehung auf ein Jenseits) wird außer durch die erwähnten Andeutungen der bukolischen Literatur auch dadurch nahegelegt, daß sich solche Bilder neben Grabmalereien u. Sarkophagen vor allem auf Gemmen u. Lampen finden, also auf Gegenständen, die häufig mit glückbringenden Darstellungen geschmückt wurden (ebd. 23. 122). Diese Bedeutung der H.landschaften kann nicht etwa an die Einzelgestalt des Schafträgers gebunden gewesen sein, sonst wäre es nicht möglich gewesen, beliebige andere Details aus dem bukolischen Kontext zu lösen u. isoliert darzustellen: Zum B. einen melkenden u. einen flötenspielenden H. auf einem Sarkophag in Rom, Konservatorenpalast (Schumacher Taf. 38c) oder sogar ein einzelnes Schaf unter der Eroten-Weinlese des Sarkophags der Konstantina (RepertChristlAntSark nr. 174 Taf. 41). Christliche Beispiele für diese Erscheinungen werden u. Sp. 597 genannt. Besonders häufig wurden allerdings stehende H., besonders Schafträger, aus der bukolischen Idylle gelöst, was zT. damit erklärt werden kann, daß ihre Darstellung sich am besten zur Füllung der hochrechteckigen Bildfelder von Riefelsarkophagen eignete. Schafträgerbilder waren so beliebt, daß sie im selben Bildkontext auch mehrfach dargestellt wurden (Beispiele Klauser I, $38_{80}$. 39f; christliche Denkmäler s. u. Sp. 597). Bei den zur Haus- u. Gartendekoration gehörenden Tischfußstatuetten verdrängten Schafträger im 3. bis 5. Jh. die mythologischen Gestalten früherer Zeit völlig (s. Abb. 1: Tischstütze mit Schafträgerfigur in West-Berlin; vgl. Klauser I, 35/7. 45 f; Schumacher 99/106; Himmelmann 157 f; auf diese u. weitere dekorative Verwendungen von Schafträgerbildern ist hier nicht näher einzugehen; vgl. etwa die Messergriffe des 2./3. Jh. in Zug [Römer am Rhein, Ausst.-Kat. Köln (1967) 322 nr. F 60], Bonn [ebd. 322 nr. F 59] u. Bondorf [D. Planck, Die Villa rustica bei Bondorf, Kreis Böblingen: ArchAusgr 1975, 43/51]). – Der Umstand, daß die genannten Erscheinungen der Herauslösung von Details aus dem bukolischen Kontext sich auch in Bildzusammenhängen des Grabbereichs finden, die durch biblische Szenen als christlich ausgewiesen sind, läßt erkennen, daß die allegorische Bedeutung eine sehr allgemeine Wunschvorstellung gewesen sein muß, die auch für Christen annehmbar war u. einer möglichen eigenständig christl. Interpretation nicht im Wege stand (s. u. Sp. 597). Da eine Interpretation der Darstellungen nur sinnvoll scheint, wenn sie sich auf Anhaltspunkte im Kontext der Denkmäler stützt,



Abb. 1: Berlin (West), Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz, Frühchristl.-Byz. Sammlung, Tischstütze (Photo Museum).

sollte man von christlichen Deutungsversuchen ganz absehen, wenn kontextimmanente Hinweise auf das Christentum fehlen. Sarkophage, in deren Darstellungen sich der Schafträger findet (mit oder ohne weitere bukolische Details), jedoch keine biblischen Szenen, können nicht als christlich angesehen werden (zur Diskussion vgl. Dassmann 27/9; oft erörterte Beispiele: der Sarkophag von der Via Salaria: RepertChristlAntSark nr. 66; von La Gayole: Schumacher Taf. 25 u. Engemann, Fisch 1071/3; in Ravenna: Schumacher Taf. 32; Himmelmann Taf. 67 u. Engemann, Fisch 1072f). Dasselbe gilt zB. für das Schafträgerbild im Mosaikfußboden der Südhalle in Aquileia, der im Erstzustand keine christl. Bilddetails enthielt (ders., Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1011/3), sowie für weitere H.bilder in Fußbodenmosaiken des 4. Jh. in Profanbauten Aquileias, zB. im ‚Oratorio' del Fondo CAL (s. o. Sp. 582; vgl. Schumacher 217/32; Himmelmann 168/72). – Ein Versuch, für das Bild des Schafträgers eine ganz spezielle, für Nichtchristen u. Christen gültige Symbolbedeutung zu erweisen (Klauser I. III. VIII), gelang nicht: So, wie in der Figur der Orans die Pietas der Menschen personifiziert wird (Riefelsarkophag, auf dem der Orans der Altar der Pietas beigegeben ist: ebd. VII), sollte der Schafträger ihre Philanthropia versinnbildlichen. Der Haupteinwand gegen seine Deutung war Klauser selbst bekannt (III, 121): Während Orans u. Lesender oder Philosoph auf Sarkophagen öfters die Porträts der Verstorbenen tragen, ist dies beim danebenstehenden Schafträger nie der Fall. Zudem findet sich die Orans (neben dem Schafträger oder ohne ihn) in Verbindung mit andersartigen H.figuren, für die dann entsprechende Deutungen fehlen (N. Himmelmann, Sarcofagi Romani a rilievo: AnnScNormSupPisa Ser. 3, 4, 1 [1974] 139/77 bes. 165f; Himmelmann 142). Schon E. Weigand hatte betont, daß am Anfang der spätantiken Entwicklung nicht die Einzelgestalt des Schafträgers gestanden hat, sondern die bukolische Idylle (Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen 1/2: ByzZs 41 [1941] 104/64. 406/46 bes. 430), u. bereits bei Besprechung der im selben Kontext zu findenden Fischergestalten wurde im RAC die Ansicht geäußert, der Schafträger repräsentiere den Gesamtbereich glücklichen bukolischen Lebens, wie der Angler die entsprechenden eschatologischen Vorstellungen von Meeres- u. Hafendarstellungen zusammenfasse (Engemann, Fisch 1071/3, verbunden mit Klausers Hinweisen auf Philanthropia; Schumacher 173/6; Himmelmann 143f). Ganz besonders aufschlußreich für den Zusammenhang zwischen bukolischer u. maritimer Idylle ist ein erst seit kurzem bekannter Sarkophag gallienischer Zeit (Abb. 2; Basel, Antikenmuseum, Inv.-nr. LU 257, Länge 2,32 m, Höhe 1,07 m; vgl. G. Berger-Doer: E. Berger [Hrsg.], Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig 3. Marmor [im Druck]). Seine Reliefdarstellungen lassen ganz deutlich erkennen, daß das eigentliche Pendant zum Schafträger nicht die Orans war, sondern der Angler. Hier werden die im Mittel-



Abb. 2: Basel, Antikenmuseum, Sarkophag (Photo D. Widmer).

clipeus dargestellten Büsten der verstorbenen Eheleute von zwei Figurenpaaren gerahmt, die in Anordnung u. Bedeutungsgehalt zusammengehörig sind, nämlich von den allegorischen Gestalten des Angelfischers u. des Schafträgers u. von ganzfigurigen Wiedergaben der beiden Verstorbenen als Orans (Ansätze der abgebrochenen Arme vorhanden) u. sitzender Philosoph. Die ausgedehnte H.idylle unter dem Porträtclipeus gibt an, aus welchem Kontext der Schafträger herausgehoben ist.

*B. Alttestamentlich-jüdisch. I. Altes Testament.* An vielen Stellen des AT wird das Wirken Gottes mit der Tätigkeit des H. verglichen; Jahwe ist der H. Israels (zB. Jes. 40, 11; Jer. 31, 10; Hes. 34; vgl. Dürr 123f; Jost 19/21; Kempf 15/25; Hamp 14/20; Jeremias 486; Botterweck 339/43). Auch die Übertragung des H.bildes auf die Führer u. Könige des Volkes Gottes findet sich häufig u. dürfte dem Erfahrungsbereich einer Ackerbau u. Viehzucht betreibenden Gesellschaft entstammen (vgl. J. A. Soggin, Art. rʿh, weiden: TheolHdWbAT 2, 793). Vielfach wird es negativ zur Schilderung der Vernachlässigung der Herde durch schlechte H. gebraucht (zB. Jer. 2, 8; Sach. 10, 3; 11, 4/17; weitere Belege bei Jost 13/9; Hamp 9/13; Jeremias 486f; Botterweck 344/8; Himmelmann 25/9). Zu bemerken ist hierbei, daß die Zahl der Belege in den geschichtlichen Büchern des AT geringer ist (Botterweck 344) u. daß die unmittelbare Bezeichnung eines bestimmten Königs als H. (von ausländischen Herrschern abgesehen) vermieden wurde (Jeremias 486) oder äußerst selten ist (Hamp 10f u. Botterweck 345 führen als Beispiel eine entsprechende Lesung der Selbstaussage Davids in 2 Sam. 24, 17 [= 1 Chron. 21, 17] an). Die H.allegorie wurde außerdem auf die für die Zukunft erhofften gottwohlgefälligen Regenten (Jer. 3, 15; 23, 4 u. ö.) u. den zukünftigen davidischen Messiaskönig angewendet (zB. Hes. 34; vgl. Dürr 123f; Botterweck 350f). Der irdische Führer oder König erhält stets sein H.amt von Gott u. muß ihm Rechenschaft über die Herde ablegen (zur im H.bild zum Ausdruck kommenden Mittlerfunktion des Amtes vgl. Kramm 379). Besonders deutlich wird der Unterschied zwischen realer H.tätigkeit u. allegorischem H.amt zum Ausdruck gebracht, zB. wenn Moses berufen wird, während er Schafe u. Ziegen weidet (Ex. 3), oder wenn David von seinen Schafen geholt wird, um von Samuel gesalbt zu werden (1 Sam. 16). In der bukolischen Idylle, die als Allegorie einer paradiesischen Welt des messianischen Friedensreiches verwendet wurde (Jes. 11), weiden sogar Kalb u. Löwe zusammen, so daß ein kleiner Knabe sie hüten kann.

*II. Frühjudentum. a. Rabbin. Schriften.* Während im AT die H. noch als durchaus angesehen gelten, hat sich ihre soziale Stellung in späterer Zeit offenbar sehr verschlechtert. Die Rabbinen nennen sie in einem Atemzug mit Räubern u. Betrügern (bSanhedrin 25b), u. auch den H. waren die bürgerlichen Ehrenrechte verwehrt (vgl. Je-

remias 487f). Das geringe Ansehen dieses Berufsstandes gibt den Rabbinen sogar Anlaß zu der Frage, wie denn angesichts dessen Gott in Ps. 23 (22), 1 mit ‚mein H.' bezeichnet werden könne (Midr. Ps. 23 § 2). Andererseits bleibt ihnen dennoch bewußt, daß Mose, gerade weil er ein guter H. war, von Gott erwählt wurde, das Volk Israel zu führen (Midr. Ex. 2, 2); vgl. L. Ginzberg, The legends of the Jews 7 (Philadelphia 1938) Reg. s. v. shepherd.

*b. Philon.* Abweichungen in der H.allegorik gegenüber den Vorstellungen des AT scheint es in frühjüdischer Zeit nicht zu geben. Jeremias (488) erwähnt, daß die Anwendung des H.vergleichs auf den Messias (mit einer Ausnahme) vermieden wurde u. führte als Begründung an, daß die Terminologie inzwischen von den Christen beschlagnahmt gewesen sei. Bei Philon wird das H.bild über die dem AT gewohnten Bezüge hinaus auch auf den νοῦς angewendet, der die unvernünftigen Seelenkräfte weidet wie ein H. (sacr. Abel. et Cain. 45; somn. 2, 151/4; sobr. 14; vgl. Jeremias 488f).

*C. Christlich. I. Neues Testament. a. Bezugsgestalten der Hirtenallegorien.* Die im AT häufige Beziehung des H.bildes auf Gott erscheint im NT lediglich einmal, u. zwar indirekt in der Nutzanwendung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Mt. 18, 12/4; Lc. 15, 4/7). Jedoch wird dies Gleichnis in der Kirchenväterexegese überwiegend christologisch gedeutet (Stellenangaben: Kempf 162/76; Dassmann 327/40), unter dem Einfluß der H.gleichnisse Joh. 10, 1/16 u. wohl auch wegen des Umstands, daß alle anderen H.allegorien des NT sich auf Christus u. die von ihm Beauftragten richten. – Der Aspekt der Beauftragung mit dem H.amt wurde im RAC bereits behandelt: Kramm, bes. 365/7. 379f.

*b. Zusammenhänge mit dem AT.* In der Biographie Jesu fand das atl. Detail von einer realen H.tätigkeit in der Jugend von Gestalten, die allegorisch als H. bezeichnet wurden, keinen Platz; statt dessen kommen in der Kindheitsgeschichte H. vor, die auf wunderbare Weise zur Krippe Jesu gerufen werden (Lc. 2, 8/20). Alle übrigen Erwähnungen von H. im NT begegnen in Gleichnissen oder haben allegorische Bedeutung. Neben allgemeineren Anklängen an das AT finden sich im Bereich der H.allegorien einige sehr deutliche. 1) Der Anspruch, daß Jesus der als H. des Volkes Israel erwartete Messiaskönig sei, wird im Rahmen der Magiererzählung Mt. 2, 6 erhoben, wenn die Hohenpriester u. Schriftgelehrten vor *Herodes eine Paraphrase von Mich. 5, 1. 3 vortragen (Bethlehem als Stadt, aus der der H. Israels hervorgehen wird). 2) Die Selbstaussage Jesu Mt. 15, 24, er sei nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (vgl. auch den entsprechenden eingeschränkten Auftrag an die Zwölf Mt. 10, 5f), greift die Gottesklage über die H. Israels Hes. 34 auf; im Gegensatz hierzu steht dann die allgemeine Sendung des Guten H. Jesus Joh. 10, 16. 3). Mit einem abgeänderten Zitat von Sach. 13, 7 kündigt Jesus seinen Tod an (Mt. 26, 31; Mc. 14, 27): ‚ich werde den H. erschlagen, dann werden sich die Schafe zerstreuen' (Jost 25; Jeremias 492). 4) Mit der Formulierung ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (‚er wird sie mit eisernem Stabe weiden') wird Apc. 2, 27 u. 19, 15 (ähnlich auch 12, 5) in verhüllt oder offen christologischem Zusammenhang die LXX-Übersetzung von Ps. 2, 9 zitiert, die auf eine abweichende Punktierung des hebr. Textes zurückgeht (Jost 37/45). – Grundsätzlich neu ist dagegen der Joh. 10, 11. 14f zweimal mit der Selbstaussage Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός verbundene Gedanke, daß der gute (rechte, wahre) H. sein Leben für die Schafe hingebe. Auf die auch monographisch behandelten literarkritischen u. exegetischen Probleme der sog. H.rede in Joh. 10 ist hier nicht einzugehen (A. J. Simonis, Die H.rede im Johannes-Evangelium [Rom 1967]; O. Kiefer, Die H.rede. Analyse u. Deutung von Jo 10, 1–18 [1967]). Verbunden mit der bereits oben erwähnten christologischen Deutung des H., der das verlorene Schaf auf den Schultern heimträgt (Lc. 15, 5), gab die H.rede der theologischen Literatur der Folgezeit nicht nur die Grundlage zu theologischen Erörterungen (Stellenangaben: Kempf 42/176), sondern auch zu Ansätzen von Bildinterpretationen, die bis in die Gegenwart nachwirken (s. u. Sp. 595). Daß auch die ntl. H.allegorie sich nicht nur auf die (hier bis zur Todesbereitschaft gehende) Fürsorge des H. für seine Herde bezog, sondern auch den atl. u. altoriental. herrscherlichen Aspekt einschloß, zeigt das Weltgerichtsgleichnis Mt. 25, 31/46. Nachdem dort vom Menschensohn gesagt wurde, er werde die Völker voneinander scheiden wie der H. die Schafe von den Ziegenböcken, wechselt

das Subjekt vom Menschensohn zum König, der die Urteile verkündet. Auch auf diesen Text ist in ikonographischem Zusammenhang zurückzukommen (s. u. Sp. 605).

*II. Spätere Interpretationen. a. Einleitung.* In der frühchristl. Literatur wurden die H.allegorien des NT immer wieder aufs neue paraphrasiert; sie trägt daher in bezug auf den Gegenstand dieses Beitrags zum Thema des RAC kaum etwas bei. Es werden im folgenden nur einige Stellen besprochen, die für die wissenschaftliche Diskussion über das Verhältnis von nichtchristlichen u. christlichen H.bildern im 3. Jh. Bedeutung haben, besonders Tertullians montanistische Äußerungen gegen die Verknüpfung der H.allegorie mit einer nach seiner Meinung zu großzügigen Bußpraxis. Hierzu muß vorausgeschickt werden, daß letztere ihre Entsprechung in zahlreichen Interpretationen der einschlägigen ntl. Texte in der frühchristl. Literatur hat (Übersicht u. Lit.: Dassmann 327/40). In diesen wird entweder auf die Erlösungstat des Guten H. hingewiesen, der sein Leben für die Schafe gibt (Joh. 10, 11. 14f), oder es werden Gedanken der Sündenvergebung geäußert in Entsprechung zum auf Christus bezogenen Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lc. 15, 5). – Die spezielle Beziehung zur Taufe, die J. Quasten für das Bild vom Guten H. den Texten glaubte entnehmen zu können (Das Bild des Guten H. in den altchristl. Baptisterien u. in den Taufliturgien des Ostens u. Westens: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 220/44), ist sicher zu eng gefaßt, da der Wunsch nach Sündenvergebung auch nach der Taufe weiterbestand (vgl. Dassmann 328/40). Der Theorie Kempfs, daß der Gute H. Christus als Christus-Logos darstelle (‚Dogmatisch besagt die Gestalt des H. mit dem Lamm die Vereinigung des Logos mit der individuellen Menschennatur Christi u. mit allen Menschen‘ [178]), liegt ebenfalls eine Überinterpretation der Quellen zugrunde. – Zum ‚H.‘ des Hermas s. u. Sp. 591f; zur *Aberkios-Inschrift H. Strathmann/Th. Klauser: o. Bd. 1, 12/7; Engemann, Fisch 1029f.

*b. Clemens v. Alex.* Eine der frühesten erhaltenen christl. Aussagen zu Denkmälern der bildenden Kunst, die Passage mit den ‚Siegelbildvorschlägen‘ des Clemens v. Alex., muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, obwohl (oder besser: weil) in ihr das H.bild nicht erwähnt ist (paed. 3, 59, 2 [SC 158, 124]; zit. Engemann, Fisch 1026f; neuere Lit.: P. C. Finney, Images on finger rings and early Christian art: DumbOPap 41 [1987] 181/6). Clemens führte hier Bildmotive auf, die er als Darstellungen für die Siegelringe von Christen empfahl. Da er in derselben Schrift mehrfach Christus als H. bezeichnete (zB. paed. 3, 101, 3 [SC 158, 196]), ist es auffällig, daß die Bilder des H. oder des Schafträgers in der Aufzählung fehlen. Klauser hielt das argumentum ex silentio für unausweichlich, es habe noch keine Bildtypen mit feststehendem christl. Symbolwert gegeben; ‚da Clemens seinen Glaubensgenossen ja sagen will, welche Ringbilder sie wählen können, müßte er an dieser Stelle notwendig zB. den ‘Guten H.’ u. die ‘Orans’ genannt haben, wenn es diese oder andere christliche Bildtypen schon gegeben hätte‘ (I, 23). Doch steht im Text nicht, daß die sogenannten Siegelbilder die einzigen für Christen erlaubten seien; eine christl. Deutung der an sich neutralen Bilder gab Clemens ohnehin allenfalls für das Bild des Fischers (falls der Text in entsprechender Weise zu interpretieren ist: Engemann, Fisch 1027). Gemmen mit H.- u. Schafträgerbildern gab es im frühen 3. Jh. sicher (vgl. Provoost 1, 421/54 Kat.-nr. 801/911); zwar dürften die vielfach bukolischen u. maritimen Gemmenbildern beigegebenen Christogramme nachträglich sein (vgl. J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 276/8), doch zeigt der im folgenden zu besprechende Text Tertullians, daß Christen im frühen 3. Jh. bereits verstanden, eine Verbindung zwischen Schafträgerbild u. neutestamentlicher H.allegorie (s. o. Sp. 589f) herzustellen: Das argumentum ex silentio ist mE. also nicht zwingend.

*c. Tertullian.* In der Schrift De pudicitia aus seiner montanistischen Zeit (um 220) ging Tertullian im Kampf gegen die seiner Ansicht nach zu großzügige Bußpraxis der Großkirche auf das von deren Vertretern als Argument verwendete Gleichnis vom verlorenen Schaf u. auf entsprechende Kelch- oder Becherdarstellungen ein (pud. 7 [CCL 2, 1292/4]; zur Diskussion über die Art u. Verwendung der fraglichen Glasgefäße s. Klauser I, 24f; Dassmann 337; vgl. Abb. 3: Boden einer Goldglasschale des 4. Jh. mit Schafträgerbild u. Glückwunschinschrift: dignitas amicorvm vivas cvm tvis feliciter). Im Anschluß an eine vehemente Ablehnung des ‚H.‘ genannten Buches des Hermas, in



Abb. 3: Rom, Museo Sacro Vaticano. Boden einer Goldglasschale (nach: F. Zanchi Roppo, Vetri paleocristiani a figure d'oro conservati in Italia [Bologna 1969] Abb. 31).

dem die Möglichkeit einer zweiten Buße nach schweren Sünden Getaufter vertreten wird u. ein H. als *Engel der Buße auftritt (Kempf 76/9; Dassmann $339_{901}$; weitere Lit.: A. Hilhorst, Art. Hermas: o. Bd. 14, 682/701), beschimpft Tertullian den auf den Bechern dargestellten H. ganz ausfallend (pud. 10, 12f [CCL 2, 1301]). In der Regel ist den Äußerungen Tertullians entnommen worden, in der karthagischen Kirche habe man Christus in Gestalt des Schafträgers dargestellt (zB. J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 6). Klauser hat aus den Beschimpfungen Tertullians geschlossen, sie ließen erkennen, daß der wegen des Zusammenhangs mit der Parabel als Schafträger anzusehende H. eben nicht als der Gute H. Jesus gedeutet worden sei, ‚sondern nur als das aus der Parabel vom verlorenen Schaf entnommene Wahrzeichen für eine weitherzige Bußpraxis' (I, 24/7). Merkwürdigerweise zitierte Klauser (ebd. $24_{18}$) die Stelle pud. 7, 1 (CCL 2, 1292) ohne den ersten Halbsatz, in dem der ‚Herr', also Christus, als der H. der Parabel vorkommt (A parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a Domino requisita et humeris eius revecta. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum ...). Buchheit schloß aus dem ganzen Text, er zeige ‚nicht nur, daß die orthodoxen Christen von Karthago die Parabel u. den Kriophoros auf den Bechern verbunden, ihn also auf Christus gedeutet haben, sondern daß dies Tertullian letztlich selbst als möglich zugibt' (135; vgl. auch Dassmann 338). Die Beschimpfungen dieses H. stellen sich dann als für Tertullian nicht ungewöhnliche Übertreibungen dar (Buchheit 137/9). Vielleicht kann man als solche auch die Behauptung Tertullians ansehen, der Bischof habe die Becher mit dem H.bild selbst in Auftrag gegeben (pastorem quem in calice dipingis: pud. 10, 12 [CCL 2, 1301]): Eine Interpretation vorhandener bukolischer Schafträgerbilder als Guter H. Jesus ist für die Zeit Tertullians wahrscheinlicher, als es eigenständige christl. Darstellungen des Guten H. Jesus sind. Doch muß diese Frage offen bleiben: Einerseits gibt es noch gegen Ende des 3. Jh. in eindeutig christlichem Kontext Schafträgerbilder, die nicht Christus darstellen können (s. u. Sp. 596/9), andererseits läßt sich nicht ausschließen, daß schon der in der Mitte des 3. Jh. gemalte Schafträger mit Herde neben biblischen Bildern im Gebäude der christl. Hauskirche in *Dura Europos mit der Intention gemalt wurde, Jesus als Guten H. darzustellen (O. Eißfeldt: o. Bd. 4, 362/7).

*d. Eusebius.* In der Vita Constantini des Eusebius wird eine H.darstellung in Kpel erwähnt: ‚Man kann an einem Brunnen mitten auf dem Markt das Sinnbild des Guten H. sehen (τὰ τοῦ καλοῦ ποιμένος σύμβολα), das den mit der Hl. Schrift Vertrauten bekannt ist, (auch) Daniel mit seinen Löwen' (3, 49 [GCS Eus. 1, 98]). Trotz des etwas umständlichen Hinweises auf die Kenner der Hl. Schrift ist deutlich, daß Eusebius in diesem mit einer biblischen Szene verbundenen H.bild den Guten H. Jesus sah. Diese Interpretation darf bei Überlegungen zu H.darstellungen in biblischem Kontext nicht außer acht gelassen werden.

*III. Bilddenkmäler. a. Interpretationsprobleme.* Die soeben angeführten Passagen bei Tertullian u. Eusebius, die H.bilder betreffen, haben die Forschung schon früh beeinflußt. Bereits iJ. 1588 erwähnte C. Baronio in den Annales ecclesiastici (1 [Venetiis 1705] 390) die Deutung Tertullians u. übertrug sie auf Schafträgerbilder in der röm. Katakombenmalerei. A. Bosio wies auf die Eusebiusstelle u. weitere Kirchenvätertexte zur Erklärung der Bilder des Guten H. hin (Roma sotterranea [Romae 1632] 624f). In der Folgezeit wurde die christl. Interpretation des

Schafträgerbildes vielfach verallgemeinert. Das Bild des Guten H. sollte eine originale christl. Schöpfung sein, das Christusbild der ersten Jhh. schlechthin. Der Verwendung als Einzelfigur in den röm. Katakomben sollte im Verlauf des 3. Jh. auf römischen Sarkophagen eine Erweiterung zu größeren H.landschaften gefolgt sein. Beispiele in heidnischem Kontext galten lediglich als Parallelen, wenn sie nicht auf christlichen Einfluß zurückgeführt wurden, wie zB. H. als Jahreszeitenpersonifikationen durch Wilpert, Sark. 1, 68f. Eine Herleitung des H.bildes von heidnischen Vorbildern wurde oft expressis verbis abgelehnt. Diskutiert wurde in dieser Forschungsrichtung, die sich meist auf das Bild des Schafträgers konzentrierte, allenfalls, ob es Christus eher als den Guten H. des Johannes-Ev., als den rettenden H. des Gleichnisses vom verlorenen Schaf oder als Psychopompos darstelle, ob es ein allgemeines Rettungsbild sei oder stärker auf die Taufe oder die Buße bezogen usw. (Lit.: Kempf 4/10; Dassmann 322/40. 374/85); letzte Äußerung dieser Richtung: G. Otranto, Tra letteratura e iconografia. Note sul Buon Pastore e sull'Orante nell'arte cristiana antica (II–III sec.): VetChr 26 (1989) 69/87 ebenfalls: Annali di storia dell'esegesi 6 (1989) 15/30. Andererseits wurde in der Forschung auch auf das Vorkommen von Schafträgerbildern in nichtchristlichem Zusammenhang hingewiesen, erstmalig wohl von G. G. Bottari, Sculture e pitture sagre estratte dai cimiterj di Roma, pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ed ora nuovamente date in luce colle spiegazioni 1 (Roma 1737) 140f; vgl. Kempf 2. G. B. De Rossi kannte Sarkophage mit Darstellungen des Schafträgers, die wegen des Bildzusammenhangs nicht christlich sein konnten, so daß er annahm, sie seien in heidnischen Werkstätten hergestellt worden (Roma sotterranea 2 [Roma 1867] 169f). In dieser Forschungsrichtung (Lit.: Kempf 2/4) wurde das Verhältnis zwischen nichtchristlichen Vorläufern u. christlichen Schafträgerbildern meist mit der Unterscheidung von formaler Übereinstimmung u. inhaltlicher Neuinterpretation erklärt. Besonders intensiv bemühte sich Th. Klauser um den Nachweis, daß das Schafträgerbild der röm. Katakombenmalerei u. Sarkophagskulptur ursprünglich nicht den Guten H. Jesus dargestellt habe. Seine Hauptargumente (I, 38/42) hierbei waren: 1) die Mehrfachdarstellung von Schafträgern in ein- u. demselben Bildzusammenhang, die nicht mit dem Hinweis auf Apostel als H. erklärt werden könne (vgl. Wilpert, Sark. 1, 129/54), weil die H. teilweise jugendlich dargestellt seien; 2) die öfters zu beobachtende untergeordnete Plazierung von Schafträgern im Bildzusammenhang; 3) das Vorkommen des Bildmotivs in mythologischem Kontext, wie zB. auf dem Phaethonsarkophag in Tortona (Klauser I Taf. 5; Schumacher Taf. 12). Doch glaubte Klauser, den Schafträger auch auf Sarkophagen, die wegen der Darstellung biblischer Szenen als christlich ausgewiesen sind, als Personifikation der Tugend der Philanthropia deuten zu können (s. o. Sp. 586), selbst dort, wo weder die vermutete parallele Personifikation der Pietas dargestellt ist, noch Verstorbene, die diese Tugenden geübt haben sollten. In den seltenen Fällen, in denen er für einen Schafträger eine Deutung als Christus zugestand, sollte dieser ein Seelengeleiter in Nachfolge des Hermes Psychopompos sein (IX, 97/9. 113/6). Doch wurden hierbei Einzeldenkmäler unsicherer Bedeutung überschätzt, vor allem eine Malerei in der Catacomba di S. Sebastiano mit Schafträger- u. Hermesdarstellung (Nestori 5; Klauser IX, 93 nr. 13) u. die Grabplatte des Beratius Nikatoras (ebd. 112 nr. 1; Lit.: 113/6; vgl. auch O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1020). Einerseits gibt es im späten 3. u. 4. Jh. auch christliche Sarkophag- u. Katakombenbilder, deren Darstellungen nur zu verstehen sind, wenn man den Schafträger nicht isoliert betrachtet, sondern als Hinweis auf durch bukolische Darstellungen ausgedrückte Wunschvorstellungen. Andererseits besitzen wir eine große Zahl von Darstellungen des Schafträgers im Zusammenhang mit biblischen Szenen, in deren Kontext nichts darauf hinweist, daß die Erklärung für den Schafträger eine andere sein sollte als die in der frühchristl. Literatur geläufige des Guten H. Jesus (in der Verbindung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf mit Joh. 10, 1/16). Diese beiden Denkmälergruppen werden im folgenden skizziert, unter Nennung einiger wichtiger Denkmäler u. Herausstellung der Kriterien, die zur Beurteilung anzuwenden sind.

*b. Hirtenbilder mit traditioneller bukolisch-allegorischer Bedeutung. 1. Sarkophagreliefs.* Die o. Sp. 583/7 beschriebene Verwendung bukolisch-idyllischer Darstellungen wurde

auch in Grabmalereien, auf Sarkophagen u. an sonstigen Denkmälern weitergeführt, die durch Beigabe biblischer Darstellungen als christlich ausgewiesen sind. Die biblischen Szenen sind oft aus dem Jonaszyklus entnommen, mit besonderer Vorliebe für die Jonasruhe, was auf eine Parallelität der Wunschvorstellungen eines glücklichen Jenseits schließen läßt (Engemann, Untersuchungen 70/4; D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 142. 147). Daß tatsächlich noch Darstellungen bukolischer Idylle beabsichtigt waren u. nicht etwa Christus als Guter H. dargestellt werden sollte, läßt sich an verschiedenen Details erkennen. Am deutlichsten sind diese in Reliefs von Sarkophagen u. Sarkophagdeckeln des letzten Drittels des 3. u. des Anfangs des 4. Jh.: Darstellung von H.szenen, aber ohne Schafträgerbild (RepertChristlAntSark nr. 35. 85. 560. 778. 811. 836. 855. 958); Darstellung eines einzelnen Schafes (Jonassarkophag in London, British Museum: Engemann, Untersuchungen Taf. 32; vgl. das nichtchristl. Gegenstück o. Sp. 584); Darstellung des Schafträgers u. eines oder mehrerer weiterer H. (Jonassarkophag in Ost-Berlin s. Abb. 4; Platte in Velletri, Museo Civico: Engemann, Untersuchungen Taf. 56; Dassmann Taf. 38); Darstellung zweier Schafträger (RepertChristlAntSark nr. 75. 80. 565. 756; Jonassarkophag in Kopenhagen, Ny Carlsberg Glypt.: Engemann, Untersuchungen Taf. 34). Eigens erwähnt sei der Jonassarkophag in Pisa, Museo di S. Matteo (s. Abb. 5): Dieser Riefelsarkophag mit Schafträger u. zwei weiteren H.bildern auf der Front wurde nachträglich (Engemann, Untersuchungen 75; Himmelmann 149) mit Darstellungen des Jonasschiffs u. der Jonasruhe auf den Nebenseiten verchristlicht. Der ruhende Jonas ist mit Exomis u. Pedum dargestellt, über der Kürbislaube weiden Schafe: Die bukolische Idylle wurde also auf die christl. Zufügung ausgedehnt. Hieraus wird man schließen müssen, daß auch das Schafträgerbild auf der Sarkophagvorderseite weiterhin als Bestandteil einer bukolischen Idylle gedeutet wurde, zumal es neben weiteren H.bildern erscheint. Anders verhält es sich beim Riefelsarkophag von der Via Lungara mit Orans, Angelfischer u. Schafträger auf der Vorderseite (Engemann, Fisch 1074 f): Die (wahrscheinlich nachträglichen: ders., Untersuchungen 76; Himmelmann 143) Nebenseitenreliefs mit Taufszene u. Schafherde erweitern die Bedeutung der Vorderseitenfiguren von Angler u. H.; da die Taufszene sicher an eine christl. Deutung des Anglers (im Sinne des Menschenfischers, vgl. Engemann, Fisch 1024/8) erinnern sollte, könnte man annehmen, daß auch der Schafträger im Sinne des Guten H. gedeutet wurde. Das beim Sarkophag in Pisa angetroffene Motiv der Schafe auf der Kürbislaube des Jonas findet sich auch auf dem Sarkophag in Rom, S. Maria Antiqua: RepertChristlAntSark nr. 747 (s. Abb. 6), so daß die Mittelgruppe der Verstorbenen (als Orans u. Lesender; zu den Porträtbossen Engemann, Untersuchungen 76/8) vom Schafträger u. diesen Schafen gerahmt ist. Da auch das maritime Pendant (s. o. Sp. 586) auf den Wangen des Sarkophags ausführlich dargestellt ist, ist es wahrscheinlich, daß der Schafträger als Repräsentant bukolischer Idylle zu deuten ist. Hätte der Auftraggeber des Sarkophags in ihm den Guten H. des NT gesehen, so würde man erwarten, daß er ihn in die Mitte der Sarkophagfront zwischen die beiden Verstorbenen gesetzt hätte. Doch ist hier die Grenze unserer Beurteilungsmöglichkeiten aufgrund von



Abb. 4: Berlin (Ost), Staatl. Museen zu Berlin, Frühchristl.-Byz. Sammlung, Jonassarkophag (Photo Museum).

Schafträgerbildes vielfach verallgemeinert. Das Bild des Guten H. sollte eine originale christl. Schöpfung sein, das Christusbild der ersten Jhh. schlechthin. Der Verwendung als Einzelfigur in den röm. Katakomben sollte im Verlauf des 3. Jh. auf römischen Sarkophagen eine Erweiterung zu größeren H.landschaften gefolgt sein. Beispiele in heidnischem Kontext galten lediglich als Parallelen, wenn sie nicht auf christlichen Einfluß zurückgeführt wurden, wie zB. H. als Jahreszeitenpersonifikationen durch Wilpert, Sark. 1, 68f. Eine Herleitung des H.bildes von heidnischen Vorbildern wurde oft expressis verbis abgelehnt. Diskutiert wurde in dieser Forschungsrichtung, die sich meist auf das Bild des Schafträgers konzentrierte, allenfalls, ob es Christus eher als den Guten H. des Johannes-Ev., als den rettenden H. des Gleichnisses vom verlorenen Schaf oder als Psychopompos darstelle, ob es ein allgemeines Rettungsbild sei oder stärker auf die Taufe oder die Buße bezogen usw. (Lit.: Kempf 4/10; Dassmann 322/40. 374/85); letzte Äußerung dieser Richtung: G. Otranto, Tra letteratura e iconografia. Note sul Buon Pastore e sull'Orante nell'arte cristiana antica (II–III sec.): VetChr 26 (1989) 69/87 ebenfalls: Annali di storia dell'esegesi 6 (1989) 15/30. Andererseits wurde in der Forschung auch auf das Vorkommen von Schafträgerbildern in nichtchristlichem Zusammenhang hingewiesen, erstmalig wohl von G. G. Bottari, Sculture e pitture sagre estratte dai cimiterj di Roma, pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ed ora nuovamente date in luce colle spiegazioni 1 (Roma 1737) 140f; vgl. Kempf 2. G. B. De Rossi kannte Sarkophage mit Darstellungen des Schafträgers, die wegen des Bildzusammenhangs nicht christlich sein konnten, so daß er annahm, sie seien in heidnischen Werkstätten hergestellt worden (Roma sotterranea 2 [Roma 1867] 169f). In dieser Forschungsrichtung (Lit.: Kempf 2/4) wurde das Verhältnis zwischen nichtchristlichen Vorläufern u. christlichen Schafträgerbildern meist mit der Unterscheidung von formaler Übereinstimmung u. inhaltlicher Neuinterpretation erklärt. Besonders intensiv bemühte sich Th. Klauser um den Nachweis, daß das Schafträgerbild der röm. Katakombenmalerei u. Sarkophagskulptur ursprünglich nicht den Guten H. Jesus dargestellt habe. Seine Hauptargumente (I, 38/42) hierbei waren: 1) die Mehrfachdarstellung von Schafträgern in ein- u. demselben Bildzusammenhang, die nicht mit dem Hinweis auf Apostel als H. erklärt werden könne (vgl. Wilpert, Sark. 1, 129/54), weil die H. teilweise jugendlich dargestellt seien; 2) die öfters zu beobachtende untergeordnete Plazierung von Schafträgern im Bildzusammenhang; 3) das Vorkommen des Bildmotivs in mythologischem Kontext, wie zB. auf dem Phaethonsarkophag in Tortona (Klauser I Taf. 5; Schumacher Taf. 12). Doch glaubte Klauser, den Schafträger auch auf Sarkophagen, die wegen der Darstellung biblischer Szenen als christlich ausgewiesen sind, als Personifikation der Tugend der Philanthropia deuten zu können (s. o. Sp. 586), selbst dort, wo weder die vermutete parallele Personifikation der Pietas dargestellt ist, noch Verstorbene, die diese Tugenden geübt haben sollten. In den seltenen Fällen, in denen er für einen Schafträger eine Deutung als Christus zugestand, sollte dieser ein Seelengeleiter in Nachfolge des Hermes Psychopompos sein (IX, 97/9. 113/6). Doch wurden hierbei Einzeldenkmäler unsicherer Bedeutung überschätzt, vor allem eine Malerei in der Catacomba di S. Sebastiano mit Schafträger- u. Hermesdarstellung (Nestori 5; Klauser IX, 93 nr. 13) u. die Grabplatte des Beratius Nikatoras (ebd. 112 nr. 1; Lit.: 113/6; vgl. auch O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1020). Einerseits gibt es im späten 3. u. 4. Jh. auch christliche Sarkophag- u. Katakombenbilder, deren Darstellungen nur zu verstehen sind, wenn man den Schafträger nicht isoliert betrachtet, sondern als Hinweis auf durch bukolische Darstellungen ausgedrückte Wunschvorstellungen. Andererseits besitzen wir eine große Zahl von Darstellungen des Schafträgers im Zusammenhang mit biblischen Szenen, in deren Kontext nichts darauf hinweist, daß die Erklärung für den Schafträger eine andere sein sollte als die in der frühchristl. Literatur geläufige des Guten H. Jesus (in der Verbindung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf mit Joh. 10, 1/16). Diese beiden Denkmälergruppen werden im folgenden skizziert, unter Nennung einiger wichtiger Denkmäler u. Herausstellung der Kriterien, die zur Beurteilung anzuwenden sind.

*b. Hirtenbilder mit traditioneller bukolisch-allegorischer Bedeutung. 1. Sarkophagreliefs.* Die o. Sp. 583/7 beschriebene Verwendung bukolisch-idyllischer Darstellungen wurde



auch in Grabmalereien, auf Sarkophagen u. an sonstigen Denkmälern weitergeführt, die durch Beigabe biblischer Darstellungen als christlich ausgewiesen sind. Die biblischen Szenen sind oft aus dem Jonaszyklus entnommen, mit besonderer Vorliebe für die Jonasruhe, was auf eine Parallelität der Wunschvorstellungen eines glücklichen Jenseits schließen läßt (Engemann, Untersuchungen 70/4; D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 142. 147). Daß tatsächlich noch Darstellungen bukolischer Idylle beabsichtigt waren u. nicht etwa Christus als Guter H. dargestellt werden sollte, läßt sich an verschiedenen Details erkennen. Am deutlichsten sind diese in Reliefs von Sarkophagen u. Sarkophagdeckeln des letzten Drittels des 3. u. des Anfangs des 4. Jh.: Darstellung von H.szenen, aber ohne Schafträgerbild (RepertChristlAntSark nr. 35. 85. 560. 778. 811. 836. 855. 958); Darstellung eines einzelnen Schafes (Jonassarkophag in London, British Museum: Engemann, Untersuchungen Taf. 32; vgl. das nichtchristl. Gegenstück o. Sp. 584); Darstellung des Schafträgers u. eines oder mehrerer weiterer H. (Jonassarkophag in Ost-Berlin s. Abb. 4; Platte in Velletri, Museo Civico: Engemann, Untersuchungen Taf. 56; Dassmann Taf. 38); Darstellung zweier Schafträger (RepertChristlAntSark nr. 75. 80. 565. 756; Jonassarkophag in Kopenhagen, Ny Carlsberg Glypt.: Engemann, Untersuchungen Taf. 34). Eigens erwähnt sei der Jonassarkophag in Pisa, Museo di S. Matteo (s. Abb. 5): Dieser Riefelsarkophag mit Schafträger u. zwei weiteren H.bildern auf der Front wurde nachträglich (Engemann, Untersuchungen 75; Himmelmann 149) mit Darstellungen des Jonasschiffs u. der Jonasruhe auf den Nebenseiten verchristlicht. Der ruhende Jonas ist mit Exomis u. Pedum dargestellt, über der Kürbislaube weiden Schafe: Die bukolische Idylle wurde also auf die christl. Zufügung ausgedehnt. Hieraus wird man schließen müssen, daß auch das Schafträgerbild auf der Sarkophagvorderseite weiterhin als Bestandteil einer bukolischen Idylle gedeutet wurde, zumal es neben weiteren H.bildern erscheint. Anders verhält es sich beim Riefelsarkophag von der Via Lungara mit Orans, Angelfischer u. Schafträger auf der Vorderseite (Engemann, Fisch 1074f): Die (wahrscheinlich nachträglichen: ders., Untersuchungen 76; Himmelmann 143) Nebenseitenreliefs mit Taufszene u. Schafherde erweitern die Bedeutung der Vorderseitenfiguren von Angler u. H.; da die Taufszene sicher an eine christl. Deutung des Anglers (im Sinne des Menschenfischers, vgl. Engemann, Fisch 1024/8) erinnern sollte, könnte man annehmen, daß auch der Schafträger im Sinne des Guten H. gedeutet wurde. Das beim Sarkophag in Pisa angetroffene Motiv der Schafe auf der Kürbislaube des Jonas findet sich auch auf dem Sarkophag in Rom, S. Maria Antiqua: RepertChristlAntSark nr. 747 (s. Abb. 6), so daß die Mittelgruppe der Verstorbenen (als Orans u. Lesender; zu den Porträtbossen Engemann, Untersuchungen 76/8) vom Schafträger u. diesen Schafen gerahmt ist. Da auch das maritime Pendant (s. o. Sp. 586) auf den Wangen des Sarkophags ausführlich dargestellt ist, ist es wahrscheinlich, daß der Schafträger als Repräsentant bukolischer Idylle zu deuten ist. Hätte der Auftraggeber des Sarkophags in ihm den Guten H. des NT gesehen, so würde man erwarten, daß er ihn in die Mitte der Sarkophagfront zwischen die beiden Verstorbenen gesetzt hätte. Doch ist hier die Grenze unserer Beurteilungsmöglichkeiten aufgrund von



Abb. 4: Berlin (Ost), Staatl. Museen zu Berlin, Frühchristl.-Byz. Sammlung, Jonassarkophag (Photo Museum).







Abb. 5: Pisa, Museo di S. Matteo. Riefelsarkophag, Vorder- u. Nebenseiten (Photo Verf.).

Anhaltspunkten im Bildkontext erreicht: Bildsymbolik muß nicht rational sein, u. wir können daher auch in diesem Fall eine christologische Deutung des H. im späten 3. Jh. nicht völlig ausschließen.

*2. Katakombenmalerei.* Auch in der Ausmalung christlicher Katakombenräume finden sich H.darstellungen, für die der Kontext eher eine bukolische als eine christologische Deutung nahelegt. Dies trifft vor allem zu, wenn an einer Cubiculumdecke oder in einem Arcosol mehrere Schafträger dargestellt sind (zB. Rom, S. Callisto: Nestori 99 nr. 2; Klauser IX, 84 nr. 3 Taf. 6; s. Abb. 7: im Zentrum Daniel in der Löwengrube, außen zwei Schafträger, zwei Oranten, vier nackte Eroten, teils mit Pedum, teils mit Thyrsos; S. S. Pietro e Marcellino: Nestori 50 nr. 17; Klauser IX, 85. 87 Abb. 8; S. Priscilla: Nestori 23 nr. 10; Klauser IX, 92 nr. 1) oder neben dem Schafträger ein weiterer H. erscheint (Rom, Coemeterium maius: Nestori 32 nr. 4; Klauser IX, 92 nr. 7; Schumacher Taf. 45). Es gilt natürlich auch für bukolische Szenen ohne Schafträger (Beispiele: Nestori 209 Reg. s. v. pastori).

*3. Sonstiges.* Das Weiterleben bukolisch-idyllischer Motive das 4. Jh. hindurch läßt sich zB. in vier kleinen H.landschaften im Baptisterium in Neapel (um 400) sehen; christologische Deutungen für den winzigen Schafträger, der unter anderen H. u. in ganz untergeordneter Position erscheint (zB. Quasten aO. [o. Sp. 591] 221 f; F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2, 1 [1974] 73 f), sind kaum zu begründen (vgl. W. N. Schumacher: J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mo-



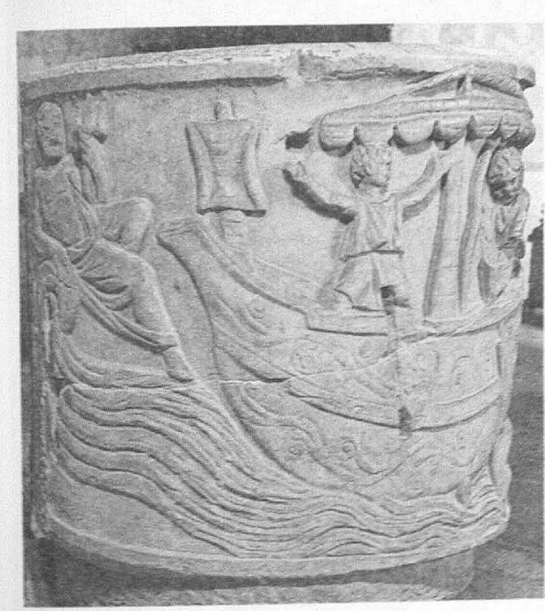




Abb. 6: Rom, S. Maria Antiqua. Wannensarkophag, Vorder- u. Nebenseiten (Photo DAI Rom 59.421/3).

saiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jh. [1976] 304f gegenüber Wilpert: ebd. 35).

c. *Hirtenbilder mit spezifisch christlicher Bedeutung: der Gute Hirt Jesus.* Das Bild eines einzelnen Schafträgers im Kontext biblischer Szenen wurde in frühchristlicher Zeit wahrscheinlich allgemein als der Gute H. Jesus interpretiert, wobei man davon ausgehen kann, daß diese Deutung im Sinne der ntl. Gleichnisse vom verlorenen Schaf u. vom Guten H. erfolgte (s. o. Sp. 589f). Besonders wahrscheinlich ist eine solche Deutung, wenn das Schafträgerbild innerhalb der atl. u. ntl. Darstellungen eine Mittelposition einnimmt: Im Zentrum der Decke eines Katakombenraums (s. Abb. 8: Rom, S. S. Pietro e Marcellino: Nestori nr. 51; weitere Beispiele: Klauser IX, 83/7), im Scheitel des Bogens oder in der Lünette eines Arcosolgrabes (Beispiele: ebd. 92/5) oder in der Mitte der Sarkophagfront (zB. Sarkophag in Trier: ders. VIII, 164 nr. 9; Trier, Kaiserresidenz u. Bischofssitz, Ausst.-Kat. [1984] nr. 121; Sarkophag in Aire-sur-l'Adour: Klauser VIII, 164 nr. 6; Engemann, Untersuchungen Taf. 55; Sarkophag in Ecija: Klauser VIII, 163f nr. 4; Himmelmann Taf. 75). Besonders hervorgehoben ist der Rang des Schafträgerbildes inmitten biblischer Szenen im Mausoleum in Centcelles (s. Engemann, Herrscherbild aO. [o. Sp. 585f] 1014f; vgl. auch H. Schlunk [†]/A. Arbeiter, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 156 Taf. 14a. 49a. 51a). Mit zunehmender Verbreitung von Christusbildern im 4. Jh. (Kollwitz aO. [o. Sp. 593] 13/24) ging das Interesse am Schafträger als symbolischer Darstellung Christi zurück. Eine späte Darstellung Christi als H., das Lünettenbild im Mausoleum der

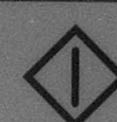








Abb. 5: Pisa, Museo di S. Matteo. Riefelsarkophag, Vorder- u. Nebenseiten (Photo Verf.).



Anhaltspunkten im Bildkontext erreicht: Bildsymbolik muß nicht rational sein, u. wir können daher auch in diesem Fall eine christologische Deutung des H. im späten 3. Jh. nicht völlig ausschließen.

*2. Katakombenmalerei.* Auch in der Ausmalung christlicher Katakombenräume finden sich H.darstellungen, für die der Kontext eher eine bukolische als eine christologische Deutung nahelegt. Dies trifft vor allem zu, wenn an einer Cubiculumdecke oder in einem Arcosol mehrere Schafträger dargestellt sind (zB. Rom, S. Callisto: Nestori 99 nr. 2; Klauser IX, 84 nr. 3 Taf. 6; s. Abb. 7: im Zentrum Daniel in der Löwengrube, außen zwei Schafträger, zwei Oranten, vier nackte Eroten, teils mit Pedum, teils mit Thyrsos; S. S. Pietro e Marcellino: Nestori 50 nr. 17; Klauser IX, 85. 87 Abb. 8; S. Priscilla: Nestori 23 nr. 10; Klauser IX, 92 nr. 1) oder neben dem Schafträger ein weiterer H. erscheint (Rom, Coemeterium maius: Nestori 32 nr. 4; Klauser IX, 92 nr. 7; Schumacher Taf. 45). Es gilt natürlich auch für bukolische Szenen ohne Schafträger (Beispiele: Nestori 209 Reg. s. v. pastori).

*3. Sonstiges.* Das Weiterleben bukolisch-idyllischer Motive das 4. Jh. hindurch läßt sich zB. in vier kleinen H.landschaften im Baptisterium in Neapel (um 400) sehen; christologische Deutungen für den winzigen Schafträger, der unter anderen H. u. in ganz untergeordneter Position erscheint (zB. Quasten aO. [o. Sp. 591] 221f; F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2, 1 [1974] 73f), sind kaum zu begründen (vgl. W. N. Schumacher: J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mo-



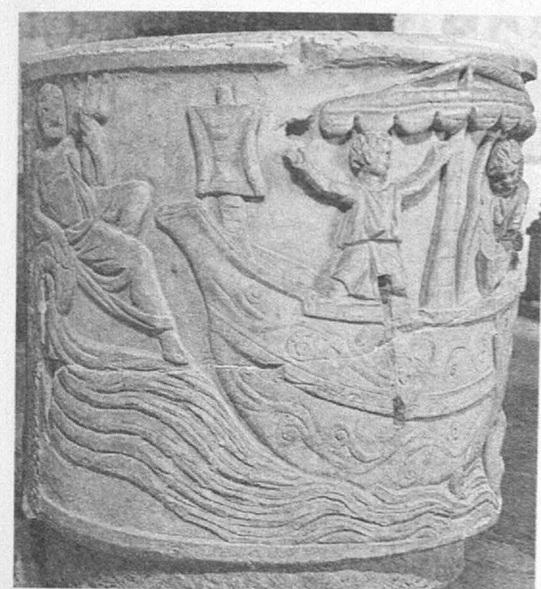




Abb. 6: Rom, S. Maria Antiqua. Wannensarkophag, Vorder- u. Nebenseiten (Photo DAI Rom 59.421/3).



saiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jh. [1976] 304f gegenüber Wilpert: ebd. 35).

c. *Hirtenbilder mit spezifisch christlicher Bedeutung: der Gute Hirt Jesus.* Das Bild eines einzelnen Schafträgers im Kontext biblischer Szenen wurde in frühchristlicher Zeit wahrscheinlich allgemein als der Gute H. Jesus interpretiert, wobei man davon ausgehen kann, daß diese Deutung im Sinne der ntl. Gleichnisse vom verlorenen Schaf u. vom Guten H. erfolgte (s. o. Sp. 589f). Besonders wahrscheinlich ist eine solche Deutung, wenn das Schafträgerbild innerhalb der atl. u. ntl. Darstellungen eine Mittelposition einnimmt: Im Zentrum der Decke eines Katakombenraums (s. Abb. 8: Rom, S. S. Pietro e Marcellino: Nestori nr. 51; weitere Beispiele: Klauser IX, 83/7), im Scheitel des Bogens oder in der Lünette eines Arcosolgrabes (Beispiele: ebd. 92/5) oder in der Mitte der Sarkophagfront (zB. Sarkophag in Trier: ders. VIII, 164 nr. 9; Trier, Kaiserresidenz u. Bischofssitz, Ausst.-Kat. [1984] nr. 121; Sarkophag in Aire-sur-l'Adour: Klauser VIII, 164 nr. 6; Engemann, Untersuchungen Taf. 55; Sarkophag in Ecija: Klauser VIII, 163f nr. 4; Himmelmann Taf. 75). Besonders hervorgehoben ist der Rang des Schafträgerbildes inmitten biblischer Szenen im Mausoleum in Centcelles (s. Engemann, Herrscherbild aO. [o. Sp. 585f] 1014f; vgl. auch H. Schlunk [†]/A. Arbeiter, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 156 Taf. 14a. 49a. 51a). Mit zunehmender Verbreitung von Christusbildern im 4. Jh. (Kollwitz aO. [o. Sp. 593] 13/24) ging das Interesse am Schafträger als symbolischer Darstellung Christi zurück. Eine späte Darstellung Christi als H., das Lünettenbild im Mausoleum der





Abb. 7: Rom, Catacomba di S. Callisto. Deckenbild (nach: F. Wirth, Römische Wandmalerei [1934] Taf. 39).

Galla Placidia (1. H. 5. Jh.) zeigt einen sitzenden H. in reichem Goldgewand mit Kreuzstab (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 8/11; ders., Ravenna aO. 70/5). – Ein besonderes Problem stellt die Reliefdarstellung eines Sarkophagdeckels mit der Scheidung der Schafe u. Ziegenböcke durch einen Philosophen dar (New York, Metropolitan Museum; um 300). Die Deutung des Bildes als Weltgerichtsdarstellung durch B. Brenk (Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst des ersten Jtsd. [Wien 1966] 38f) u. frühere Autoren lehnte Klauser, der darin eine Lehrunterweisung sehen wollte, in einer Rezension ab (JbAC 10 [1967] 245 [neuere Deutung als Weltgericht: Himmelmann 164/6; vgl. auch D. Korol, Art. Handauflegung II: o. Bd. 13, 515f]). Klausers Argument, eine Weltgerichtsdarstellung sei um 300 undenk-



Abb. 8: Rom, Catacomba dei SS. Pietro e Marcellino. Deckenbild (nach: J. G. Deckers/H. R. Seeliger/G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' [1987] Farbtaf. 29).

bar, weil den damaligen Christen das in weit entfernter Zukunft liegende allgemeine Gericht nicht beschäftigte, überschätzt unser Wissen über das Denken spätantiker Menschen erheblich. Das Bild geht in der anschaulich geschilderten Zuwendung zu den Schafen u. Abwehr der Böcke bereits über das Scheiden der Tiere hinaus, das Mt. 25, 32f als Tun des H. bezeichnet wird, u. stellt allegorisch die Urteilssprüche dar, die der König erläßt (Mt. 25, 34/46; s. o. Sp. 591). Die Darstellung eines Philosophen auf dem Sarkophagdeckel in New York scheint die Mitte zwischen dem H. u. dem Richter einzunehmen: In der Beschreibung des Apsisbildes in Fundi durch Paulinus v. Nola werden beim Gericht das Lamm, der Richter u. der H. erwähnt; letzterer wendet sich von den Böcken ab u. umfängt die Schafe: ‚laeuos auertitur haedos pastor et emeritos dextra conplecititur agnos' (ep. 32, 17). Bei der einzigen Weltgerichtsdarstellung, die außer dem Sarkophagdeckel aus frühchristlicher Zeit erhalten blieb, wurde statt des Königs Christus selbst dargestellt (Ravenna, S. Apollinare nuovo, 1. Viertel 6. Jh.:

Deichmann, Bauten aO. Taf. 174; ders., Ravenna aO. 169f).

Für die Überlassung der Abb. 2 wird G. Berger-Doer gedankt.

G. J. BOTTERWECK, H. u. Herde im AT u. im Alten Orient: Die Kirche u. ihre Ämter u. Stände, Festschr. J. Frings (1960) 339/52. – V. BUCHHEIT, Tertullian u. die Anfänge der christl. Kunst: RömQS 69 (1974) 133/42. – E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973). – L. DÜRR, Ursprung u. Aufbau der israelit.-jüd. Heilserwartung (1925). – B. EFFE / G. BINDER, Die antike Bukolik (1989). – J. ENGEMANN, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 959/1097; Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC ErgBd. 2 (1973). – F. GERKE, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (1940). – V. HAMP, Das H.motiv im AT: Festschr. Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag (1949) 7/20. – N. HIMMELMANN, Über H.-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 (1980). – J. JEREMIAS, Art. Ποιμήν: ThWbNT 6 (1959) 484/98. – W. JOST, ΠΟΙΜΗΝ. Das Bild vom H. in der biblischen Überlieferung u. seine christologische Bedeutung, Diss. Gießen (1939). – TH. H. KEMPF, Christus der H. Ursprung u. Deutung einer altchristl. Symbolgestalt, Diss. Rom (1942). – R. KETTEMANN, Bukolik u. Georgik = HeidelbForsch 19 (1977). – TH. KLAUSER, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst I: JbAC 1 (1958) 20/51; III: ebd. 3 (1960) 112/33; VII: 7 (1964) 67/76; VIII: 8/9 (1965/66) 126/70; IX: 10 (1967) 82/120. – TH. KRAMM, Art. Amt: RAC Suppl. 1, 350/401. – D. MÜLLER, Der gute H. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede: ZsÄgSpr 86 (1961) 126/44. – A. NESTORI, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe Romane (Città del Vat. 1975). – A. PROVOOST, Iconologisch Onderzoek van de laat-antieke Herdersvorstellingen 1/2, Diss. Leuven (1976). – H. U. v. SCHOENEBECK, Die christl. Paradeisossarkophage: RivAC 14 (1937) 289/343. – W. N. SCHUMACHER, H. u. ‚Guter H.' = RömQS Suppl. 34 (1977). – I. SEIBERT, H. – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien (1969).

*Josef Engemann.*

## Hispania I (landesgeschichtlich).



*A. Das vorröm. Hispania. I. Name.* Herkunft u. ursprüngliche Bedeutung des Namens H. sind in der Forschung umstritten. Zur Diskussion stehen vor allem zwei Meinungen, von denen die erste den Namen H. auf eine hebräisch-phönizische Wurzel zurückführt u. ihn mit ‚Kaninchenland' übersetzt (Schulten, Landeskunde 1, 3). Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte in einer Herleitung aus der zur baskischen Sprache gehörenden Wurzel espan, ezpain (Saum/Rand) liegen; diese Deutung geht bereits auf W. v. Humboldt, Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelst der baskischen Sprache (1821) 60 zurück. Im griech. Sprachgebrauch ist der andere Name für H., Ἰβηρία, zunächst nur für den Südteil der Halbinsel der ältere u. häufiger verwendete (Schulten, Landeskunde 1, 5f). Wir können davon ausgehen, daß sich die Bezeichnung H. bzw. Spania u. Σπανία in der Zeit der Kontaktnahme Roms mit der

Halbinsel im Laufe des 3. Jh. vC. allmählich eingebürgert u. bis zu seinem Ende durchgesetzt hatte (P. P. Spranger, Die Namengebung der röm. Provinz H.: MadridMitt 1 [1960] 122/41). Sie blieb auch in Spätantike u. Früh-MA verbindlich.

*II. Geographische u. klimatische Voraussetzungen.* Die größte zusammenhängende geographische Region bildet auf der Halbinsel das zentrale Hoch- oder Tafelland, die Meseta. Das dort vorherrschende Klima kontinentalen Charakters setzt der Vegetation gewisse Grenzen u. bestimmte bereits in der Antike die agrarischen Möglichkeiten der Bewohner. Neben Weidewirtschaft kam es zum Anbau von Getreide u., bedingt, von Oliven u. Wein. Der Waldbestand war vor allem im nördl. Bereich bedeutender, als dies heute der Fall ist. Randgebirge begrenzen die Meseta im Norden (pyrenäisches, kantabrisches-asturisches Gebirge) u. im Süden (andalusisches Gebirge). Im Osten reicht das Bergland ebenfalls bis an die Küste des Mittelmeeres (katalonisches-andalusisches Gebirge). Nur im Westen geht die Meseta allmählich in die Küstenregionen des Atlantik über. An der Ost- u. Südseite entwickelt sich mediterrane Vegetation. Der Waldbestand der bis in die Schneeregion reichenden Gebirgszüge im Norden (kantabrisches Gebirge, Pyrenäen), in Zentralspanien (Sierra de Gredos, Sierra de Guadarrama) u. im Süden (Sierra Nevada) dürfte in der Antike ebenfalls bedeutender gewesen sein. Als selbständige Landschaftszonen können die Becken der großen Flüsse (Ebro, Guadalquivir) gelten. Im Gegensatz zum trockenen u. kargen Ebrobecken mit seiner geringen Besiedlungsdichte wurde das Guadalquivirbecken wegen seiner guten Zugänglichkeit vom Meer aus, nicht zuletzt aber wegen seiner großen Fruchtbarkeit, zu einem kulturell hochstehenden Zentrum der Halbinsel (zu den geographischen u. klimatischen Verhältnissen neben Schulten, Landeskunde 1/2 auch Gorges 59/76).

*III. Bevölkerung u. politische Verhältnisse bis zum Beginn der röm. Okkupation.* Die geographischen Voraussetzungen wirkten sich zwangsläufig auf die Entwicklungsstrukturen der Bevölkerung in den einzelnen Regionen H. seit vorgeschichtlicher Zeit verschiedenartig aus. Während die Süd- u. Ostküste bereits seit vorgeschichtlicher Zeit über den Seeweg kulturellen Strömungen aus dem mediterranen Bereich offenstanden, blieben im Landesinneren sowie an der Nord- u. Westküste die einzelnen Stammesgemeinschaften gegenüber Einflüssen von außen wesentlich länger verschlossen. Dies läßt sich zumindest bis in die Zeit unmittelbar vor der röm. Okkupation feststellen. Die Römer trafen dort auf Reste der ligurischen Urbevölkerung, auf Stämme iberischen Ursprungs wie Lusitanier u. Keltiberer (Schulten, H. 2029/31; zu den Keltiberern vgl. auch J. Untermann, Die Keltiberer u. das Keltiberische: Problemi di lingua e di cultura nel campo indoeuropeo [oO. 1984] 109/28) sowie auf Reste der zu Beginn des 5. Jh. von Norden eingewanderten Kelten (Celtici; E. Sangmeister, Die Kelten in Spanien: MadridMitt 1 [1960] 75/100). Die Lokalisierung der ursprünglich keltischen Territorien ist aufgrund der Beurteilung vor allem der materiellen Hinterlassenschaft (P. F. Stary, Keltische Waffen auf der Iber. Halbinsel: ebd. 23 [1982] 114/31) u. der sprachlichen Relikte (M. Faust, Die Kelten auf der Iber. Halbinsel. Sprachliche Zeugnisse: ebd. 16 [1975] 195/207) nicht unumstritten. Für die historisch-geographische Geschichte des im Norden gelegenen Cantabrien S. J. Gonzalez Echegaray, Cantabria antigua 2. Santander (Tantín 1986). – Bei einer Beurteilung der vorröm. Epochen im Gebiet der Ost- u. Südküste steht die Forschung heute vor allem vor der Aufgabe, die zahlreichen historischen Hinweise auf diese Frühzeit auf archäologischem Wege über Ausgrabungen zu überprüfen, wobei sich gerade die oft sehr frühen Ansätze nicht immer bestätigen lassen. Das aus neuen Grabungen hervorgegangene Fundmaterial läßt darauf schließen, daß ein erster phönizischer Siedlungshorizont im südl. Küstenbereich im 8./7. Jh. vC. entstand (H. Schubart, Phönizische Niederlassungen an der Iber. Südküste [1982] 227/31; ders., Mediterrane Beziehungen der El Argar-Kultur: MadridMitt 14 [1973] 41/59). Diese Faktoreien trieben mit einheimischen Stämmen u. Reichen Handel, so etwa mit dem legendären Tarschisch-Tartessos, das nach den literarischen Quellen einen letzten Höhepunkt in der Zeit um 600 vC. erlebte (A. Schulten, Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens[2] [1950]; M. Koch, Tarschisch u. Hispanien = MadridForsch 14 [1984]). – Fortan nahm, ausgehend von Karthago, an der Süd- u. Ostküste





Deichmann, Bauten aO. Taf. 174; ders., Ravenna aO. 169f).

Für die Überlassung der Abb. 2 wird G. Berger-Doer gedankt.

G. J. BOTTERWECK, H. u. Herde im AT u. im Alten Orient: Die Kirche u. ihre Ämter u. Stände, Festschr. J. Frings (1960) 339/52. – V. BUCHHEIT, Tertullian u. die Anfänge der christl. Kunst: RömQS 69 (1974) 133/42. – E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973). – L. DÜRR, Ursprung u. Aufbau der israelit.-jüd. Heilserwartung (1925). – B. EFFE/G. BINDER, Die antike Bukolik (1989). – J. ENGEMANN, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 959/1097; Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC ErgBd. 2 (1973). – F. GERKE, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (1940). – V. HAMP, Das H.motiv im AT: Festschr. Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag (1949) 7/20. – N. HIMMELMANN, Über H.-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 (1980). – J. JEREMIAS, Art. Ποιμήν: ThWbNT 6 (1959) 484/98. – W. JOST, ΠΟΙΜΗΝ. Das Bild vom H. in der biblischen Überlieferung u. seine christologische Bedeutung, Diss. Gießen (1939). – TH. H. KEMPF, Christus der H. Ursprung u. Deutung einer altchristl. Symbolgestalt, Diss. Rom (1942). – R. KETTEMANN, Bukolik u. Georgik = HeidelbForsch 19 (1977). – TH. KLAUSER, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst I: JbAC 1 (1958) 20/51; III: ebd. 3 (1960) 112/33; VII: 7 (1964) 67/76; VIII: 8/9 (1965/66) 126/70; IX: 10 (1967) 82/120. – TH. KRAMM, Art. Amt: RAC Suppl. 1, 350/401. – D. MÜLLER, Der gute H. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede: ZsÄgSpr 86 (1961) 126/44. – A. NESTORI, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe Romane (Città del Vat. 1975). – A. PROVOOST, Iconologisch Onderzoek van de laat-antieke Herdersvorstellingen 1/2, Diss. Leuven (1976). – H. U. v. SCHOENEBECK, Die christl. Paradeisossarkophage: RivAC 14 (1937) 289/343. – W. N. SCHUMACHER, H. u. ‚Guter H.' = RömQS Suppl. 34 (1977). – I. SEIBERT, H. – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien (1969).

*Josef Engemann.*



## Hispania I (landesgeschichtlich).



*A. Das vorröm. Hispania. I. Name.* Herkunft u. ursprüngliche Bedeutung des Namens H. sind in der Forschung umstritten. Zur Diskussion stehen vor allem zwei Meinungen, von denen die erste den Namen H. auf eine hebräisch-phönizische Wurzel zurückführt u. ihn mit ‚Kaninchenland' übersetzt (Schulten, Landeskunde 1, 3). Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte in einer Herleitung aus der zur baskischen Sprache gehörenden Wurzel espan, ezpain (Saum/Rand) liegen; diese Deutung geht bereits auf W. v. Humboldt, Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelst der baskischen Sprache (1821) 60 zurück. Im griech. Sprachgebrauch ist der andere Name für H., Ἰβηρία, zunächst nur für den Südteil der Halbinsel der ältere u. häufiger verwendete (Schulten, Landeskunde 1, 5f). Wir können davon ausgehen, daß sich die Bezeichnung H. bzw. Spania u. Σπανία in der Zeit der Kontaktnahme Roms mit der

Halbinsel im Laufe des 3. Jh. vC. allmählich eingebürgert u. bis zu seinem Ende durchgesetzt hatte (P. P. Spranger, Die Namengebung der röm. Provinz H.: MadridMitt 1 [1960] 122/41). Sie blieb auch in Spätantike u. Früh-MA verbindlich.

*II. Geographische u. klimatische Voraussetzungen.* Die größte zusammenhängende geographische Region bildet auf der Halbinsel das zentrale Hoch- oder Tafelland, die Meseta. Das dort vorherrschende Klima kontinentalen Charakters setzt der Vegetation gewisse Grenzen u. bestimmte bereits in der Antike die agrarischen Möglichkeiten der Bewohner. Neben Weidewirtschaft kam es zum Anbau von Getreide u., bedingt, von Oliven u. Wein. Der Waldbestand war vor allem im nördl. Bereich bedeutender, als dies heute der Fall ist. Randgebirge begrenzen die Meseta im Norden (pyrenäisches, kantabrisches-asturisches Gebirge) u. im Süden (andalusisches Gebirge). Im Osten reicht das Bergland ebenfalls bis an die Küste des Mittelmeeres (katalonisches-andalusisches Gebirge). Nur im Westen geht die Meseta allmählich in die Küstenregionen des Atlantik über. An der Ost- u. Südseite entwickelt sich mediterrane Vegetation. Der Waldbestand der bis in die Schneeregion reichenden Gebirgszüge im Norden (kantabrisches Gebirge, Pyrenäen), in Zentralspanien (Sierra de Gredos, Sierra de Guadarrama) u. im Süden (Sierra Nevada) dürfte in der Antike ebenfalls bedeutender gewesen sein. Als selbständige Landschaftszonen können die Becken der großen Flüsse (Ebro, Guadalquivir) gelten. Im Gegensatz zum trockenen u. kargen Ebrobecken mit seiner geringen Besiedlungsdichte wurde das Guadalquivirbecken wegen seiner guten Zugänglichkeit vom Meer aus, nicht zuletzt aber wegen seiner großen Fruchtbarkeit, zu einem kulturell hochstehenden Zentrum der Halbinsel (zu den geographischen u. klimatischen Verhältnissen neben Schulten, Landeskunde 1/2 auch Gorges 59/76).

*III. Bevölkerung u. politische Verhältnisse bis zum Beginn der röm. Okkupation.* Die geographischen Voraussetzungen wirkten sich zwangsläufig auf die Entwicklungsstrukturen der Bevölkerung in den einzelnen Regionen H. seit vorgeschichtlicher Zeit verschiedenartig aus. Während die Süd- u. Ostküste bereits seit vorgeschichtlicher Zeit über den Seeweg kulturellen Strömungen aus dem mediterranen Bereich offenstanden, blieben im Landesinneren sowie an der Nord- u. Westküste die einzelnen Stammesgemeinschaften gegenüber Einflüssen von außen wesentlich länger verschlossen. Dies läßt sich zumindest bis in die Zeit unmittelbar vor der röm. Okkupation feststellen. Die Römer trafen dort auf Reste der ligurischen Urbevölkerung, auf Stämme iberischen Ursprungs wie Lusitanier u. Keltiberer (Schulten, H. 2029/31; zu den Keltiberern vgl. auch J. Untermann, Die Keltiberer u. das Keltiberische: Problemi di lingua e di cultura nel campo indoeuropeo [oO. 1984] 109/28) sowie auf Reste der zu Beginn des 5. Jh. von Norden eingewanderten Kelten (Celtici; E. Sangmeister, Die Kelten in Spanien: MadridMitt 1 [1960] 75/100). Die Lokalisierung der ursprünglich keltischen Territorien ist aufgrund der Beurteilung vor allem der materiellen Hinterlassenschaft (P. F. Stary, Keltische Waffen auf der Iber. Halbinsel: ebd. 23 [1982] 114/31) u. der sprachlichen Relikte (M. Faust, Die Kelten auf der Iber. Halbinsel. Sprachliche Zeugnisse: ebd. 16 [1975] 195/207) nicht unumstritten. Für die historisch-geographische Geschichte des im Norden gelegenen Cantabrien S. J. Gonzalez Echegaray, Cantabria antigua 2. Santander (Tantín 1986). – Bei einer Beurteilung der vorröm. Epochen im Gebiet der Ost- u. Südküste steht die Forschung heute vor allem vor der Aufgabe, die zahlreichen historischen Hinweise auf diese Frühzeit auf archäologischem Wege über Ausgrabungen zu überprüfen, wobei sich gerade die oft sehr frühen Ansätze nicht immer bestätigen lassen. Das aus neuen Grabungen hervorgegangene Fundmaterial läßt darauf schließen, daß ein erster phönizischer Siedlungshorizont im südl. Küstenbereich im 8./7. Jh. vC. entstand (H. Schubart, Phönizische Niederlassungen an der Iber. Südküste [1982] 227/31; ders., Mediterrane Beziehungen der El Argar-Kultur: MadridMitt 14 [1973] 41/59). Diese Faktoreien trieben mit einheimischen Stämmen u. Reichen Handel, so etwa mit dem legendären Tarschisch-Tartessos, das nach den literarischen Quellen einen letzten Höhepunkt in der Zeit um 600 vC. erlebte (A. Schulten, Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens[2] [1950]; M. Koch, Tarschisch u. Hispanien = Madrid-Forsch 14 [1984]). – Fortan nahm, ausgehend von Karthago, an der Süd- u. Ostküste

der Halbinsel punischer Einfluß stetig zu (6./4. Jh. vC.); es decken sich jetzt auch die schriftlichen mit den archäologischen Quellen. Als weitere frühe Komponente für Kontakte H. mit der übrigen Mittelmeerwelt sind die griech. Handelsniederlassungen (Emporien) ebenfalls an Süd- u. Ostküste der Halbinsel zu betrachten (zB. Emporion-Ampurias, Hemeroskopeion, Mainake, wobei die Lokalisierung der beiden letztgenannten bisher kaum durchführbar erscheint). Ausgangspunkt für diese Unternehmungen war nach der literarischen Überlieferung die phokaeische Kolonie Massilia-Marseille; über das Verhältnis der schriftlichen Quellen zur archäologisch nachweisbaren Situation dieser Phase vgl. J.-P. Morel, L'expansion phocéenne en occident. Dix années de recherches (1966/75): BullCorrHell 99 (1975) 885/92. – Im 4. Jh. vC. erstreckte sich, basierend auf zahlreichen Faktoreien, das karthagisch-punische Einflußgebiet über die gesamte südspan. Küstenlinie. Zwischen 237 u. 218 vC. erfolgte unter den Barkiden Hamilkar, Hasdrubal u. Hannibal eine Ausweitung des karthagischen Herrschaftsbereiches auf den Osten der Halbinsel u. auf Ibiza, dessen Gründungsdatum (überliefert 654/53 vC.) sich inzwischen auch über archäologische Funde bestätigen läßt. Hauptstadt dieses Gebietes wurde Carthago Nova (Cartagena). Der Vertrag von 226 vC. legte den Ebro als Grenze zwischen den röm. u. karthagischen Interessenssphären fest (Polyb. 2, 13). Ob die anschließende Eroberung des mit Rom verbündeten Sagunt durch Hannibal die alleinige Ursache für das militärische Eingreifen Roms in H. war, ist in der historischen Diskussion kontrovers (zusammenfassend F. Hampl, Zur Vorgeschichte des 1. u. 2. Punischen Krieges: ANRW 1, 1 [1972] 412/41 bes. 427/41; vgl. auch K. Raddatz, Die Schatzfunde der Iber. Halbinsel vom Ende des 3. bis zur Mitte des 1. Jh. vC. = MadridForsch 5 [1969]).



*B. Das röm. Hispania. I. Politische Verhältnisse. a. Okkupationsphase.* Nach der Landung Cn. Scipios 218 vC. in Emporion (Ampurias) begannen, ausgehend von der militärischen Basis Tarraco (Tarragona), die ersten röm. Operationen in H. Nach Verzögerungen durch militärische Rückschläge wurde die karthagische Herrschaft 206 vC. zerschlagen. Zur Etablierung römischer Präsenz gehörte die im gleichen Jahr erfolgte Gründung der Veteranenkolonie Italica in Südspanien. Die eroberten Gebiete wurden in zwei militärische Zuständigkeitsbereiche eingeteilt: H. citerior (Levanteküste mit Hinterland) u. H. ulterior (Südspanien bis zum Guadalquivir). Sie unterstanden anfangs zwei Proconsuln, die 197 vC. durch Proprätoren ersetzt wurden. Sehr bald regte sich der Widerstand der Stämme im Ebrotal, der aber zunächst niedergeschlagen wurde. Im J. 195 vC. griff Cato in den Krieg mit den Keltiberern ein, denen sich fünf Jahre später auch die Lusitanier angeschlossen hatten. Nach der Beendigung der Kämpfe durch Sempronius Gracchus 179 vC. trat für ein Viertel-Jh. eine gewisse Beruhigung ein. Die Westgrenze des röm. Herrschaftsgebietes verlief nun von Südwesten nach Nordosten über die Meseta, ohne jedoch auch jetzt genauer fixiert gewesen zu sein (Karten: Menéndez Pidal 2, 1 Abb. 42. 45). – Der Widerstand der einheimischen Stämme war noch nicht gebrochen. Im lusitanischen (155/138 vC.) u. im keltiberischen Krieg (153/133 vC.) wurden die Kämpfe mit wechselndem Glück für beide Seiten geführt. Das durch Schulten auch archäologisch eingehend untersuchte Numantia fiel 133 vC. Der Sieg gegen die Lusitanier wurde erst durch die Ermordung ihres Anführers Viriatus möglich (zu den historischen Fakten dieser Kriege ausführlich Simon). Im J. 123 vC. schuf Metellus durch die Eroberung der Balearen u. durch Ansiedlung von Händlern auf diesen Inseln eine sichere Zwischenstation für den Seeverkehr zwischen Italien u. H. (D. E. Woods, The Roman colony Pollentia [oO. 1970]). Die Keltiberer wehrten ihrerseits 104 vC. einen Einfall der Kimbern ab; ein von Sertorius geführter Aufstand der Lusitanier u. Keltiberer endete 72 vC. mit dem Tod des Sertorius. Weitere kriegerische Ereignisse auf dem Boden H. waren die Expedition Caesars gegen die Lusitanier 60 vC. sowie der Bürgerkrieg zwischen Caesar u. den Pompeianern 49/45 vC. Erst mit dem Sieg über die Cantabrer u. Asturer nach einem großangelegten, von Augustus 26/25 vC. begonnenen u. von Agrippa 19 vC. beendeten Feldzug kehrte Friede in H. ein (W. Schmitthenner, Augustus' span. Feldzug u. der Kampf um den Prinzipat: Historia 11 [1962] 54/60; Diskussion der Quellenlage auch bei Menéndez Pidal 2, 1, 179/92). Die

Veteranen dieses Krieges wurden in Colonia Augusta Emerita (Mérida) angesiedelt. Damit war die seit 218 vC. mit kurzen Unterbrechungen über 200 Jahre andauernde Okkupationsphase H. abgeschlossen. Die seit der Spätantike für H. verbindliche Zeitrechnung, die Aera Hispanica, beginnt mit dem J. 38 vC. Der Prozeß der allmählichen Romanisierung läßt sich sehr gut am Beispiel der Gründung u. Organisation von Städten im Gebiet der Meseta nachweisen (G. Alföldy, Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene = AbhHeidelberg 1987 nr. 3).

*b. 1. bis 4. Jh.* Seit 27 vC. war das röm. H. durch Unterteilung der H. ulterior in drei Provinzen geteilt worden: H. ulterior Baetica (Hauptstadt Corduba, senatorische Provinz), H. ulterior Lusitania (Hauptstadt Emerita, kaiserliche Provinz) u. H. citerior (Hauptstadt Tarraco, kaiserliche Provinz; Abb. 1). Nach Beendigung der Unruhen im Zusammenhang mit dem Tod Neros verblieb als einzige ständige Legion in H. die Legio VII Gemina in Legio-León (P. Le Roux, L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409 [Paris 1983]; K. F. Stroheker, Spanische Senatoren der spätröm. u. westgotischen Zeit: MadridMitt 4 [1963] 107/32). Dieser Standort trug vor allem der Sicherung der Goldminen im Nordwesten der Halbinsel u. der Überwachung der sie berührenden Straßen Rechnung (C. Domergue, Introduction à l'étude des mines d'or du nord-ouest de la peninsule Ibérique dans l'antiquité: Legio 253/86). Unruhe u. Zerstörung brachten im Nordosten u. Nordwesten H. die verschiedenen Vorstöße germanischer Stämme vor allem 260/64 u. 276 nC. (Oros. hist. 7, 22, 7 [CSEL 5, 483]). Archäologisch ist diese Phase durch Zerstörungshorizonte in den betroffenen Siedlungen Kataloniens u. Galiciens sowie durch Verwahrfunde von Münzen nachweisbar. Diese Verunsicherung an der Nordgrenze führte auch zur Befesti-




Abb. 1. Das röm. H. mit wichtigen Städten u. Straßen.

gung zahlreicher Städte. Wie in den übrigen Reichsteilen setzte während des 3. Jh. auch in H. eine fühlbare wirtschaftliche Rezession ein, die der Prosperität des 2. Jh. ein Ende setzte (zusammenfassend J. M. Blázquez Martínez, La crisis económica del s. III: Menéndez Pidal 2, 1, 497/524 mit Lit.). Im Rahmen der diokletianischen Neuordnung entstanden aus der alten Provinz H. citerior durch Teilung drei neue Provinzen (Abb. 2): Tarraconensis (Hauptstadt Tarraco), Gallaecia (Hauptstadt Bracara Augusta-Braga) u. Carthaginiensis (Hauptstadt Carthago Nova). Zusammen mit den unverändert gebliebenen Provinzen Baetica u. Lusitania u. der ebenfalls neu geschaffenen Provinz Mauretania Tingitana bildete H. eine Dioecese, an deren Spitze ein Vicarius stand. Die Lokalisierung des Sitzes des Vicarius, Hispalis (Sevilla) oder Emerita (Mérida), ist in der neueren Literatur umstritten (R. Étienne: Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, Festschr. J. Carcopino [Paris 1966] 327/30). Seit Constantin gehörte die Dioecese H. zur Praefectura Galliarum mit Verwaltungssitz Trier, später **Arles. Die im Gegensatz zu anderen Reichsteilen in der Spätantike auffällig schwache militärische Präsenz (Not. dign. occ. 7, 118/34 [138 Seeck]; 42, 24/32 [ebd. 216]) veranschaulicht offenbar eine relativ geringe Gefährdung der Halbinsel bis ans Ende des 4. Jh. wenigstens von außen (Stroheker 588f). Die Befestigung von Städten wie Gerunda, Barcino, Caesaraugusta, Asturica, Legio, Lucus Augusti u. Pallantia deutet eher auf innere Gefährdung durch Bandenunwesen. Kontrovers ist die Frage nach der Existenz eines organisierten Limessystems im Norden von H. (A. Balil, La defensa de H. en el Bajo Imperio: Legio 601/20; J. M. Blázquez, Der Limes Hispaniens im 4. u. 5. Jh.: Roman frontier studies 1979 [Oxford 1980] 345/95). Seit 385 nC. gehörten zu H. als siebte selbständige Provinz die Baleares Insulae. – Mit dem 4. Jh. endete für H., das

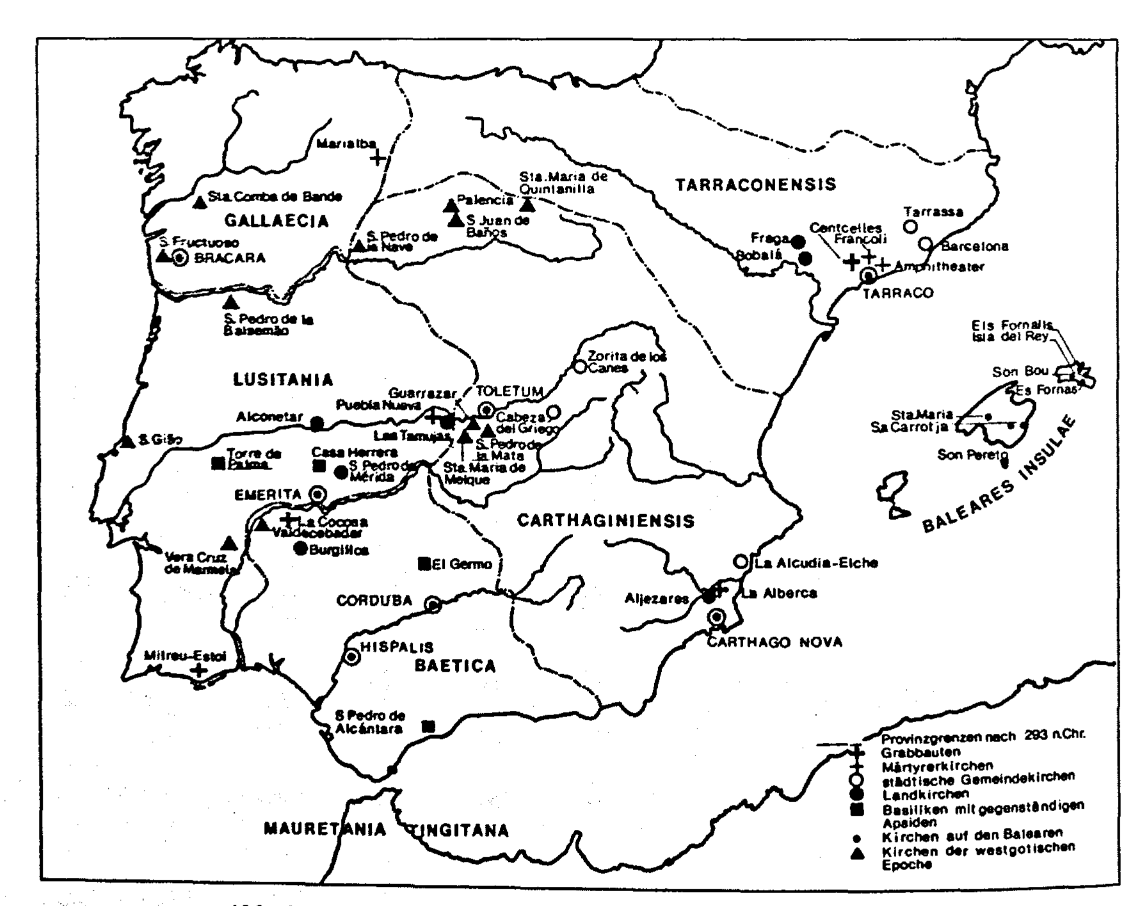



Abb. 2. Das spätantike H. mit der Lage der frühchristl. Bauten.

in Trajan, Hadrian u. Theodosius I drei große Kaiserpersönlichkeiten hervorgebracht hatte, der unmittelbare Zusammenhalt mit Rom weitgehend; der bis ins MA hineinreichende Isolationsprozeß der Halbinsel nahm seinen Anfang.

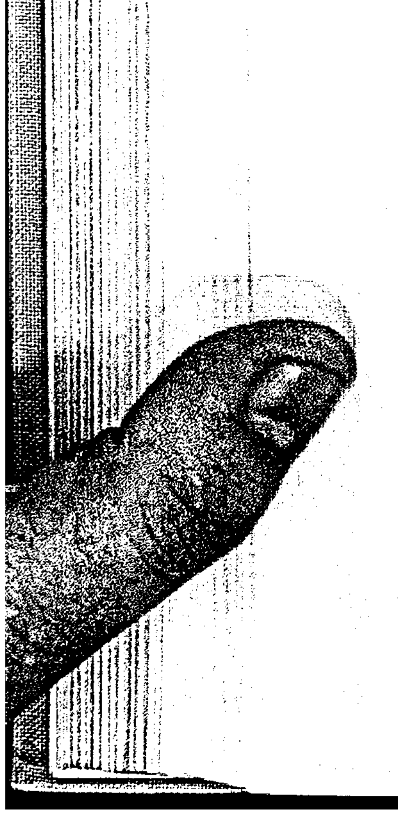
*c. Fünftes Jh.* Während der verschiedenen, vom Westen des Reiches ausgehenden Usurpationen des 4. Jh. hatte H. zwangsläufig auf Seite der gallischen Praefectur gestanden. Im Zusammenhang mit der Usurpation des Constantin III (407/11 nC.) leisteten spanische Grundherrn zunächst militärischen Widerstand, wurden aber vom Magister militum Gerontius schließlich besiegt (J. Arce, Gerontius, el usurpador: España entre el mundo antiguo y el mundo medieval [Madrid 1988] 68/121). Im J. 409 erhob sich in Tarragona ein neuer Usurpator, Maximus (A. Balil, Un emperador en la H. del s. V: ArchEspArqueol 37 [1964] 183/91). Im gleichen Jahr drangen von Norden Alanen, Sueben u. Vandalen in H. ein u. überzogen große Teile der Halbinsel mit Plünderung u. Zerstörung (Hyd. chron. 48 [SC 218, 116]); 411 beherrschten sie bereits die Provinzen Gallaecia, Lusitania, Carthaginiensis u. Baetica, wurden 416 jedoch durch ein vertraglich mit Rom verbündetes westgotisches Heer unter Vallia teilweise besiegt u. in den Nordwesten der Halbinsel zurückgedrängt (L. Schmidt, Geschichte der dt. Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen[2] [1941] 460f). Römisch blieb während dieser u. den folgenden Auseinandersetzungen lediglich die Tarraconensis. Zwar brachte der Abzug der Vandalen nach Nordafrika iJ. 429 eine gewisse Erleichterung, doch besetzten die Sueben bald darauf die Baetica u. die Carthaginiensis, u. im Anschluß daran sorgten die Bagaudenaufstände im Norden für weitere Unruhen 441/53. Im J. 456 rückte der Westgote Theoderich II als Föderat Westroms in H. ein u. besiegte die Sueben; 460 gingen die Baleares Insulae endgültig an die nordafrikanischen Vandalen verloren. Römischer Einfluß konzentrierte sich jetzt nur noch auf die Tarraconensis u. auf einzelne Städte des Landes. Bei dem iJ. 468 erfolgten Einmarsch des westgotischen Heeres unter Eurich wurden die Sueben endgültig in die Nordwestecke der Halbinsel verwiesen, wo ihr Königreich noch ein Jh. lang selbständig bestehen blieb. Anschließend erfolgte die Eroberung der Tarraconensis (473). Es ist wohl anzunehmen, daß von diesem Zeitpunkt an auch die übrigen Gebiete H. den Westgoten unterstanden. Seit 475 gehörten die hispan. Provinzen staatsrechtlich nicht mehr zu Rom (zum ganzen Zusammenhang Stroheker 595/605).

*II. Wirtschaftliche Verhältnisse. a. Bodenschätze.* Die reichen Metallvorkommen H. wurden schon seit vorgeschichtlicher Zeit abgebaut. Sie boten für auswärtige Völker Anlaß zu *Handel, früher Kolonisierung, aber auch kriegerischer Invasion. Letztlich lag der eigentliche Grund in der sich überaus lang hinziehenden Auseinandersetzung zwischen Römern u. den Bewohnern der Halbinsel im Kampf um den Besitz der reichen Minen. Gold, Silber, Eisen u. Kupfer spielten dabei die wichtigste Rolle (alle Belege bei Schulten, Landeskunde 2, 479/517; Menéndez Pidal 2, 1, 299/319. 366/82). Die bedeutendsten Goldminen befanden sich in der Sierra Morena, in Galicien (J. Wahl, Três Minas. Vorbericht über die archäologischen Untersuchungen im Bereich des röm. Goldbergwerks 1986/87: MadridMitt 29 [1988] 221/44) u. Asturien (Plin. n. h. 33, 21, 78); auch Flüsse wie der Tajo führten dieses Metall (ebd. 33, 21, 66). Im Reichtum an Silbervorkommen übertraf H. alle anderen Länder des Altertums (ebd. 33, 31, 96). Die Schwerpunkte der Förderung lagen in verschiedenen Gegenden Südspaniens (Sierra Morena, Cartagena), in Lusitanien, Galicien, aber auch in Katalonien u. in den Pyrenäen. Kupfer lieferten die Minen im Süden, allen voran die am Rio Tinto. Eisen wurde vorwiegend im Landesinneren u. an der kantabrischen Küste gewonnen u. verarbeitet. Der Bergbau in H. erreichte in röm. Zeit einen hohen Grad an Vervollkommnung (Domergue aO. 255/86); der Export an Rohmaterial u. Fertigfabrikaten war beträchtlich. Metall wurde offenbar in größerem Umfange noch bis ins frühe 5. Jh. gefördert.

*b. Agrarprodukte.* Einen wichtigen Exportartikel stellte spanisches Getreide dar; H. gehörte neben Sizilien u. *Africa zu den Getreidelieferanten Roms. Anbaugebiet war hauptsächlich die Baetica. Von hier stammte auch bestes Olivenöl (Plin. n. h. 17, 19, 93); die reiche Ölproduktion ist hier nachweisbar auch über Amphorenfabrikation (M. Ponsich, Implantation rurale antique sur le Bas-Guadalquivir 1 [Paris 1975] 291/5); Amphorenmarken belegen in der Kaiserzeit den

Export etwa nach *Britannia, *Gallia, *Germania u. Italien (Menéndez Pidal 2, 1, 396/403. 447/53); das gleiche gilt auch für Wein als Exportartikel H. (A. Beltran, Las ánforas romanas de España [Zaragoza 1970]; M. A. Tchernia, Les amphores vinaires de Tarraconaise et leur exportation au début de l'empire: ArchEspArqueol 44 [1971] 38/85). Hochbegehrt im röm. Reich war das span. Garum, das seit früher Zeit an der Mittelmeer- u. Atlantikküste der Halbinsel hergestellt u. in Amphoren in den obengenannten Absatzgebieten vermarktet wurde. Zahlreiche Fabrikationsstätten für Garum konnten inzwischen durch Grabung untersucht werden; den Befunden nach arbeiteten einige von ihnen bis ins 5. Jh. (M. Ponsich/M. Tarradell, Garum et industries antiques de salaison dans la méditerranée occidentale [Paris 1965]). An weiteren Ausfuhrprodukten sei wegen seiner Bedeutung für die Herstellung von Tauen, Matten, Schuhen usw. das in der Gegend von Carthago Nova (Carthago Spartaria) wachsende Esparto-Gras (Plin. n. h. 19, 7) erwähnt. Die genannten Exportartikel, dazu auch Pferde, werden noch in der Spätantike als Produkte H. aufgezählt (Expos. mund. 59 [SC 124, 198/200]).

*c. Verkehrswege.* Da H. fast ausschließlich vom Meer begrenzt wird, stellte die Seefahrt einen wichtigen Faktor für den Personen- u. Gütertransport dar. Andererseits erforderten die weiten Inlandflächen u. die zT. großen Distanzen zwischen den einzelnen Ansiedlungen ein ausgedehntes Straßensystem. Eine alte Straßenführung von den Pyrenäen entlang der ganzen Ostküste bis hinunter an den Baetis u. nach Cádiz wurde von Augustus ausgebaut (via Augusta). Andere röm. Straßen verbanden die Ostküste mit dem Nordwesten des Landes u. standen im Zusammenhang mit der Erschließung der reichen Metallvorkommen dieser Gegenden. Gleichzeitig erleichterten sie militärische Aktionen, die zum Schutz für Metallabbau u. -transport notwendig wurden. Eine weitere Hauptachse führte von Süden über Emerita u. Salmantica nach Astorga; ihr bis heute überlieferter Name camino de la plata erinnert an ihre frühere Bedeutung als Transportweg für Metall (J. M. Roldán Hervás, Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la plata [Salamanca 1971]). Archäologisch-topographische Arbeiten erschließen in zunehmendem Maße das antike Straßensystem von H. (ders., Itineraria hispánica. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la península Ibérica [Valladolid 1975]).



*III. Nichtchristl. Religionen.* Bis zum Beginn des 3. Jh. nC. sind in H. durch epigraphische Denkmäler über 300 Namen einheimischer Gottheiten belegt; ihre Verbreitung konzentriert sich stark auf den Westen u. Nordwesten der Halbinsel (Menéndez Pidal 2, 2, 261/321, Karte Abb. 145; Blázquez, Religiones). Es handelt sich im wesentlichen um Naturgottheiten, wobei etwa *Hirsch-, Stier- u. Sonnenkult eine besondere Rolle spielen. Nach Blázquez lebten diese älteren Kulte im Gegensatz zu anderen Provinzen in H. sehr viel länger selbständig weiter u. wurden in die röm. Götterwelt in geringerem Maße rezipiert (vgl. auch J. L. Ramírez, Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la península Ibérica: Religión 223/52). Daneben läßt sich sehr bald die Identifizierung röm. Gottheiten mit Göttern in den phönizisch, karthagisch u. griechisch besiedelten Regionen feststellen: So entspricht Hercules dem phönizischen Gott Melkaart; seine bedeutendste Verehrungsstätte war Gades-Cadiz, zugleich ein vielbesuchtes Orakel. Die Gleichsetzung von Vulcanus-Hephaistos-Chusor (phönizisch) ist für Südspanien belegt, ebenso wie die von Aresh-Mercur (in Carmo) oder Rešep-Apollo (zB. in Carteia). Diese Identifizierungen werden vor allem durch Münzbilder vermittelt (Keay 147; A. Guadán, La moneda ibérica [Madrid 1980]). Seit der Mitte des 1. Jh. nC. wird die Kapitolinische Trias in den großen Städten des Landes verehrt; allein für Juppiter sind bei Menéndez Pidal 2, 2, 362[32] 162 epigraphische Denkmäler aufgelistet. Belegt sind vielfach archäologisch u. epigraphisch u. a. auch Mars, Aesculapius, Ceres, Venus, Diana, Neptun sowie die oriental. Gottheiten (García y Bellido, Religions; M. Bendala Galán, Las religiones mistéricas en la España romana: Religión 283/307). Doch scheint sich etwa die Mithrasverehrung gegenüber anderen Provinzen in Grenzen gehalten zu haben; dies ist vielleicht mit der geringeren Repräsentanz militärischer Einheiten zu erklären. Der *Herrscherkult fand in H., wo die iberische Bevölkerung von altersher auf führende Einzelpersönlichkeiten fixiert war,

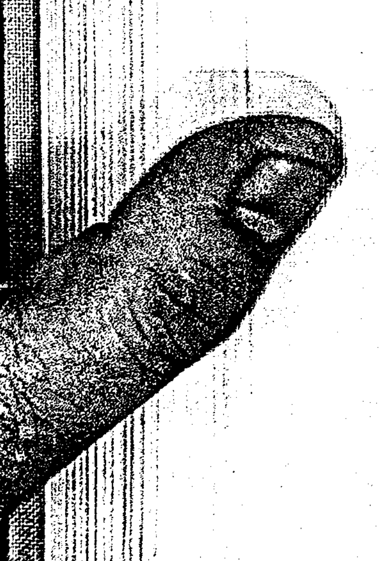
sehr früh Eingang; dies zeigt etwa ein über Münzbilder gesicherter Altar für Augustus vJ. 27 vC. (Keay 155; vgl. auch R. Étienne, Le culte impérial dans la peninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien[2] [Paris 1974]; Menéndez Pidal 2, 2, 399/413). – Vielerorts sind die Tempel der erwähnten Gottheiten noch in situ erhalten (s. u. Sp. 623f) oder durch Ausgrabung gesichert. Eine Besonderheit der H. scheint eine Gruppe von an exponierter Stelle gelegenen röm. Höhlenheiligtümern zu sein. Ihr bedeutendster Vertreter, die Cueva Negra bei Fortuna (Prov. Murcia) hat eine Fülle von gemalten Inschriften überliefert. Aus zT. literarischen Texten (Verg. Aen. 1, 167) geht hervor, daß hier Nymphen verehrt wurden (A. González Blanco/M. Mayer Olivé/A. U. Stylow [Hrsg.], La cueva negra de Fortuna [Murcia] y sus titulipicti [Murcia 1987]). Vergleichbare Höhlen, die meist im Zusammenhang mit Quellen stehen: La Cordillera (Prov. Jaén) mit zahlreichen in den Fels gehauenen Votivinschriften (P. Paris: CRAcInscr 1905, 21/4), La Cueva del Valle bei Zalamea de la Serena (Prov. Badajoz) mit einer Juppiter-Weihinschrift (A. García y Bellido/J. Menéndez Pidal Álvarez, El dístylo sepulcral romano de Iulipa [Zalamea]: ArchEsp-Arqueol 3 [1963] 32 nr. 27, ohne jedoch Juppiter zu identifizieren), Peñalba de Villastar (Prov. Teruel) mit Zeichnungn u. keltiberischen Inschriften in lat. Buchstaben, vielleicht Heiligtum des keltiberischen Gottes Lug (J. Untermann: Teruel 57/58 [1977] 5/21). – Spärlich sind die Hinweise auf das Judentum in H., u. wenige konkrete Quellen schriftlicher wie archäologischer Art kennen wir erst aus der Spätantike, so im Concil v. Elvira (cn. 16. 49 [4. 10 Vives]) oder im Brief des Bischofs Severus v. Menorca (dazu s. Fontaine 661f mit Lit.); bisher scheint nur ein Synagogengebäude (in Elche, vgl. u. Sp. 635) gesichert zu sein (zusammenfassend L. García Iglesias, Los judios en la España Romana: Hispania Antiqua 3 [1973] 331/66; für die folgende Zeit B. Saitta, I giudei nella Spagna visigota. Da Recaredo a Sisebuto: Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali 2 [1980] 221/63; ders., I giudei nella Spagna visigota. Da Suitila a Rodrigo: ebd. 5 [1983] 79/140).

*IV. Kunst.* Offenbar wegen der peripheren Lage wurden die antiken Denkmäler H. lange weniger eingehend gewürdigt als die anderer Provinzen (allgemein zur Kunst in H. vgl. J. Ramon Mélida, El arte en España durante la época romana: Menéndez Pidal 2, 2, 556/715). Durch archäologische Grabungen u. intensivierte Forschung ist in den letzten Jahrzehnten die Anzahl der bekannten Denkmäler jedoch wesentlich größer geworden. Als Beispiel mögen die laufenden Arbeiten an einem Supplement zu CIL 2 dienen, wo sich die Anzahl der erfaßten Inschriften inzwischen gegenüber den bisher bekannten verdreifacht hat. Aus diesen neuen Sammelarbeiten resultieren inzwischen auch auswertende Studien zur röm. Epigraphik einzelner Provinzen wie zB. für Ciudad Real u. Toledo (G. Alföldy: ZsPapEpigr 67 [1987] 225/62), Córdoba (A. Stylow: MadridMitt 27 [1986] 235/77; 28 [1987] 57/126).

*a. Architektur.* Im Zusammenhang mit Straßenführungen haben sich zahlreiche Brücken erhalten, die von der hohen Qualität des Ingenieurbauwesens in H. zeugen (zusammenfassend C. Fernández Casado, Puentes romanos en España [Madrid 1973]). Ein besonders repräsentatives Beispiel ist die noch heute intakte, im Kern augusteische Guadianabrücke in Mérida (J. M. Álvarez Martínez, El puente romano de Mérida [Badajoz 1983]). Ebenfalls in der Estremadura wird als Übergang über den Tajo die über 60 m hohe trajanische Brückenkonstruktion vJ. 106 nC. benutzt (A. Blanco Freijeiro, El puente de Alcántara en su contexto histórico [Madrid 1977]). Im Leuchtturm von La Coruña an der nordwestl. Atlantikküste mit seinem alten Kern bis zu einer Höhe von 33 m ist der am besten erhaltene Leuchtturm der Spätantike überhaupt überliefert (S. Hutter, Der röm. Leuchtturm von La Coruña [1973]; zu einer anderen Rekonstruktion kommt Th. Hauschild: MadridMitt 17 [1976] 238/57). In die Reihe der Ingenieurbauten gehören auch die Aquädukte, von denen H. besonders beeindrukkende Beispiele aufweisen kann (C. Fernández Casado, Acueductos romanos en España [Madrid 1973]). Hierher zählt die Wasserleitung von Segovia, deren Entstehung A. Blanco Freijeiro: Segovia. Symposium de arqueología romana (Barcelona 1977) 131/46 der Zeit Nervas zuschreibt. In trajanische Zeit zurück reicht das besterhaltene unter den Aquädukten Méridas, Los Milagros genannt (A. Jiménez, Los Acueductos de Emerita: Augusta Emerita 111/25). – Öffentliche

u. sakrale Bauten haben sich in großer Zahl in den bedeutenderen antiken Städten erhalten u. sind zum größten Teil wissenschaftlich aufgearbeitet; die in diesem Zusammenhang erzielten Ergebnisse der archäologischen Bodenforschung in H. sind beträchtlich u. vermehren sich laufend. Als Beispiel sei für die frühesten Gründungen Tarraco-Tarragona genannt, wo umfangreiche Reste der noch auf die Zeit der scipionischen Militärbasis zurückreichenden ‚zyklopischen' Befestigungsmauern erhalten u. neuerdings intensiv untersucht wurden (Th. Hauschild: MadridMitt 15 [1974] 145/73; 16 [1975] 246/62; 20 [1979] 204/37). Seit Erhebung zur Hauptstadt der Provinz H. citerior beginnt man noch im 1. Jh. vC. in Tarraco mit einer einheitlichen Planung u. Gestaltung des Geländes innerhalb der Mauern, wobei den obersten Terrassen die Aufnahme der öffentlichen Gebäude des Zentrallandtages sowie Forum u. Tempelbereich vorbehalten blieb (ders., Römische Konstruktionen auf der oberen Stadtterrasse des antiken Tarraco: ArchEspArqueol 45/7 [1972/74] 3/44). In der Hauptstadt der H. ulterior, Corduba-Córdoba, das in der Mitte des 2. Jh. gegründet worden war, läßt sich die antike Stadtplanung weniger gut nachweisen, was nicht zuletzt mit der intensiveren späteren arab. Überbauung zusammenhängt. Dagegen sind in Emerita Augusta-Mérida, der augusteischen Veteranensiedlung u. Provinzmetropole der Lusitania, Monumente erhalten wie kaum in einer anderen Stadt der westl. Reichshälfte: Theater, Amphitheater, Zirkus, Tempel usw. (Studien zu Einzelmonumenten u. zur Stadtgeschichte: Augusta Emerita; Actas del Simposio ‚El teatro en la H. romana'. Mérida 1980 [Badajoz 1982]; Ciudades augusteas de H. 1. Bimilenario de Zaragoza. Symposion de ciudades augusteas, 5–9 oct. 1976 [Zaragoza 1976]). Bedeutende Monumente seit der röm. Frühzeit bis in die Spätantike gibt es u. a. auch in Barcino-Barcelona, Bilbilis (bei Calatayud), Caesaraugusta-Zaragoza, Carthago Nova-Cartagena, Clunia Sulpicia (bei Castro, Prov. Búrgos), Emporion-Ampurias, Italica (bei Sevilla), Legio-Léon (Reste der Befestigung), Lucus Augusti-Lugo (komplett erhaltene spätröm. Stadtbefestigung; F. Arias Vilas, Las murallas romanas de Lugo [Santiago 1972]). In Munigua-Mulva (Prov. Sevilla) wurde in den letzten Jahren ein Terrassenheiligtum freigelegt, das seine beste Entsprechung in Praeneste-Palestrina in Italien besitzt. Ökonomische Basis für diese aufwendige, um 100 nC. entstandene Anlage, um die sich ein Forum u. andere öffentliche Gebäude gruppieren, waren die Metallvorkommen der Sierra Morena (W. Grünhagen: Neue dt. Ausgrabungen im Mittelmeergebiet u. im Vorderen Orient [1959] 329/43; Th. Hauschild: ArchAnz 1968, 358/68; W. Grünhagen: MadridMitt 19 [1978] 290/306). – Unter den Resten erhaltener Tempel in H. sind besonders erwähnenswert die wohl noch aus augusteischer Zeit stammenden Anlagen von Barcino-Barcelona (J. Bassegoda Nonell, El templo romano de Barcelona [Barcelona 1974]) u. Emerita-Mérida (J. M. Álvarez Martínez, El Templo de Diana: Augusta Emerita 43/53), während der gut erhaltene Tempel in Évora (Südportugal; Th. Hauschild: MadridMitt 29 [1988] 208/20) bereits in den Anfang des 2. Jh. nC. zu datieren sein dürfte. Die Besonderheiten dieser Gruppe (peripterale Bauten auf hohen Podien u. eindeutige Richtungsbezogenheit) u. ihre Stellung in der Entwicklung der röm. Tempelarchitektur wurden neuerdings eingehender untersucht (ders., Zur Typologie röm. Tempel auf der Iber. Halbinsel. Peripterale Anlagen in Barcelona, Mérida u. Évora: Homenaje a J. M. A. Sáenz de Buruaga [Badajoz 1982] 145/56). Im übrigen fehlt bisher eine alle Tempel der Halbinsel umfassende moderne Studie. Besonderes Interesse verdienen die zahlreichen weitläufigen Villenkomplexe, die sich über die gesamte Halbinsel verteilen. Sie gehörten den großen Grundbesitzern des Landes; die größte Ausdehnung erreichten diese Anlagen vor allem während der Spätantike, weshalb sich in ihrem Bereich auch christliche Monumente finden (vgl. u. Sp. 633. 635 f). Obwohl viele dieser villae rusticae zT. gut untersucht sind u. der ganzen Gruppe inzwischen zusammenfassende Studien gewidmet wurden (Gorges; M. C. Fernández Castro, Villas romanas en España [Madrid 1982]), sind immer noch zahlreiche Fragen hinsichtlich ihrer Architektur u. Ausstattung offen (Lit.: Menéndez Pidal 2, 1, 604 $f_{53}$).

*b. Grabbauten.* Nekropolen wurden überall im Umkreis der Städte, aber auch im Zusammenhang der großen villae rusticae aufgedeckt. Eine Vielzahl von Grabtypen hat zB. die Erforschung der großen Nekropole



von Carmona erbracht (M. Bendala Galán, La necrópolis romana de Carmona [Sevilla 1976]), dazu die Friedhöfe von Mérida (ders., Las necrópolis de Mérida: Augusta Emerita 141/61). Darüber hinaus sind seit langem einige große Grabmonumente bekannt wie der sog. Torre de los Espiciones bei Tarragona, ein Grabturm aus der 1. H. des 1. Jh. mit figürlichen Attisdarstellungen. Bisher ist unbekannt, für wen das Monument, das keine Grabkammer enthält u. daher als Denkmalturm angesprochen werden muß, errichtet wurde. Die Wurzeln des Typus liegen in H. in iberischer Zeit (Th. Hauschild / S. Mariner Bigorra / H. G. Niemeyer, Torre de los Escipiones, ein röm. Grabturm bei Tarragona: MadridMitt 7 [1966] 162/88). Weitere Grabmonumente stehen in Iulipa-Zalamea (Prov. Badajoz), ein 23 m hohes Zweisäulenmonument wahrscheinlich des 1. Jh. nC. (García y Bellido/Menéndez Pidal Álvarez aO. [o. Sp. 621]) sowie in Sádaba (Prov. Zaragoza). Bei letzterem handelt es sich um eine Anlage mit reicher Schmuckfassade, wahrscheinlich aus severischer Zeit (J. Menéndez Pidal Álvarez, El mausoleo de los Atilios: ArchEspArqueol 43 [1970] 89/112). Schließlich muß der Grabtempel von Fabara (Prov. Zaragoza) erwähnt werden, der in die 2. H. des 2. Jh. datiert wird (García y Bellido, Arte 455). Wenn auch für die genannten Monumente allgemein Verbindungen zu Italien, *Germania, Nordafrika bzw. zum Osten bestehen, so darf doch nicht ihre hispan. Eigenständigkeit übersehen werden. Ein innerhalb eines Gräberfeldes gelegener einfacherer Quader-Grabbau aus der mittleren Kaiserzeit scheint den monumentalen Kern der span. Jakobsverehrung in Santiago de Compostela gebildet zu haben, die sich hier seit dem 9. Jh. entwickelte (E. Kirschbaum: RömQS 56 [1961] 234/54).

c. *Bildende Künste.* Seit den bisherigen Darstellungen (García y Bellido, Esculturas) hat die Anzahl der bekannten Skulpturen durch neuere Studien beträchtlich zugenommen (vgl. W. Trillmich: MadridMitt 22 [1981] 268). Mit E. M. Koppel, Die röm. Skulpturen von Tarraco (1985) liegt erstmals ein kompletter moderner Katalog kaiserzeitlicher Figuralplastik eines der großen städtischen Zentren der Halbinsel, Tarragona, vor. Wandmalereien sind bisher in H. relativ selten überliefert; auch hier spielen die Denkmäler Méridas wieder eine besondere Rolle (Abad Casal). Dagegen kann sich H. hinsichtlich des Reichtums an Bodenmosaiken mit jeder anderen röm. Provinz messen. Fußbodenmosaiken sind über das ganze Land verteilt; ein gewisses Schwergewicht läßt sich im Mittelmeerbereich u. im Süden erkennen. Die Mosaiken stammen sowohl aus städtischen Zusammenhängen als auch aus den zahlreichen villae rusticae. Beispiele aus dem 1. Jh. nC. lieferten zB. die Grabungen in Ampurias (E. Ripoll Perelló, Ampurias. Descripción de las ruinas y museo monográfico [Barcelona 1973]) u. vor allem wiederum Mérida, wo der Schwerpunkt, wie in den meisten übrigen Fällen, eher in der Spätantike liegt (A. Blanco Freijeiro, Los mosaicos romanos de Mérida: Augusta Emerita 183/98). Ein 1978 begonnenes Corpus erschließt das Material jetzt systematisch nach den einzelnen Zentren (ders./ Blázquez u. a.).

C. *Das westgotische Reich in Hispania.* Bei der westgotischen Präsenz in H. handelte es sich zunächst um militärische Besatzungstruppen, die punktuell über das Land verteilt waren. Ein gewisses bevorzugtes Zentrum scheint dabei Emerita-Mérida gebildet zu haben, wo im Zusammenhang mit der Reparatur der Guadianabrücke iJ. 483 nC. der westgotische Dux u. der Bischof der Stadt auf einer gemeinsamen Inschrift überliefert sind (Vives nr. 363). Seit 494 begannen die Westgoten mit der systematischen Siedlung in H., die ihren Höhepunkt in der Zeit nach 507 (Zerschlagung des westgotischen Reiches von Toulouse) erreichte u. 531 abgeschlossen war. Im 6./7. Jh. dürfte die westgotische Bevölkerung schwerpunktmäßig im Zentrum der Halbinsel gesiedelt haben, wenn die Inventare der dortigen Reihengräberfriedhöfe richtig interpretiert sind (H. Zeiss, Die Grabfunde aus dem span. Westgotenreich [1934]; J. Werner: SettimStudAltoMedioevo 3 [1955 (1956)] 127/30). Im Süden u. in den Küstenbereichen blieb die Bestattungssitte rein ‚romanisch' (Ulbert, Basiliken 184f). – Im Zusammenhang mit der Rückeroberung Nordafrikas, der Einrichtung eines Flottenstützpunktes in Septem-Ceuta an der marokkanischen Küste (Procop. aed. 6, 7, 14) u. der Besetzung der Balearen iJ. 547 wurde H. in die Machtspekulationen Ostroms miteinbezogen. Thronstreitigkeiten unter den Westgoten erleichterten ein byz. Eingreifen (Isid.

Goth. 45/70 [MG AA 11, 285/95]). Die militärische Intervention begann mit der Landung einer byz. Flotte in Carthago Spartaria (Carthago Nova-Cartagena) iJ. 552 (K. F. Stroheker, Das span. Westgotenreich u. Byzanz: BonnJbb 163 [1963] 252/74). In schneller Folge besetzten die Byzantiner Städte Südspaniens (u.a. Córdoba, Sevilla), u. das von ihnen eroberte Gebiet erreichte iJ. 554 mit der Sierra Morena als Nordgrenze seine größte territoriale Ausdehnung. Da es sich dabei um reine Militäraktionen handelte, kam es weder zu festen Ansiedlungen noch zu Neugründungen: Carthago Spartaria war für die besetzten Gebiete Militärbasis u. Verwaltungszentrum; der dort residierende Patricius war zugleich Magister militum Spaniae (CIL 2, 3420). Hier befand sich auch eine byz. Münzstätte, die von Justinian bis Heraclius prägte (Ph. Grierson, Una ceca bizantina en España: Numario Hispanico 5 [1955] 305/14). Das byz. Territorium verkleinerte sich unter dem wachsenden westgotischen Widerstand, bis H. unter Swinthila (621/31) endgültig geräumt wurde; nur die Balearen blieben noch länger in byz. Besitz. Um 600 hatte Σπανία zusammen mit den Balearen eine selbständige byz. Provinz gebildet. – Seit der Mitte des 6. Jh. war Toledo Hauptstadt des Westgotenreiches; weitere wichtige Städte waren u. a. Mérida, Sevilla, Barcelona. Zur zentralen Figur des span.-westgotischen Königtums wurde in der 2. H. des 6. Jh. Leowigild (568/86), der erfolgreich gegen die Byzantiner vorgegangen war u. der auch dem Suebenreich im Nordwesten der Halbinsel ein Ende bereitet hatte (Joh. Bicl. chron. iJ. 585). Leowigild erweiterte u. sicherte das Reich aber nicht nur nach außen, auch im Inneren gehen zahlreiche Neuerungen auf ihn zurück: Stärkung des Königtums, Übernahme byz. Zeremoniells, Anlehnung in der Münzprägung an byz. Vorbilder, Rechtskodifizierung. Unter seinem Sohn u. Nachfolger Rekkared wurde 589 der Übertritt der Westgoten vom arianischen zum katholischen Bekenntnis vollzogen. Es folgte ein Jh. ohne außenpolitische Schwierigkeiten u. ohne nennenswerte innere Erschütterungen, in welchem allerdings das westgotische Reich H. in zunehmendem Maße in eine gewisse Isolation geriet. Am 23. VII. 711 wurde der letzte westgotische König Roderich mit seinem Heer in der Schlacht am Guadalete von den über Nordafrika eingedrungenen Arabern vernichtend geschlagen. Nach der Eroberung der wichtigsten Städte des Landes kommt H. unter arabische Herrschaft. In Asturien im äußersten Norden H. konnte sich unter Pelagius der Widerstand gegen die Invasoren konsolidieren. Der Sieg bei Covadonga (zwischen 721 u. 725) über ein arab. Heer leitete die Gründung des Königreiches von Asturien ein. Von hier aus nahm die Reconquista, die Rückeroberung des Landes, ihren Ausgang, die erst mit dem Fall Granadas iJ. 1492 abgeschlossen war.



*D. Die christl. Kirche in Hispania. I. Die Anfänge.* Nach Rom. 15, 24 hatte bereits Paulus eine Missionsreise nach H. geplant. Irenäus wußte zwischen 182 u. 188 von Christen in Iberien (haer. 1, 10 [SC 264, 154/66]), wobei gegen die These von J. Colin (L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177 [Bonn 1964]), es handle sich dabei um das kaukasische *Iberia, nur H. gemeint sein kann (zum ganzen Zusammenhang Sotomayor y Muro 39/41 mit Lit.). Eine weitere Erwähnung von Christen in H. gibt es zu Beginn des 3. Jh. bei Tertullian (adv. Iud. 7, 4f [14 Tränkle]). Im Zusammenhang eines Antwortschreibens Cyprians (ep. 67 [CSEL 3, 2, 735/43]) auf die Anfrage, wie mit Bischöfen verfahren werden solle, die ihren Glauben verleugnet hatten, wird für die J. 254/55 die Existenz von christl. Gemeinden in León, Astorga, Mérida u. Zaragoza vorausgesetzt. Mit diesem Dokument werden vor allem Verbindungen der span. Kirche zu Nordafrika aufgezeigt (M. C. Díaz y Díaz, En torno a los origenes del cristianismo hispánico: Las raíces de España [Madrid 1967] 423/43; J. M. Blázquez, Posible origen africano del cristianismo español: ArchEsp-Arqueol 40 [1967] 30/50; Sotomayor y Muro 42/9. 120/47 mit Lit.). Bei der Übermittlung der christl. Lehre spielte offenbar das Militär eine wichtige Rolle, da León u. Astorga Standorte der Legio VII Gemina waren, die ihrerseits über Verbindung zu Nordafrika verfügte. In diesen Zusammenhang passen auch bestimmte Ausdrücke in den Akten des Martyriums des Fructuosus v. Tarragona u. seiner beiden Begleiter vJ. 259, die aus dem militärischen Vokabular entnommen sein müssen (P. Franchi de' Cavalieri, Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona: StudTest 65 [Città del Vat. 1935] 183/99). An der alten Heerstraße von Tarragona über Zaragoza

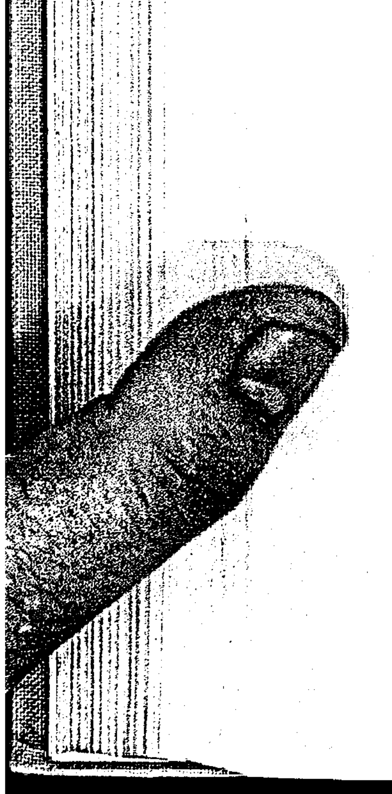
nach Astorga liegt auch Calahorra, wo die beiden Soldatenmärtyrer Emeterius u. Celedonius verehrt wurden (Prud. perist. 1, 73/81). Wie die meisten hispan. Märtyrer waren sie Opfer der Verfolgungen unter Diokletian; die Verehrungsstätten werden in der Mehrzahl durch Prudentius überliefert. Die wichtigsten Märtyrer außer den schon genannten sind: Justa u. Rufina in Sevilla, 18 Märtyrer von Zaragoza, Felix in Gerona, Cucufas in Barcelona, Acisclus in Córdoba, Justus u. Pastor in Alcalá de Henares, Eulalia in Mérida (Sotomayor y Muro 58/80, Lit. ebd. 35/9).

*II. Die Kirche im 4./6. Jh.* Die überlieferten Akten der Synode v. Elvira (Iliberri; vgl. Fontaine 652) stellen eine überaus wichtige Quelle für die Erforschung der frühen Kirche in H. dar. Das Datum läßt sich auf die Zeit kurz vor dem Religionsfrieden festlegen, genauer vielleicht zwischen 300 u. 302 (Zusammenfassung der Argumente bei Sotomayor y Muro 86/9). Die teilnehmenden 19 Bischöfe u. 24 Priester repräsentierten insgesamt 37 christl. Gemeinden, die sich zum größten Teil lokalisieren lassen. Daß die Mehrzahl von ihnen (23) in der Provinz Baetica u. in der Carthaginiensis (8) beheimatet war, während Lusitania u. Tarraconensis nur je drei entsandten, mag einerseits in der geographischen Distanz zum Konzilsort begründet sein, andererseits spiegelt sich hier gewiß auch die größere Intensität der frühen Christianisierung im südl. H. wider. Aus den canones erhalten wir ein farbiges Bild des moralischen u. sozialen Verhaltens der jungen Christengemeinde in H. einschließlich interessanter Angaben über das innerkirchliche Leben (zB. Bußpraxis, Klerus, Kultbau usw.). Obwohl die Quellen dies für H. nicht ausdrücklich belegen, scheint schon auf die Zeit unmittelbar nach der diokletianischen Provinzgliederung die lokale Verbindung von Provinzialverwaltung u. Sitz des wichtigsten Bischofssitzes zurückzugehen (D. Mansilla, Origenes de la organización metropolitana en la iglesia española: Hispania Sacra 12 [1959] 255/90). Aber erst in der Folgezeit decken sich eindeutig Provinzgrenzen mit Metropolitanbereichen, Provinzhauptstädte mit Metropolitansitzen. Im 6. Jh. löste Toletum-Toledo Carthago Nova als Metropolitansitz der Carthaginiensis ab (G. Kampers, Zum Ursprung der Metropolitanstellung Toledos: HistJb 99 [1979] 1/27). – Die arianischen (*Arianer) u. donatistischen (*Donatismus) Auseinandersetzungen hatten auf die Kirche in H. keinen nennenswerten Einfluß, doch fungierte zeitweise ein hispan. Bischof, Ossius v. Córdoba, als Ratgeber des kaiserlichen Hofes in diesen Streitigkeiten (Sotomayor y Muro 187/232). Große Unruhe verursachte seit dem letzten Drittel des 4. Jh. in H. der Priscillianismus (B. Vollmann, Art. Priscillianus: PW Suppl. 14 [1974] 486/559). Priscillianus setzte sich u. a. für das Asketentum als Gegengewicht gegen die verweltlichte Kirchenleitung ein. Mit seinen Lehren beschäftigte sich erstmals das 1. Concil v. Braga iJ. 380 (16/8 Vives) u. nach seiner Hinrichtung 385 das 1. Concil v. Toledo (zwischen 397 u. 400). Letzte Anhänger der priscillianischen Ideen gab es offenbar noch im 6. Jh. in Galicien (Conc. I v. Braga iJ. 561 [65/77 Vives]). Vgl. Fontaine 658. – Nicht mit absoluter Sicherheit läßt sich die Verbindung der Pilgerin Egeria mit H. belegen. Doch spricht vieles dafür, daß ihr Reisebericht (SC 296) über die hl. Stätten des Ostens an ihre Klostergemeinschaft in der span. Provinz Gallaecia gerichtet war. Umstritten ist das Datum der Reise, doch hat man sich inzwischen wohl auf die frühen 80er Jahre des 4. Jh. geeinigt (P. Devos, La date du voyage d'Égérie: AnalBoll 85 [1967] 165/34; B. Kötting, Peregrinatio religiosa[2] [1980] 354/7; Sotomayor y Muro 366/70; vgl. Fontaine 668 mit Lit.). – Die Germaneneinfälle des 5. Jh. scheinen die innerkirchliche Entwicklung nicht in dem Maße beeinflußt zu haben, wie sich das etwa aus dem Aussetzen von Concilien bis zJ. 516, dem nahezu vollständigen Fehlen gesichert datierter Denkmäler sowie den zahlreichen schriftlich wie archäologisch belegten Verwüstungen von Stadt u. Land in Teilen der Halbinsel erwarten ließe. – Auf das Concil v. Tarragona 516 folgten im 6. Jh. zahlreiche Regionalsynoden (Gerona 517; Toledo II 527; Barcelona I 540; Lérida 546; Valencia 549; Braga I 561; Braga II 572), die auf eine relativ gleichmäßige Entwicklung u. gute Organisation der katholischen Kirche auch unter der Herrschaft des westgotisch-arianischen Königtums schließen lassen. – Die Verbindungen zu Rom waren in dieser Zeit noch eng, wenn auch in zunehmendem Maße unübersichtlich. Bischof Zenon v. Sevilla wurde von Papst Simplicius (468/83) mit päpstlichen Privilegien ausgestattet. Das

päpstliche Vikariat über Gallien u. H. war iJ. 514 vom Papst offiziell an Caesarius v. Arles übergeben worden; unklar bleibt, ob dabei die gesamte Halbinsel oder nur ihr nördl. Teil gemeint war. Kurz darauf, 517, erhielt jedenfalls Bischof Johannes v. Elche von Papst Hormisdas Privilegien, ein Vorgang, der in Sevilla wegen der älteren Rechte nicht ohne Widerspruch zur Kenntnis genommen u. durch den Papst iJ. 520 dahingehend berichtigt wurde, daß dem Metropoliten von Sevilla die Aufsicht über die Kirchenprovinzen Baetica u. Lusitania verblieb. Nach H. J. Vogt, Kirchliche Organisation u. Klerus: H. Jedin (Hrsg.), Hdb. d. Kirchengesch. 2, 2 (1975) 214f handelte es sich hierbei weniger um echte Vikariate als vielmehr um persönliche Privilegien einzelner Bischöfe, die ihnen von den Päpsten für die Dauer ihres Episcopates verliehen wurden (dazu auch Schäferdiek 68/74; Sotomayor y Muro 381/3). Die Anwesenheit der Byzantiner im Süden der Halbinsel seit Mitte des 6. Jh. hatte offenbar auf eine mögliche Polarisierung zwischen arianischen Westgoten u. katholischen Romanen in kirchenpolitischer Hinsicht kaum Auswirkungen.

*III. Die spanisch-westgotische Nationalkirche.* Um die Mitte des 6. Jh. vollzog sich unter dem Einfluß des aus Pannonien eingewanderten Missionars *Martin v. Braga zunächst die Konversion der Sueben zum Katholizismus (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37; E. Ewig, Die Ostgermanen u. der Katholizismus: Jedin aO. 141). Nach Gründung des galicischen Klosters Dumio (zwischen 561 u. 572) hatte Martin den Metropolitansitz von Braga inne. Entgegen den Vorstellungen König Leowigilds, unter gewissen Zugeständnissen an die katholische Kirche die arianische Glaubenslehre für das ganze Land verbindlich zu machen, trat sein Sohn u. Nachfolger Rekkared bereits iJ. 587 zum Katholizismus über. Das erste große Reichsconcil der hispan. Kirche iJ. 589 in Toledo (107/45 Vives) besiegelte die Konversion des gesamten Volkes der Westgoten. Alle folgenden Reichsconcilien bis zum letzten (Toledo XVII) iJ. 694 traten in der Hauptstadt unter Vorsitz des Metropoliten von Toledo u. unter weitreichender Einflußnahme des jeweiligen Königs zusammen (Thompson 275/310; González 401/90). Gegenüber der röm. Kirchenpolitik schloß sich die hispan. Kirche weitgehend ab (D. Claude, Geschichte der Westgoten [1970] 98f). Dieser Vorgang verlief parallel mit der politischen Isolation des frühmittelalterl. H. Kennzeichnend für die span. Nationalkirche im 7. Jh. ist u. a. die Institution der Eigenkirchen im mittelalterl. Sinne ebenso wie der Aufschwung des Klosterwesens mit eigenen Ordensregeln wie zB. denen des Isidor v. Sevilla u. des Fructuosus v. Braga (González 612/62, bes. 634/62; Fontaine 678). Das Mönchtum spielte als tragendes Element einer Kulturkontinuität über die arab. Invasion hinaus bis in die asturische Epoche u. in die sich entwikkelnde Reconquista hinein eine entscheidende Rolle. Klöster wurden nach der Rückeroberung verlorener Gebiete im Norden der Halbinsel nach u. nach wieder mit Mönchen, die zT. aus den besetzten Gebieten im Süden geflohen waren, besetzt u. auf diese Weise zu Sammelpunkten christlicher Tradition (M. Gómez-Moreno, Iglesias mozárabes [Madrid 1919]). Auf diese Weise überdauerte auch die westgotische Liturgie den Zusammenbruch des Westgotenreiches; sie wird als ‚mozarabisch' bezeichnet, d. h. unter Christen während arabischer Herrschaft entstanden (vgl. Fontaine 682f mit Lit.).

*E. Christliche Kultbauten.* (Abb. 2.) *I. Grabbauten.* Die frühesten bekannten Denkmäler gehören in sepulcrale Zusammenhänge; dabei lassen sich in typologischer Hinsicht häufig Verbindungen zum übrigen mediterranen Raum aufzeigen, wie etwa beim doppelgeschossigen Mausoleum in La Alberca (Prov. Murcia), dessen enge Verwandtschaft mit dem Anastasiusmausoleum von Marusinac bei Salona in Dalmatien auf der Hand liegt (neue Bauaufnahme Th. Hauschild: MadridMitt 12 [1971] 170/94; Schlunk/Hauschild 112/5). Eine Datierung der hispan. Anlage in die 1. H. des 4. Jh. ist wahrscheinlich, christl. Zusammenhang nicht unbedingt gesichert. Mit Monumenten wie dem Diokletiansmausoleum in Spalato oder Sta. Costanza in Rom wurde von der Größe u. Raumidee her das oktogonale Mausoleum von Las Vegas de Puebla Nueva (Prov. Toledo) verglichen (Th. Hauschild: MadridMitt 10 [1969] 296/316; Schlunk/Hauschild 129/31). Aus der Krypta dieser Anlage wurde bereits im 19. Jh. ein qualitätvoller Sarkophag theodosianischer Zeit geborgen (s. u. Sp. 640f). Der hier Bestattete dürfte der Schicht des hispan. reichen Adels angehört haben. Ein in H. häufiger zu beob-



achtendes Phänomen ist der relativ früh erfolgte Einbau von christlichen Grab- u. Kultanlagen in bestehende ältere Villenkomplexe. Besonders deutlich wird dies in Centcelles bei Tarragona, wo der zentrale Raum einer weitläufigen villa rustica in ein Mausoleum mit Krypta u. reich ausmosaizierter Kuppel (H. Schlunk, Die Mosaik-Kuppel von Centcelles [1988]; J. Engemann, Die Mosaikdarstellungen des Kuppelsaals in Centcelles. Anläßlich der Publikation von H. Schlunk: JbAC 32 [1989] 127/38; s. u. Sp. 642/4) umgewandelt wurde. Schlunk glaubte aus verschiedenen Gründen deutlich machen zu können, daß in diesem Gebäude die letzte Ruhestätte des iJ. 350 in den Pyrenäen ermordeten Constantinssohnes Constans zu sehen sei, dem zwischen 353 u. 357 von seinem Bruder Constantius ein Mausoleum errichtet worden sei (Untersuchungen im frühchristl. Mausoleum von Centcelles: Neue dt. Ausgrabungen aO. [o. Sp. 624] 344/65; Th. Hauschild / H. Schlunk, Vorbericht über die Arbeiten in Centcelles: MadridMitt 2 [1961] 119/82; Schlunk/Hauschild 119/27; zT. ähnlich A. Arbeiter: ders. / D. Korol, Der Mosaikschmuck des Grabbaues von Centcelles u. der Machtwechsel von Constans zu Magnentius: MadridMitt 30 [1989] 331 Abb. 1 Farbtaf. 2; anders D. Korol: ebd. $299_{34}$; vgl. u. Sp. 643). In La Cocosa (Prov. Badajoz) wurde ebenfalls nachträglich in eine villa rustica ein kleiner Grabbau eingebaut (J. de C. Serra Ráfols, La capilla funeraria de la dehesa de ‚la Cocosa': Rev. de Estud. Extremeños 5 [1949] 105/16; Schlunk/Hauschild 11f). Daß er ein Märtyrergrab enthielt, kann nicht bewiesen werden. Der einzige in H. bisher bekanntgewordene Fall der Umwandlung eines röm. Kultgebäudes in ein christliches (*Christianisierung II [der Monumente]) ist die Einrichtung einer Kirche innerhalb eines Ende 3. bis Anfang 4. Jh. datierten Nymphäums in Milreu-Estoi (Südportugal). Nach Hauschild dürfte diese Maßnahme noch während des 4. Jh. auf Veranlassung des Besitzers der umfangreichen Villenanlage erfolgt sein, in deren Areal das Wasserheiligtum stand (ebd. 111f; Th. Hauschild: MadridMitt 21 [1980] 189/219).

*II. Märtyrerkirchen.* Für die Aufnahme einer größeren christl. Gemeinde war die ins späte 4. oder frühe 5. Jh. datierte Apsidenanlage von Marialba konzipiert, die in einiger Entfernung vom antiken Stadtgebiet Leóns liegt. Nachgewiesen wurde ein bald nach Fertigstellung des Gebäudes erfolgter Einbau von 13 einheitlichen Grabkammern innerhalb der Apsis. In ihnen werden Märtyrergräber vermutet, doch ist die vorgenommene Projektion einer mittelalterl. Lokaltradition bezüglich einer dreizehnköpfigen Märtyrergruppe auf diesen Befund nicht nachweisbar. Durch festgestellte Um- u. Anbauten (u. a. Baptisterium) läßt sich eine christl. Kultkontinuität bis in westgotische Zeit sichern (ders., Die Märtyrerkirche von Marialba bei León: Legio 513/21; Schlunk/Hauschild 12/4. 147f). Bei zwei Anlagen in Tarragona liegt ein Zusammenhang mit den dortigen Märtyrern nahe. Die große Coemeterialkirche in der Nekropole am Francolí ist zwar hinsichtlich ihrer Datierung (frühes 5. Jh.?) u. ihrer Gestalt wegen der wenigen erhaltenen Reste umstritten, doch scheint ihre Verbindung mit den Gräbern der tarraconensischen Märtyrer Fructuosus, Augurius u. Eulogius gesichert (A. M. Schneider, Das neuentdeckte Coemeterium zu Tarragona: SpanForsch 5 [1935] 74/88; Palol Salellas, Arqueología 54/59; Schlunk/Hauschild 131f). Die Reste einer Kirche (6. Jh.) im antiken Amphitheater der Stadt erinnern an den Ort des Martyriums selbst; möglicherweise waren Reliquien aus der Nekropole hierher transloziert worden (S. Ventura Solsona, Noticia de las excavaciones en curso en el anfiteatro de Tarragona: ArchEspArqueol 27 [1954] 259/80; Schlunk/Hauschild 160f).

*III. Städtische Gemeindekirchen.* Nicht nur aus den Bischofslisten der Concilien seit Elvira, sondern auch aus anderen literarischen Quellen geht hervor, daß Gemeindekirchen in allen größeren Städten H. seit dem 4. Jh. vorausgesetzt werden können (zur Quellensituation Puertas Tricas 15/76), doch klafft die Lücke zwischen literarischer u. monumentaler Überlieferung bei dieser Denkmälergruppe bes. weit auseinander. Zum B. konnte bisher keine der Kathedralen der frühchristl. Metropolen Tarragona, Mérida, Braga, Cartagena, Sevilla, Toledo archäologisch gesichert werden. Von den bedeutenderen antiken Städten wurden lediglich im Bereich der mittelalterl. Kathedrale von Barcelona Reste der alten Bischofskirche mit Baptisterium freigelegt (Palol Salellas, Arqueología 38/43). Einige wenige andere Kultgebäude liegen ebenfalls in urbanen

Bereichen: Reste einer Saalkirche u. eines Taufbeckens kennt man in Tarrasa bei Barcelona (ebd. 45/51; Schlunk/Hauschild 148f). In Ampurias wurde im Stadtgebiet eine Kirche ausgegraben, die innerhalb einer älteren Therme errichtet worden war u. die, wie die meisten Anlagen relativ später Zeitstellung, auch für Bestattungen diente (Palol Salellas, Arqueología 32/6; Schlunk/Hauschild 161f). Ebenfalls an der Levanteküste, in La Alcudia bei Elche (Prov. Alicante), befinden sich innerhalb des Stadtgebietes der antiken Stadt Illici Reste einer Anlage, die in der Lit. als Synagoge u. als Kirche bezeichnet wurde. Die Datierung in die 2. H. des 4. Jh. basiert auf einem heute nicht mehr in situ befindlichen Fußbodenmosaik mit griech. Inschriften. Wenn es sich um einen christl. Bau handelt, was inzwischen wahrscheinlicher ist, wäre dies die erste bisher bekannte Stadtkirche einer griechisch sprechenden Gemeinde in H. (ebd. 143/6 mit Lit.). Im Landesinnern wurde bereits Ende des 18. Jh. in Cabeza del Griego (Prov. Cuenca) eine dreischiffige Basilika der 1. H. des 6. Jh. freigelegt, möglicherweise die Gemeindekirche der antiken Stadt Segobriga (R. Puertas Tricas, Notas sobre la iglesia de Cabeza del Griego, Cuenca: Bol. Sem. Est. Arte y Arqueol. 33 [1967] 49/80). Auf dem Cerro de la Oliva bei Zorita de los Canes (Prov. Guadalajara) liegt innerhalb der iJ. 578 von König Leowigild für seinen Sohn Rekkared gegründeten Stadt Reccopolis eine Kirche des 6. Jh. Sie ist Bestandteil der ebenfalls ausgegrabenen westgotischen Palastanlage (J. Cabré, El tesorillo visigodo de trientes de las excavaciónes del plan nacional de 1944/45 de Zorita de los Canes [Guadalajara] [Madrid 1946]; Palol Salellas, Arqueología 90/3). Eine detaillierte Nachuntersuchung der Kirchenruine könnte den Hinweis auf eine eventuell in der arianischen Liturgie bedingte erste Einrichtungsphase liefern.

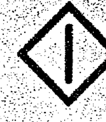
*IV. Landkirchen, zT. im Zusammenhang mit Villenanlagen.* Die Mehrzahl der übrigen frühchristl. Basiliken in H. stammt aus dem 6. Jh. u. wurde im Zusammenhang mit ländlichen Siedlungen, meist sogar villae rusticae, ausgegraben (M. C. Fernández Castro, Villa romana y basílica cristiana en H.: La Religión 383/9). Die häufig zu beobachtende Verbindung von Basilika, Baptisterium u. Friedhof zeugt von einer gewissen Eigenständigkeit dieser Kirchengruppe; in einigen Fällen handelte es sich sicher um Eigenkirchen. Vgl. dazu schon Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 5 (21 Vives): ecclesia aut castelli aut vicus aut villae, u. Conc. Ilerd. vJ. 546 cn. 3 (56 Vives): Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie. Hierher gehört die in der schon bestehenden Villa des Fortunatus bei Fraga (Prov. Huesca) angelegte Basilica (C. de C. Serra Ráfols, La villa Fortunatus de Fraga: Ampurias 5 [1943] 5/35; R. Puertas Tricas, Trabajos de planimetría y excavación en la ,Villa Fortunatus' Fraga [Huesca]. Noticiario arqueológico hispánico: Arqueología 1 [Madrid 1972] 71/81). Nicht weit von ihr entfernt liegt eine Basilika in Bobalá-Seros (Prov. Lérida; R. Pita / P. de Palol, La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico: Actas del 8. Congr. intern. de Arqu. Crist. Barcelona 1969 [Città del Vat./Barcelona 1972] 383/401). Entsprechend sind Reste einer Kirche in Aljezares (Prov. Murcia; C. Mergelina, La iglesia bizantina de Aljezares: ArchEspArqueol 13 [1940/41] 5/32; Palol Salellas, Arqueología 84/7), eine mehrfach veränderte Anlage in Alconétar (Prov. Cáceres) (L. Caballero Zoreda, Alconétar en la via romana de la Plata Garrovillas [Cáceres] [Madrid 1970]) sowie kleinere bzw. weniger genau untersuchte Monumente, wie zB. San Pedro de Mérida bei Mérida mit Resten der dem liturgischen Ablauf dienenden Einteilung des Innenraumes (Palol Salellas, Arqueología 97/9), Burgillos (Prov. Badajoz; ebd. 99f) u. Las Tamujas bei Malpica (Prov. Toledo; ebd. 101).

*a. Basiliken mit zwei gegenständigen Apsiden.* Eine in sich geschlossene Gruppe bilden die Basiliken mit zwei gegenständigen Apsiden nordafrikanischen Typs, die bisher nur in den Provinzen Baetica u. Lusitania bekannt geworden sind: Casa Herrera bei Mérida (L. Caballero Zoreda / T. Ulbert, La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida [Badajoz] [Madrid 1975]; Ulbert, Basiliken 3/79); Torre de Palma bei Monforte, Portugal (M. Heleno, A ,villa' lusitano-romano de Torre de Palma: ArqueólPort NS 4 [1962] 313/38; Ulbert, Basiliken 92/106); El Germo (Prov. Córdoba) (ders., El Germo, Kirche u. Profanbau aus dem frühen 7. Jh.: MadridMitt 9 [1968] 329/98; ders., Basiliken 87/92) u. San Pedro de Alcántara (Prov. Málaga; J. Pérez de Barradas, La basílica paleocristiana de Vega del

Mar: ArchEspArqueol 8 [1932] 53/72; Ulbert, Basiliken 80/6). Bei zwei weiteren doppelapsidalen Anlagen reichen die Indizien für eine Deutung als christl. Kulträume nicht aus: La Cocosa (Prov. Badajoz; ebd. 106/9) u. Bruñuel (Prov. Jaén; ebd. 109/11). Jede der vier erstgenannten Basiliken besaß eine zT. aufwendige Taufanlage; zahlreiche Reste von Einbauten geben wichtige Hinweise auf die liturgiebedingte Einteilung der Innenräume. Nur bei Torre de Palma ist der Zusammenhang mit einer schon vorhandenen villa rustica gesichert, während die Basilika auf dem Germo zu einem mit ihr gleichzeitig entstandenen Gehöft gehörte. In H. sind diese Bauten unter ähnlichen liturgiebedingten Voraussetzungen wie die entsprechenden nordafrikanischen Basiliken entstanden (die Gegenapsiden dienten höchstwahrscheinlich der Märtyrerverehrung; N. Duval, Les églises africaines à deux absides 1/2 [Paris 1973]; vgl. auch J. Christern, Rez. Ulbert, Basiliken: BonnJbb 184 [1984] 761/6), ohne daß eine gegenseitige Abhängigkeit zwingend erkennbar wäre (Ulbert, Basiliken 186/8). Die Anlage von El Germo stammt bereits aus dem frühen 7. Jh., die drei anderen dürften in der Zeit um 500 oder zu Beginn des 6. Jh. entstanden sein.

*b. Basiliken auf den Balearen.* Vor allem durch den sonst in H. unüblichen Fußbodenbelag aus Mosaik heben sich die auf den Balearen ausgegrabenen Basiliken von denen des Festlandes ab. In den Motiven des Mosaikdekors lassen sich zudem gute Entsprechungen zu nordafrikanischen Denkmälern des 6. Jh. feststellen. Die Monumente verteilen sich auf Mallorca: Sta. María del Camí, S. Carrotja u. Son Peretó (Palol Salellas, Arqueología 7/15), bzw. Menorca: Es Fornas de Torelló, Isla del Rey, Son Bou u. Els Fornalls (ebd. 15/27).

*V. Kirchen der westgotischen Epoche.* Als Folge der abgeschiedenen Lage u. der politischen Ruhe unter westgotischer Herrschaft konnten in H. im Gegensatz zu vielen anderen Ländern des Mittelmeerraumes während des 7. Jh. unbehindert kirchliche Neubauten entstehen (schriftliche Quellen bei Puertas Tricas 158f). Vor allem in den nördl. Teilen der Halbinsel haben sich einige Kirchen wegen ihrer soliden Bauweise in Quadertechnik (Th. Hauschild, Westgotische Quaderbauten des 7. Jh. auf der Iber. Halbinsel: MadridMitt 13 [1972] 270/85) relativ gut erhalten. Dazu trug auch bei, daß sie im Zuge der Reconquista schnell wieder ihrer ursprünglichen Funktion zugeführt werden konnten. In der Mehrzahl handelt es sich dabei um relativ kleine Kirchen, die meist in monastischen Zusammenhängen zu sehen sind. Da bei dieser Architektur überall die älteren Wurzeln erkennbar sind, ist anstelle von ,westgotisch' eher die Bezeichnung ,westgotenzeitlich' angebracht. – Direkt auf eine königliche Stiftung durch Rekkeswinth geht die iJ. 661 geweihte Basilika San Juan de Baños (Prov. Palencia) zurück (Camps Cazorla 569/83; Schlunk/Hauschild 204/9); auf indirektem Wege kann die Ruine der kreuzförmigen Kirche San Pedro de la Mata (Prov. Toledo) mit einer Stiftung König Wambas (672/80) in Verbindung gebracht werden (ebd. 221/3). Es handelt sich bei ihr um eine Klosterkirche ebenso wie bei der verwandten kleinen u. vollständig erhaltenen Kirche Sta. Comba de Bande (Prov. Orense; ebd. 218/20). Für eine Datierung der gut erhaltenen kreuzförmigen Klosterkirche Sta. María de Melque (Prov. Toledo) bereits in westgotische Zeit hat L. Caballero Zoreda inzwischen gute Gründe zusammengestellt (ders./J. I. Latorre, La iglesia y el monasterio visigodo de Sta. María de Melque [Toledo] [Madrid 1980]). Die am Ende des 7. Jh. entstandene Klosterkirche San Pedro de la Nave (Prov. Zamora) stellt das bedeutendste Beispiel dieser ,westgotischen' Architekturentwicklung dar (Schlunk/Hauschild 223/7 mit Lit.). Die gleiche Stufe in bezug auf Quadertechnik u. plastischen Schmuck erreicht die nur noch in ihrer Ostpartie erhaltene, ursprünglich basilikale Anlage Sta. María de Quintanilla de las Viñas (Prov. Burgos). Auch sie dürfte Bestandteil eines Monasteriums des ausgehenden 7. Jh. gewesen sein (ebd. 230/4). – Bereits im beginnenden 7. Jh. ist die kreuzförmige Kirche von Valdecebadar bei Olivenza (Prov. Badajoz) entstanden. Baumaterial (Bruchsteinmauerwerk), Grundriß (freies Kreuz, hufeisenbogenförmige Apsis) sowie Vorhandensein eines Baptisteriums lassen diese Anlage als Zwischenglied zwischen der älteren christl. Architektur des Südens u. der neuen Quaderarchitektur des 7. Jh. in H. erscheinen (T. Ulbert, Die westgotenzeitliche Kirche von Valdecebadar bei Olivenza: MadridMitt 14 [1973] 203/16). Bei ähnlichem Grundriß ist das in Quadertechnik ausgeführte, teilweise



restaurierte Mausoleum des Hl. Fructuosus, San Fructuoso de Montelios bei Braga in Portugal, ein typischer Vertreter der Bauweise im 7. Jh. In dem zwischen 656 u. 665 entstandenen Gebäude fand der Heilige unterhalb eines an der Außenseite angebrachten Arcosoliums sein Grab (Schlunk/Hauschild 209/11). Viel vom alten Bestand erhalten ist bei der kleinen Klosterkirche S. Gião bei Nazaré in Portugal (H. Schlunk, Die Kirche von S. Gião bei Nazaré [Portugal]: MadridMitt 12 [1971] 205/40). Von anderen Kirchen kennt man entweder nur wenige Reste oder sie sind nur in unsicheren älteren Dokumentationen überliefert: Vera Cruz de Marmelar (Schlunk/Hauschild 212f), S. Pedro de Balsemâo (ebd. 217f), beide in Portugal gelegen; Alcalá de los Gazules (Prov. Cádiz; H. Schlunk, La basílica de Alcalá de los Gazules [Cádiz]: ArchEspArqueol 18 [1945] 75/82) u. die kleine kirchliche Anlage von Guarrazar (Prov. Toledo), aus welcher der berühmte gleichnamige Schatzfund stammt (Camps Cazorla 683/8). Das einzige bisher aus städtischem Zusammenhang bekannte Monument war später in die Krypta S. Antolín der mittelalterl. Kathedrale von Palencia integriert worden (ebd. 587f; Schlunk/Hauschild 220f). Zwei neuentdeckte Anlagen in der Umgebung von Cáceres in der Estremadura sind noch nicht abschließend untersucht u. nur vorläufig veröffentlicht (L. Caballero Zoreda/J. Rosco Madruga, Iglesia visigoda de Santa Lucia del Trampal, Alcuescar [Prov. Cáceres]: Estremadura Arqueológica 1 [1988] 231/49; dies., Iglesia de El Gatillo de Arriba, finca de la Matallana [Municipio y provincia de Cáceres]: ebd. 251/61). Sie gehören zum gleichen geographischen u. historischen Umkreis wie die kleine Anlage von Ibahernando (E. Cerrillo Martín de Cáceres, La basílica de época visigoda de Ibahernando [Cáceres 1983]).

*VI. Liturgisch-funktionale Zusammenhänge.* Verfeinerte Grabungs- u. Baubeobachtungen liefern in zunehmendem Maße Hinweise auf liturgisch-funktionale Zusammenhänge. So lassen sich etwa Einkerbungen im Fußboden oder an den Wänden als Spuren der ursprünglichen Abschrankung im Hinblick auf eine interne Einteilung des Kirchenraumes interpretieren, wie dies Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 18 (198 Vives) nochmals schriftlich fixiert wurde. Danach gab es in der hispan. Liturgieprovinz im Kircheninnern in der Regel drei voneinander getrennte Bereiche: Altarraum, Chorraum u. Laienraum (H. Schlunk: MadridMitt 12 [1971] 214/40 für die hispan. Bauten des 7. bis 10. Jh.). Zu den Spezifica der liturgischen Ausstattung in H. gehört, daß sich die Altarstelle immer innerhalb der Apsis befindet u. daß seit früher Zeit die Apsis selbst nie eine Klerusbank aufnahm (Ulbert, Basiliken 128/33). Einzige Ausnahme bildet der sekundäre Einbau einer Priesterbank in Son Peretó auf den Balearen, wohl unter Einfluß nordafrikanischer Liturgie. Zahlreich sind Taufbecken, die in Kirchen vor dem 7. Jh. in H. gefunden wurden (Liste u. Verbreitungskarte bei Schlunk/Hauschild 48/51 u. Ulbert, Basiliken 139f). Die Variationsbreite der Baptisterien hinsichtlich ihrer Lage im oder zum Kirchengebäude ist ebenso groß wie die Form der einzelnen Taufbecken. Wegen der unvergleichlich guten literarischen Überlieferung hinsichtlich des Taufablaufes in H. kann die Übereinstimmung zwischen schriftlichen Zeugnissen u. archäologisch gesicherten Befunden gut nachgewiesen werden (ebd. 139/181 bes. 159/181). So findet zB. der im Laufe des 6. Jh. erfolgte Übergang von der Erwachsenentaufe zur Kindertaufe hier seine klare Bestätigung. Außerdem läßt sich etwa am Beispiel der Basilika von Casa Herrera der in den mozarabischen Liturgietexten (MonEcclLit 5, 24/37. 217/9; vgl. J. Pijuan, La liturgia bautismal en la España romano-visígoda [Toledo 1981]) überlieferte Taufablauf gut rekonstruieren.

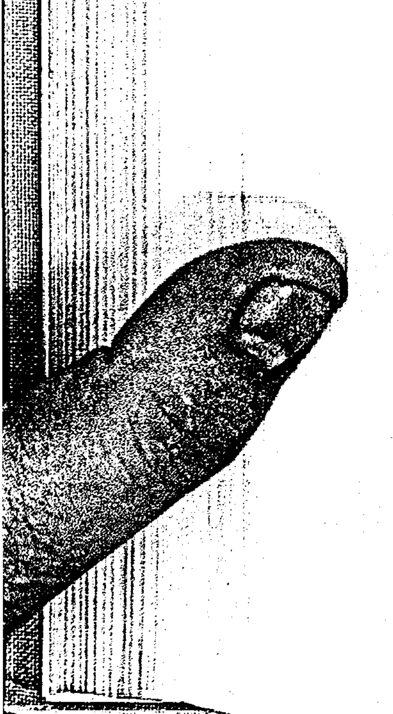
*F. Bildende Kunst des christl. Hispania. I. Skulptur.* Im Laufe des 4. Jh. wurden Sarkophage stadtrömischer Werkstätten in H. importiert. Die etwa 40 bisher bekannten Exemplare verteilen sich schwerpunktmäßig auf den Küstenbereich u. auf das Einzugsgebiet der großen Flüsse (Ebro, Guadalquivir), wobei im später arab. Süden sicher sehr viele der ursprünglich vorhandenen Stücke verlorengegangen sind (G. Bovini, I sarcofagi paleocristiani della Spagna [Città del Vat. 1954]; M. Sotomayor, Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España [Granada 1973]; ders., Sarcófagos romano-cristianos de España [ebd. 1975]). Nachweisbar seit dem Ende des 4. Jh. arbeiteten in H. auch einzelne lokal-einheimische Werkstätten. In einem solchen Zusammenhang entstand etwa der Zwölfapostelsarkophag aus dem Mausoleum von Las Vegas de Puebla

Nueva (Prov. Toledo), dem ein spättheodosianischer Sarkophag der Zeit um 400 als Vorbild diente (H. Schlunk, Der Sarkophag von Puebla Nueva [Prov. Toledo]: MadridMitt 7 [1966] 210/31). Unmittelbaren Einfluß karthagischer Werkstätten lassen Sarkophage des frühen 5. Jh. in Tarragona erkennen (ders., Sarkophage aus christl. Nekropolen in Karthago u. Tarragona: ebd. 8 [1967] 230/58). Eine weitere Sarkophaggruppe kann im ausgehenden 4. Jh. im Norden der Halbinsel lokalisiert werden (ders., Zu den frühchristl. Sarkophagen aus der Bureba [Prov. Burgos]: MadridMitt 6 [1965] 139/66), eine andere im späten 5. oder frühen 6. Jh. in der Gegend von Córdoba (ders., Die Sarkophage von Écija u. Alcaudete: ebd. 3 [1962] 119/51). Verbindungen zur südgallischen Sarkophagplastik lassen sich bisher kaum nachweisen, wenn man vom Sarkophagdeckel des Ithacius in Oviedo (Sta. María) aus dem frühen 6. Jh. absieht (ders./Hauschild 138f). Bei den meisten anderen frühen steinplastischen Denkmälern handelt es sich um Versatzstücke aus Architekturzusammenhang; sie sind in der Regel durch frühe Sekundärverwendung bzw. durch archäologische Ausgrabungen überliefert worden. Vor dem 7. Jh. läßt sich dabei in den wenigsten Fällen eine Zuweisung zu bestimmten Gebäuden durchführen. Erhalten haben sich vor allem Kapitelle, Kämpfer, Friese, Schrankenpfeiler u. Schrankenplatten, Altarmensen usw., die mehrheitlich ins 6. Jh. datiert werden. Ihre Verteilung über die Halbinsel entspricht der der christl. Architekturdenkmäler, doch lassen sich für die Bauskulptur Herstellungszentren erkennen wie Mérida (M. Cruz Villalón, Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica [Badajoz 1985]) im 6. u. Toledo im 7. Jh. (H. Schlunk, Beiträge zur kunstgeschichtlichen Stellung Toledos im 7. Jh.: MadridMitt 11 [1970] 161/86; Th. Ulbert, Skulptur in Spanien 6.–8. Jh.: 2. Koll. über spätantike u. frühmittelalterliche Skulptur Heidelberg 1970 [1971] 25/34). Unmittelbarer Import aus dem Osten, zT. erst im MA nach H. gelangt, sind einige Kapitelle (H. Schlunk, Byz. Bauplastik aus Spanien: MadridMitt 5 [1964] 234/54). Zu erwähnen sind auch zahlreiche reliefierte Ziegel, die im Süden der Halbinsel gefunden werden u. die auf einer Seite neben anderen Motiven auch christl. Symbole tragen. Der Verwendungszweck dieser Ziegel, die offenbar in älteren Traditionen stehen, ist noch nicht endgültig geklärt, doch weisen entsprechende Parallelen auf Verbindungen mit Nordafrika hin (Palol Salellas, Arqueología 255/72). Im Bauverband befindliche dekorative Skulptur beschränkt sich auf die erhaltenen Monumente des 7. Jh. Neben Kapitellen u. Kämpferplatten sind es hier vor allem Friese, die im Kirchenraum an den Wänden umliefen u. die zu Trägern sowohl geometrischer, vegetabiler als auch figürlicher Motive geworden waren. Die höchste Vollendung dieser in Flachrelief ausgeführten Ornamentik war in den kleinen Kirchen S. Pedro de la Nave (Prov. Zamora) u. Sta. María de Quintanilla de las Viñas erreicht worden (Schlunk/Hauschild 225/7. 232/4).

*II. Wandmalerei.* Da wir von den meisten christl. Kultbauten, die in H. vor dem 7. Jh. entstanden sind, nur die Grundmauern kennen, sind zwangsläufig kaum Hinweise auf die Wandgestaltung durch Malereien überliefert. So entzieht es sich auch unserer Beurteilung, ob u. wie lange Conc. Illib. cn. 36 (8 Vives) mit dem Verbot, Bilder in der Kirche anzubringen, in H. fortgewirkt hat. Die Innendekoration der späten, noch stehenden Quaderbauten beschränkte sich, zumindest nach dem heute überlieferten Zustand zu urteilen, auf plastische, horizontalgliedernde Friese. Ob bei diesen flachen Reliefs auch die farbige Fassung eine Rolle gespielt hat, wurde bisher nicht geklärt. In dem einzig aufrecht stehenden Monument der Frühzeit, dem Mausoleum von Centcelles, finden sich in der Zone unterhalb der Mosaikkuppel Reste von höchst qualitätvollen figürlichen Wandfresken spätconstantinischer Zeit (Schlunk/Hauschild 127).

*III. Mosaik.* Die ausmosaizierte Kuppel des Mausoleums von Centcelles ist nicht nur für H. das einzige Denkmal mit originalen Wandmosaiken, sondern zugleich die einzig erhaltene Mosaikkuppel spätconstantinischer Zeit. Dargestellt wurden in einer unteren Zone lebendig ausgeführte Jagdszenen, wobei man im Portrait des Jagdherrn den im Mausoleum bestatteten Constantinssohn Constans erkennen wollte. Die nächstfolgende Zone enthält Szenen aus dem AT u. NT, während die darüber befindliche Zone mit Resten von thronenden Gestalten zwischen Jahreszeiteneroten inhaltlich schwer zu deuten ist (Schlunk/ders./Hauschild 126)

möchte in den Thronenden ‚höchste Vertreter weltlicher Herrschaft erkennen'. (Vgl. außerdem H. Schlunk, Bericht über die Arbeiten in der Mosaikkuppel von Centcelles: Actas del 8. Congr. Intern. de Arqu. Crist., Barcelona 1969 [Città del Vat./Barcelona 1972] 459/76.) Die Mosaikdarstellungen des Mausoleums fügen sich thematisch sehr gut in das Spektrum der Ikonographie spätconstantinischer Sarkophagplastik ein. Aus dem Nachlaß von H. Schlunk wurde inzwischen posthum die Gesamtdokumentation der Mosaiken veröffentlicht, ohne daß sich allerdings neue Gesichtspunkte hinsichtlich ihrer Deutung ergeben hätten (Schlunk, Mosaikkuppel aO. [o. Sp. 633] mit Lit.; Engemann aO. [o. Sp. 633]. In einem neuen Interpretationsversuch meinen A. Arbeiter u. D. Korol [aO. (o. Sp. 633)] die vier thronenden Gestalten mit Magnentius, Constantius II, Vetranio u. Decentius identifizieren u. damit die Mosaikausstattung auf die 2. H. dJ. 350 datieren zu können). – An Bodenmosaiken ist eine Gruppe von Grabmosaiken zu nennen, die ins 4. u. frühe 5. Jh. datiert wird. Die Verbreitung dieser Denkmäler konzentriert sich, von wenigen Beispielen im Süden abgesehen, vor allem auf den Nordosten der Halbinsel, während eine andere Gruppe auf den Balearen dem 6. Jh. angehört. Verbindungen zwischen den Grabmosaiken H. u. solchen Nordafrikas sind nicht zu übersehen (Palol Salellas, Arqueología 221/45). In zwei Villen weisen im Fußbodenmosaik angebrachte Christogramme die jeweiligen Besitzer im 4. Jh. als Christen aus: Villa de Prado (Prov. Valladolid; F. Wattenberg, Los mosaicos de la villa de Prado 2: Bol. Sem. Est. Arte y Arqu. 30 [1964] 117) u. Villa Fortunatus bei Fraga (Prov. Huesca; Schlunk/Hauschild 137f). Im Gegensatz zum privaten Bereich (Villen), wo das Mosaik als Bodenbelag auch in H. sehr geschätzt wurde, bevorzugte man hier in den christl. Kulträumen Böden aus opus signinum bzw. Marmorplatten. Mosaik bildete die Ausnahme u. fand sich bisher nur in den Kirchen auf den Balearen (Palol Salellas, Arqueología 213/33), auf einem Fußbodenrest in Tarrasa bei Barcelona (ebd. 210/3) sowie in La Alcudia bei Elche (ebd. 201/10). Zur Darstellung kamen in den genannten Fällen vorwiegend geometrische Ornamente sowie Pflanzen- u. Tiermotive. Auf dem nur noch in zeichnerischer Kopie erhaltenen Boden der Kirche von Sta. María del Camí (Mallorca) erschienen auch Szenen aus dem AT; die überlieferten Reste szenischer Darstellungen auf dem Boden in La Alcudia sind äußerst gering.

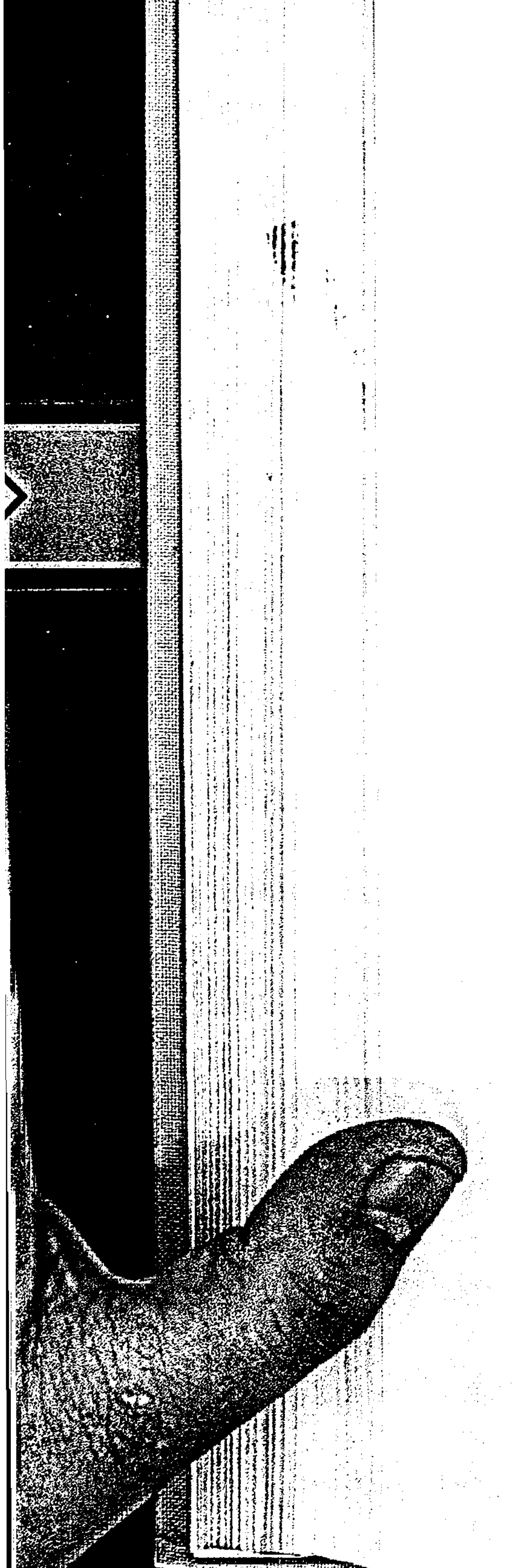


*IV. Metallarbeiten.* An Metallarbeiten sind in H. einige liturgische Bronzegefäße sowohl einheimischen wie auswärtigen Ursprungs bekanntgeworden (P. de Palol Salellas, Bronces hispano-visigodos de origen mediterráneo 1. Jarritos y patenas litúrgicos [Barcelona 1950]): Ein geschlossenes Ensemble von Gefäßen des 7. Jh. fand sich bei der Ausgrabung der Basilika von Bobalá-Seros (Prov. Lérida; R. Pita / P. de Palol, La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico: Actas 8. Congr. aO. 383/401). Wenn das Silbermissorium des Theodosius vJ. 388 auch nicht in den christl. Zusammenhang gehört u. auch nicht in H. entstanden ist, so lassen sich mit ihm doch Verbindungen zwischen dem Kaiserhaus u. einer der großen Familien des Landes erschließen. Das Stück wurde im 19. Jh. als Bodenfund in Almendralejo in der Nähe von Mérida geborgen. Leider läßt sich kein Bezug etwa auf eine der großen Villen der Estremadura mehr nachweisen (Schlunk/Hauschild 109). Eine goldene Scheibenfibel mit der Darstellung der Magieranbetung war wohl als östliches Importstück bei Medellín (Prov. Badajoz) in ein Grab des 6. Jh. gelangt (M. J. Pérez Martín, Una tumba hispano-visigoda excepcional hallada en el Turuñuelo, Medellín = Trabajos de prehistoria 4 [Madrid 1961]). Verbindungen zu Nordafrika zeigt dagegen ein auf den Balearen aufgefundener Bronzeanhänger des 6. Jh. (T. Ulbert, Untersuchungen zu den Kleinfunden aus S'Illot [Mallorca]: MadridMitt 10 [1969] 317/22). – Im Umkreis des westgotischen Königshofes arbeitete im 7. Jh. eine bedeutende Goldschmiedewerkstätte, wie zahlreiche goldene Weihekronen u. Kreuze beweisen (u. a. die Weihekronen König Swinthilas [621/31] u. König Rekkeswinths [653/72]). Der gesamte Schatz, der vielleicht ursprünglich zu einer der Kirchen Toledos gehörte, war vor dem Arabereinfall in Guarrazar (Prov. Toledo) verborgen worden (zusammenfassend Schlunk/Hauschild 201/4 mit Lit.). Der Brauch einer Stiftung von Weihekronen war in H. verbreitet u. fand seinen Niederschlag auch in der westgotischen Liturgie (MonEcclLit 5, 165. 216). Ein entsprechender Fund mit Fragmenten

von Weihekronen u. Kreuzen stammt aus Torredonjimenos (Prov. Jaén) in Südspanien (Camps Cazorla 689/92).

L. Abad Casal, La pintura romana en España (Alicante 1982). – J. Alarcão, Portugal Romano[3] (Lisboa 1983). – G. Alföldy, Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte u. Offiziere in den span. Provinzen des röm. Reiches von Augustus bis Diokletian (1969). – F. de Almeida, Arte visigótica em Portugal (Lisboa 1962). – Augusta Emerita. Actas del Simposio Intern. conmemorativo del bimilenario de Mérida 1975 (Madrid 1976). – P. Battle Huguet, Arte paleocristiano: Ars Hispaniae 2 (ebd. 1947) 183/233. – A. Blanco Freijeiro/ J. M. Blázquez u. a., Corpus de mosaicos de España 1/7 (ebd. 1978/85). – J. M. Blázquez, Diccionario de las religiones prerromanas de H. (ebd. 1975); Economia de la H. romana (Bilbao 1978); Primitivas religiones ibéricas 2. Religiones prerromanas (Madrid 1983). – F. Braun, Die Entwicklung der span. Provinzialgrenzen in röm. Zeit (1909). – L. Caballero Zoreda, La antigüedad tardía, Artes plásticas y urbañismo: Historia general de España y América 2 (Madrid 1987) 589/627. – E. Camps Cazorla, El arte hispanovisigodo: Menéndez Pidal 3[2], 433/608. – M. C. Díaz y Díaz, La cultura de la España visigótica del s. VII: SettimStudAltoMedioevo 5, 2 (1958) 813/44. – Les empereurs romains d'Espagne = Coll. Intern. du Centr. Nat. Rech. Scient. 8 (Paris 1965). – J. d'Encarnação, Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal (Lisboa 1975). – A. Fabréga Grau (Hrsg.), Pasionario hispánico (siglos VII–XI) 1/2 = Monum. Hispaniae sacra. Ser. liturgica 6 (Madrid/Barcelona 1953/55). – E. Flórez, España sagrada (Madrid 1747/1879). – J. Fontaine, Art. H. II: u. Sp. 647/87. – H. Galsterer, Untersuchungen zum röm. Städtewesen auf der Iber. Halbinsel = MadridForsch 8 (1971). – A. García y Bellido, Arte romano[2] (Madrid 1972); Esculturas romanas de España y Portugal (ebd. 1949); Les religions orientales dans l'Espagne romaine = ÉtPrélimRelOr 5 (Leiden 1967). – Z. García Villada, Historia eclesiástica de España 1. El cristianismo durante la dominación romana (Madrid 1929). – T. Gonzáles, La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasion árabe: R. García Villoslada (Hrsg.), Historia de la Iglesia en España 1 = Bibl. de Aut. Crist. Maior 16 (ebd. 1979) 401/727. – J. G. Gorges, Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologiques = Publ. du Centre Pierre Paris 4 (Paris 1979). – Historia de España Antigua 2. H. Romana (Madrid 1978). – Ae. Hübner, Inscriptionum Hispaniae Christianarum Suppl. (1900). – D. Iturgaiz, Baptisterios paleocristianos de H.: Anal. Sacra Tarrac. 40 (1967) 209/95. – S. J. Keay, Roman Spain (London 1988). – Legio VII Gemina. Coloquio intern. de Romanistas celebrado con ocasion del XIX centenario de los origenes de la Ciudad de León, 16. – 21. IX. 1968 (León 1970). – R. Menéndez Pidal (Hrsg.), Historia de España 2. España Romana 1/2[2] (Madrid 1986). – J. Orlandis, Historia de España, Época visigoda (409/711) (ebd. 1987). – P. de Palol Salellas, Arqueología cristiana de la España romana, siglos IV–VI = España cristiana. Monumentos 1 (ebd./Valladolid 1967); Arte hispánico de la época visigoda (Barcelona 1968); Los monumentos de H. en la arqueología paleocristiana: Actas del 8. Congr. Intern. de Arqu. Crist. Barcelona 1969 = StudAntCrist 30 (Città del Vat./Barcelona 1972) 167/86. – R. Puertas Tricas, Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios = Temas de Arte 4 (Madrid 1975). – La religión Romana en H. Symposio organizado por el Instituto de Arqueología R. Caro del 17 al 19 diciembre 1979 (ebd. 1981). – K. Schäferdiek, Die Kirche in den Reichen der Westgoten u. Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche = Arb. z. Kirchengesch. 39 (1967). – H. Schlunk, Arte visigodo: Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico 2 (Madrid 1947) 225/323. – Ders./Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristl. u. westgot. Zeit = H. Antiqua 4 (1978). – A. Schulten, Geschichte von Numantia (1933); Art. H.: PW 8, 2 (1913) 1965/ 2046; Iberische Landeskunde 1/2 (Straßburg/ Kehl 1955/57). – Ders./P. Bosch Gimpera/ L. Pericot (Hrsg.), Fontes Hispaniae antiquae 1/9 (Barcelona 1922/47). – H. Simon, Roms Kriege in Spanien 154/33 vC. (1962). – I simposium sobre los Celtiberos (Zaragoza 1986). – M. Sotomayor y Muro, La iglesia en la España romana: Villoslada aO. 7/400. – K. F. Stroheker, Spanien im spätröm. Reich (284/475): ArchEspArqueol 45/7 (1972/74) 587/606. – B. Taracena, Arte romano: Ars Hispaniae aO. 11/179 (83/148 escultura). – E. A. Thompson, The Goths in Spain (Oxford 1969). – A. Tovar, Iberische Landeskunde 2, 1/2 (1974/76). – Ders.,/J. M. Blázquez Martínez, Forschungsbericht zur Geschichte des röm. H.: ANRW 2, 3 (1975) 428/51. – T. Ulbert, Frühchristl. Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iber. Halbinsel. Studien zur Architektur- u. Liturgiegeschichte = Archäol. Forsch. 5 (1978); Art. H.: ReallexByzKunstgesch 3 (1973) 152/ 205. – J. Untermann, Zur Gruppierung der hispan. Reitermünzen mit Legenden in iberischer Schrift: MadridMitt 5 (1964) 91/155. – J. Vives, Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda[2] = Bibl. hist. de la Bibl. Balmes 2, 18 (Barcelona 1969).

*Thilo Ulbert.*



## Hispania II (literaturgeschichtlich).



*A. Einführung.* Rom konnte H., anders als **Africa u. *Gallia, erst nach zweihundert Jahren Krieg für sich erobern, aus dem die einheimischen (iberischen, keltischen u. keltiberischen) Kulturen stark geschwächt hervorgingen. In H. gewannen die führenden Gestalten Roms am Ende der Republik, von Sertorius bis zu Pompeius u. Caesar, ihre Klientelen u. fochten ihre blutigen Fehden aus (Ulbert 611/3). Das fast zur tabula rasa gewordene Land wurde früh, tiefgehend u. dauerhaft romanisiert. Das Lateinische setzte sich so stark durch, daß die alten vorröm. Sprachen kaum Spuren hinterlassen u. dem Latein nur wenige Wörter vererbt haben. Dieser intensiven Romanisierung H.s verdankt Rom bedeutende Kaiser hispanisch-römischer Herkunft: Trajan u. Hadrian im 2. Jh., Theodosius im 4. Jh. – Trotz tausendjähriger seefahrerischer Verbindung mit dem Orient verurteilten massive Gestalt u. abseitige Lage die Iberische Halbinsel zu einer gewissen Isolierung. Im röm. Westen, der die zunehmend bedrohten Grenzen an Rhein u. Donau zu schützen hatte, wirkte H. wie ein stilles Haff am Rande des Reiches, kaum gestört durch die german. Invasion der 2. Hälfte des 3. Jh. (Ulbert 614). Das kulturelle Leben in H. konnte von solcher ‚Provinzialität' nicht ungeprägt bleiben. Neuere sozialgeschichtliche Forschungen erweisen die tiefgreifende u. frühzeitige Romanisierung der lokalen städtischen Eliten sowie, Folge der Klientelen republikanischer Zeit, ihre frühen u. anhaltenden Beziehungen zur Oberschicht in Rom (s. zB. G. Alföldy, Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene. Ein Testfall für Romanisierung = AbhHeidelberg 1987 nr. 3, 92/122). Daher sind bedeutende röm. Schriftsteller hispanischer Herkunft von ihren hispanisch-röm. Wurzeln nicht sonderlich geprägt, denn Vorfahren der meisten waren wohl Kolonisten aus Rom oder Italien. – Das Christentum muß sehr früh auf die Iber. Halbinsel vorgedrungen sein, da schon Paulus dortige Gemeinden besuchen wollte (Rom. 15, 24). Christliche Literaturerzeugnisse treten erst im 3. Jh. in Erscheinung durch Cyprians Ep. 67, die auf einen (verlorenen) Brief der Gemeinden von León, Astorga u. Mérida antwortet (vgl. auch J. M. Blázquez, La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano: Homenaje a P. Sainz Rodriguez 3 [Madrid 1986] 93/102), sowie mit der wohl bald nach dem Märtyrertod des Bischofs von Tarragona (259 nC.) entstandenen Passio Fructuosi (ClavisPL[2] 2056), über dessen Ende sie in einem wenig gesuchten, doch schwungvollen Latein berichtet. – Im 4. Jh. stehen die Christen H.s in zunehmend engerer Verbindung mit denen in Aquitanien: Paulinus aus Bazas (Dépt. Gironde), der spätere Bischof von Nola, heiratet um 380 die Hispano-Römerin Therasia, wird in Barcelona zum Priester geweiht u. lebt mehrere Jahre in asketischer Zurückgezogenheit auf einem hispan. Landgut seiner Gemahlin. Der Presbyter Eutropius (Gennad. vir. ill. 50), Autor von vier asketischen u. theologischen Briefen an eine Cerasia (ed. H. Savon [in Vorb.]), ist selbst vielleicht aquitanischer Herkunft (er spricht von kürzlich erfolgter ‚Bekehrung' des Paulinus), seine Korrespondentin jedoch könnte Hispano-Römerin gewesen sein (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 370 f). Für die

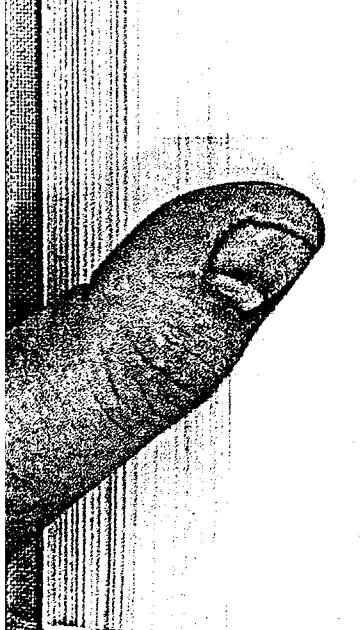
kulturellen u. religiösen Beziehungen zwischen H. u. Aquitanien s. J. Fontaine, Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose: BullLittEccl 1974, 241/82. – Wachsende Bedeutung erlangten Hispano-Römer im christlich gewordenen Reich, besonders nach dem Amtsantritt des Theodosius. Dieser hispan. Großgrundbesitzer aus Cauca (heute Coca in Alt-Kastilien?) machte als Kaiser das Christentum zur Staatsreligion u. verfolgte, würdiger Vorfahr der ‚reyes muy católicos', alles Heidnische (*Heidenverfolgung). Der Impuls, den der Priscillianismus, die Bekehrung der gebildeten Aristokratie u. der Erfolg der neuartigen christl. Askese unter Theodosius der hispanisch-röm. Literatur verliehen, sowie das Glück, mit Prudentius über den brillantesten christl. Dichter zu verfügen (der zudem die Verherrlichung hispanischer Märtyrer betrieb), gestatteten der durch die Invasion von 409 verwüsteten u. destabilisierten H. seit dem 6. Jh. einen neuen literarischen Aufschwung. – Diese Erneuerung erfolgt zu einer Zeit, in der sich im Rest des röm. Westreiches das literarische Niveau auf niedrigster Stufe befindet. So wird H. im 7. Jh. zu einer Art Schatzkammer antiker heidnischer wie christlicher Bildung. Damit fällt H. eine entscheidende Rolle bei der vorkarolingischen Renaissance des 8. Jh. zu (dazu P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare[2] [Paris 1967]). Die Invasion von 711 dient ungewollt der Vermittlung einer besonderen lat. Bildung, die den patristischen Klassizismus bewahrt, an die Gebiete nördlich der Pyrenäen; denn die arab. Eroberung veranlaßt einen bis dahin beispiellosen Exodus von Gebildeten u. Büchern in die Nachbarländer (Gallia, Italia, Britannia). Mit diesem Datum hat hier die frühchristl. Literaturgeschichte H.s zu enden; nur eine kurze Skizze kann ihrem Nachleben bei den ‚mozarabischen' Christen Andalusiens u. in den christl. Reichen der Reconquista gewidmet werden.

*B. Geringe schriftstellerische Tätigkeit in der Kaiserzeit.* Schon gegen Ende der Republik spielen hispanisch-römische Notabeln in Rom politisch eine bedeutende Rolle. Ein gutes Beispiel ist Caesars ‚Maecenas' L. Cornelius Balbus aus Gades-Cádiz. Im lebendigen Strom römischer Kultur stehen diese Hispano-Römer nicht nur im Zentrum der Macht, sondern auch im Mittelpunkt eines literarischen Lebens, an dem die Provinzbürger zunehmend Anteil haben. Die hispan. Rhetoren fallen früh durch ihr Ungestüm auf, wie die Sammlung des älteren Seneca erkennen läßt: M. Porcius Latro, an der Stimme als Hispanus zu erkennen (gest. 4 vC.; Schanz/Hosius 2, 347f. 401); Gavius Silo, der in Tarraco vor Augustus deklamierte (ebd. 354. 401); Quintilianus senex, Cornelius Hispanus, Clodius Turrinus (ebd. 356f). Am Hofe Neros setzen sich die aus der baetischen Kolonie von Corduba Patricia stammenden Annaei mit dem Philosophen Seneca u. seinem Neffen Lucanus an die Spitze des literarischen Schaffens. Nichts an ihrem Werk verrät in Inhalt oder Form eine wie auch immer geartete ‚Hispanität', jenes Trugbild, das sich Spaniens Goldenes Zeitalter von den beiden nie nach Córdoba zurückgekehrten Cordubensern verfertigte. Mit der Hispanität dieser Schriftsteller der Nerozeit verhält es sich wie mit der angeblichen ‚Africitas' (**Africa II) der africanischen Autoren der Severerzeit, die, anders als die Annaei, immerhin zunächst in der Heimatprovinz u. für ihre Landsleute schrieben. – Erst mit der Generation Quintilians u. besonders Martials finden sich Schriftsteller von Format, die in Rom Karriere machten, ohne dabei ihre hispan. Bindungen ganz zu vergessen. Neuere Untersuchungen zur antiken Geschichte von Calagurris (U. Espinosa Ruiz, Calagurris Iulia [Logroño 1984]) unterstreichen den Zusammenhang von alten, festen Verbindungen der örtlichen gens der Fabii Quintiliani mit großen röm. Familien u. der Karriere des Autors der Institutio oratoria. Im Werk des M. Fabius Quintilianus finden sich jedoch nur wenige Anspielungen auf Hispanisches, deren Bedeutung zudem umstritten ist (J. Cousin, Introduction: ders. [Hrsg.], Quintilien. Institution oratoire 1 [Paris 1975] Xf): Das als hispanisch ausgegebene Wort ‚gurdus' (1, 5, 57); ein wegen Bezeichnung des spartum als Ibericae herbae getadelter Rechtsanwalt (8, 2, 2); ein Hinweis auf den Augustus-Altar in Tarragona (6, 3, 77). Gesichert ist nicht einmal, ob u. wann (zwischen 59 u. 68?) Quintilian mit dem später Kaiser gewordenen hispan. Statthalter Galba nach H. zurückkehrte. – Anders verhält es sich mit M. Valerius Martialis aus Bilbilis (bei Calatayud, Prov. Saragossa), einer

## Hispania II (literaturgeschichtlich).



*A. Einführung.* Rom konnte H., anders als **Africa u. *Gallia, erst nach zweihundert Jahren Krieg für sich erobern, aus dem die einheimischen (iberischen, keltischen u. keltiberischen) Kulturen stark geschwächt hervorgingen. In H. gewannen die führenden Gestalten Roms am Ende der Republik, von Sertorius bis zu Pompeius u. Caesar, ihre Klientelen u. fochten ihre blutigen Fehden aus (Ulbert 611/3). Das fast zur tabula rasa gewordene Land wurde früh, tiefgehend u. dauerhaft romanisiert. Das Lateinische setzte sich so stark durch, daß die alten vorröm. Sprachen kaum Spuren hinterlassen u. dem Latein nur wenige Wörter vererbt haben. Dieser intensiven Romanisierung H.s verdankt Rom bedeutende Kaiser hispanisch-römischer Herkunft: Trajan u. Hadrian im 2. Jh., Theodosius im 4. Jh. – Trotz tausendjähriger seefahrerischer Verbindung mit dem Orient verurteilten massive Gestalt u. abseitige Lage die Iberische Halbinsel zu einer gewissen Isolierung. Im röm. Westen, der die zunehmend bedrohten Grenzen an Rhein u. Donau zu schützen hatte, wirkte H. wie ein stilles Haff am Rande des Reiches, kaum gestört durch die german. Invasion der 2. Hälfte des 3. Jh. (Ulbert 614). Das kulturelle Leben in H. konnte von solcher ‚Provinzialität' nicht ungeprägt bleiben. Neuere sozialgeschichtliche Forschungen erweisen die tiefgreifende u. frühzeitige Romanisierung der lokalen städtischen Eliten sowie, Folge der Klientelen republikanischer Zeit, ihre frühen u. anhaltenden Beziehungen zur Oberschicht in Rom (s. zB. G. Alföldy, Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene. Ein Testfall für Romanisierung = AbhHeidelberg 1987 nr. 3, 92/122). Daher sind bedeutende röm. Schriftsteller hispanischer Herkunft von ihren hispanisch-röm. Wurzeln nicht sonderlich geprägt, denn Vorfahren der meisten waren wohl Kolonisten aus Rom oder Italien. – Das Christentum muß sehr früh auf die Iber. Halbinsel vorgedrungen sein, da schon Paulus dortige Gemeinden besuchen wollte (Rom. 15, 24). Christliche Literaturerzeugnisse treten erst im 3. Jh. in Erscheinung durch Cyprians Ep. 67, die auf einen (verlorenen) Brief der Gemeinden von León, Astorga u. Mérida antwortet (vgl. auch J. M. Blázquez, La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano: Homenaje a P. Sainz Rodriguez 3 [Madrid 1986] 93/102), sowie mit der wohl bald nach dem Märtyrertod des Bischofs von Tarragona (259 nC.) entstandenen Passio Fructuosi (ClavisPL² 2056), über dessen Ende sie in einem wenig gesuchten, doch schwungvollen Latein berichtet. – Im 4. Jh. stehen die Christen H.s in zunehmend engerer Verbindung mit denen in Aquitanien: Paulinus aus Bazas (Dépt. Gironde), der spätere Bischof von Nola, heiratet um 380 die Hispano-Römerin Therasia, wird in Barcelona zum Priester geweiht u. lebt mehrere Jahre in asketischer Zurückgezogenheit auf einem hispan. Landgut seiner Gemahlin. Der Presbyter Eutropius (Gennad. vir. ill. 50), Autor von vier asketischen u. theologischen Briefen an eine Cerasia (ed. H. Savon [in Vorb.]), ist selbst vielleicht aquitanischer Herkunft (er spricht von kürzlich erfolgter ‚Bekehrung' des Paulinus), seine Korrespondentin jedoch könnte Hispano-Römerin gewesen sein (Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 370f). Für die



kulturellen u. religiösen Beziehungen zwischen H. u. Aquitanien s. J. Fontaine, Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose: BullLittEccl 1974, 241/82. – Wachsende Bedeutung erlangten Hispano-Römer im christlich gewordenen Reich, besonders nach dem Amtsantritt des Theodosius. Dieser hispan. Großgrundbesitzer aus Cauca (heute Coca in Alt-Kastilien?) machte als Kaiser das Christentum zur Staatsreligion u. verfolgte, würdiger Vorfahr der ‚reyes muy católicos', alles Heidnische (*Heidenverfolgung). Der Impuls, den der Priscillianismus, die Bekehrung der gebildeten Aristokratie u. der Erfolg der neuartigen christl. Askese unter Theodosius der hispanisch-röm. Literatur verliehen, sowie das Glück, mit Prudentius über den brillantesten christl. Dichter zu verfügen (der zudem die Verherrlichung hispanischer Märtyrer betrieb), gestatteten der durch die Invasion von 409 verwüsteten u. destabilisierten H. seit dem 6. Jh. einen neuen literarischen Aufschwung. – Diese Erneuerung erfolgt zu einer Zeit, in der sich im Rest des röm. Westreiches das literarische Niveau auf niedrigster Stufe befindet. So wird H. im 7. Jh. zu einer Art Schatzkammer antiker heidnischer wie christlicher Bildung. Damit fällt H. eine entscheidende Rolle bei der vorkarolingischen Renaissance des 8. Jh. zu (dazu P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare[2] [Paris 1967]). Die Invasion von 711 dient ungewollt der Vermittlung einer besonderen lat. Bildung, die den patristischen Klassizismus bewahrt, an die Gebiete nördlich der Pyrenäen; denn die arab. Eroberung veranlaßt einen bis dahin beispiellosen Exodus von Gebildeten u. Büchern in die Nachbarländer (Gallia, Italia, Britannia). Mit diesem Datum hat hier die frühchristl. Literaturgeschichte H.s zu enden; nur eine kurze Skizze kann ihrem Nachleben bei den ‚mozarabischen' Christen Andalusiens u. in den christl. Reichen der Reconquista gewidmet werden.

*B. Geringe schriftstellerische Tätigkeit in der Kaiserzeit.* Schon gegen Ende der Republik spielen hispanisch-römische Notabeln in Rom politisch eine bedeutende Rolle. Ein gutes Beispiel ist Caesars ‚Maecenas' L. Cornelius Balbus aus Gades-Cádiz. Im lebendigen Strom römischer Kultur stehen diese Hispano-Römer nicht nur im Zentrum der Macht, sondern auch im Mittelpunkt eines literarischen Lebens, an dem die Provinzbürger zunehmend Anteil haben. Die hispan. Rhetoren fallen früh durch ihr Ungestüm auf, wie die Sammlung des älteren Seneca erkennen läßt: M. Porcius Latro, an der Stimme als Hispanus zu erkennen (gest. 4 vC.; Schanz/Hosius 2, 347f. 401); Gavius Silo, der in Tarraco vor Augustus deklamierte (ebd. 354. 401); Quintilianus senex, Cornelius Hispanus, Clodius Turrinus (ebd. 356f). Am Hofe Neros setzen sich die aus der baetischen Kolonie von Corduba Patricia stammenden Annaei mit dem Philosophen Seneca u. seinem Neffen Lucanus an die Spitze des literarischen Schaffens. Nichts an ihrem Werk verrät in Inhalt oder Form eine wie auch immer geartete ‚Hispanität', jenes Trugbild, das sich Spaniens Goldenes Zeitalter von den beiden nie nach Córdoba zurückgekehrten Cordubensern verfertigte. Mit der Hispanität dieser Schriftsteller der Nerozeit verhält es sich wie mit der angeblichen ‚Africitas' (**Africa II) der africanischen Autoren der Severerzeit, die, anders als die Annaei, immerhin zunächst in der Heimatprovinz u. für ihre Landsleute schrieben. – Erst mit der Generation Quintilians u. besonders Martials finden sich Schriftsteller von Format, die in Rom Karriere machten, ohne dabei ihre hispan. Bindungen ganz zu vergessen. Neuere Untersuchungen zur antiken Geschichte von Calagurris (U. Espinosa Ruiz, Calagurris Iulia [Logroño 1984]) unterstreichen den Zusammenhang von alten, festen Verbindungen der örtlichen gens der Fabii Quintiliani mit großen röm. Familien u. der Karriere des Autors der Institutio oratoria. Im Werk des M. Fabius Quintilianus finden sich jedoch nur wenige Anspielungen auf Hispanisches, deren Bedeutung zudem umstritten ist (J. Cousin, Introduction: ders. [Hrsg.], Quintilien. Institution oratoire 1 [Paris 1975] Xf): Das als hispanisch ausgegebene Wort ‚gurdus' (1, 5, 57); ein wegen Bezeichnung des spartum als Ibericae herbae getadelter Rechtsanwalt (8, 2, 2); ein Hinweis auf den Augustus-Altar in Tarragona (6, 3, 77). Gesichert ist nicht einmal, ob u. wann (zwischen 59 u. 68?) Quintilian mit dem später Kaiser gewordenen hispan. Statthalter Galba nach H. zurückkehrte. – Anders verhält es sich mit M. Valerius Martialis aus Bilbilis (bei Calatayud, Prov. Saragossa), einer

Stadt in Keltiberien, das der röm. Eroberung mannhaft Widerstand entgegengesetzt hatte (die Belagerung von Numantia [s. Ulbert 612] lieferte noch Cervantes Stoff für eine Tragödie). Der Epigrammatiker ist der erste uns noch bekannte ‚hispanisch-röm.' Schriftsteller im eigentlichen Sinn; denn Zeit u. Zuneigung teilte er zwischen Rom u. seiner tarraconensischen Heimat, weilte im einen nicht ohne Sehnsucht nach dem anderen. Martial beschreibt die wilde, bewegte Landschaft Keltiberiens, vom reißenden Salo (heute Jalón) durchströmt, dessen kaltes Wasser den Stahl gut härtet, beschwört den ‚riego' in der ‚huerta' seines kleinen Landguts, besingt den Reiz winterlicher Jagd u. der Abende am wärmenden Feuer (epigr. 1, 49, dem Freund Licinianus, ‚Zierde unserer H.', gewidmet; vgl. M. Dolç, Hispania y Marcial [Barcelona 1953]). In Rom mag er aufgenommen worden sein von Mitgliedern der gens Annaea, deren Preis er anstimmt (epigr. 4, 40, 1/4). Mit Stolz schreibt er: duosque Senecas unicumque Lucanum | facunda loquitur Corduba (1, 61, 7f). In seine Gedichte hat er mehr als 20 keltiberische Toponyme eingewoben, erwähnt manch andere hispan. Städte, Völker u. Landschaften. Prophet auch im eigenen Land, wird er noch fünf Jhh. später von Isidor v. Sevilla in dessen Versus in bibliotheca imitiert (s. u. Sp. 675). – Der um 43 nC. schreibende Geograph Pomponius Mela aus Tingentera (Baetica; F. Lasserre: KlPauly 4, 1039f) u. der landwirtschaftliche Schriftsteller L. Iunius Moderatus Columella (Lit.: G. Schöllgen: o. Bd. 13, 821) aus Gades (das er mehrfach seine Heimat nennt) scheinen zu H. nicht dieselbe Zuneigung empfunden zu haben, deren Aufrichtigkeit u. Frische bei Martial beeindruckt. Nur durch diesen wissen wir von der vielseitigen literarischen Tätigkeit des Freundes u. Vielschreibers Canius Rufus aus Gades (Martial. epigr. 3, 20) u., daß gaudent iocosae Canio suo Gades (ebd. 1, 61, 9; Schanz/Hosius 2, 545). Danach tritt H. von der Bühne der lat. Literatur ab. Gab es ohne Kaiser aus der Baetica keine hispanisch-röm. Schriftsteller mehr? Jedenfalls nicht, soweit wir wissen. Dennoch lassen die Qualität der zB. in Clunia u. Conimbriga ergrabenen Architektur, der provinziellen Skulpturen sowie verschiedener Inschriften (darunter einige von Grammatikern u. Rhetoren) ein gehobenes Bildungsniveau in den Städten auch für jene Jahrhunderte annehmen, aus denen literarisches Schaffen in H. nicht mehr bekannt ist.

*C. Christlich.* Forschungsberichte: J. Fontaine, Chronique d'histoire et de littérature hispaniques (paléochrétienne et visigotique) (1972–1976): RevÉtAug 22 (1976) 402/35; ders., Chronique des latinités hispaniques du 4e au 10e s. (1977–1981): ebd. 27 (1981) 425/46; 28 (1982) 152/69; (1982–1984): ebd. 31 (1985) 82/125; ders./R. Guerreiro, Chronique des latinités hispaniques du 4e au 13e s. (1984–1987): ebd. 34 (1988) 144/96, wird fortgesetzt; R. Trevijano Etcheverria, Bibliografía patrística hispano-luso-americana: Salmanticensis 27 (1980) 93/113; 29 (1982) 101/30; 31 (1984) 65/93; 33 (1986) 87/112; 35 (1988) 373/405.

*I. Die Anfänge christlicher Latinität in der südl. Hispania.* Eine christl.-lat. Literatur ist auf der Iber. Halbinsel anscheinend später entstanden als im übrigen lat. Westen. Erst mit der ‚konstantinischen Wende' regte die beginnende Angleichung an die Religion des ersten christl. Kaisers die hispan. Christen zu literarischer Tätigkeit an. Bischof Ossius v. Córdoba (gest. 357/58; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 366. 626) wird persönlicher Ratgeber Konstantins in Kirchenfragen u. damit einer der maßgeblichen Inspiratoren des Konzils v. Nikaia. Nach Isidor (vir. ill. 1 [5]) schrieb er seiner Schwester einen (verlorenen) Brief De laude virginitatis u. wirkte an den Kanones der Synode v. Serdika mit. (Zu den wenig wahrscheinlichen Beziehungen zur Timaios-Übersetzung des **Calcidius s. J. H. Waszink: JbAC 15 [1972] 237.) Ossius nahm 312 (?) am Konzil v. Illiberis-Elvira (Prov. Granada) teil, dessen Kanones (1/15 Vives) eine buntscheckige Gesellschaft erkennen lassen: Christen, Juden u. Heiden lebten hier so unbedenklich zusammen, daß es die rigoristischen Konzilsväter beunruhigt haben muß. Bei gewissen Christen der Oberschicht folgte daraus Freizügigkeit im Lebenswandel sowie Synkretismus im Kult u. damit im Glauben (Orlandis/Ramos-Lissón, Synoden 3/30; dies., Historia 25/63). Damit scheint bereits der Hintergrund auf, vor dem sich am besten die spätere Häresie der Priscillianer erklären läßt (Chadwick 4).

*a. Gregor v. Elvira.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 370. 627; M. Simonetti, Art. G. de Elvira: DizPatrAntCrist 2 [1984] 1696/8; J. Doignon: Herzog/Schmidt 5 § 582.) Bischof

von Illiberis-Elvira (in der Vega von Granada) war seit etwa 359 jener Gregor (gest. nach 392), ‚der nie in die Irrungen des Arianismus geriet‘ (Hieron. chron. a. 370). Er ist der erste hispanisch-röm. Theologe u. Exeget, dessen Werke sich erhalten haben (wiedergewonnen durch G. Morin u. A. Wilmart). Der gutgerüstete Verteidiger der nikaianischen Theologie gegen den Arianismus (zwei Autorenausgaben seines De fide orthodoxa contra Arianos [ClavisPL² 552f]) ist auch der erste hispanisch-röm. Bischof, von dem uns eine Sammlung von 20 exegetischen Predigten überliefert ist. Sie behandeln Schriftabschnitte von der Genesis bis zur Geistsendung an Pfingsten (19 zu atl. Perikopen). In diesen ‚Tractatus Origenis‘, deren allegorische Exegese der Tradition des Origenes folgt, deren rhetorische Gestaltung jedoch persönlich geprägt ist, erweist sich Gregor als geschickter Redner, gelehrt u. klar (ebd. 546/50. 555f). Die Deutung der Bibeltexte greift häufig die jüd. Auslegung der Stellen an. Sein pastorales Interesse ordnet die Exegese stets dem geistlichen Fortschritt der Zuhörer unter. Aus Gregors Feder besitzen wir außerdem 5 Predigten über das *Hohelied, je eine über die Arche Noahs u. Ps. 91 sowie mehrere Bruchstücke zu anderen biblischen Büchern. Befreundet war er mit Lucifer v. Calaris (Cagliari auf Sardinien). Folgte er diesem im letzten Viertel des 4. Jh. auch als Anführer der intransigenten Sondergruppe der Luciferianer? (Doignon aO. S. 426 hält dies für ‚unwahrscheinlich‘.) Gregors breite Kenntnis patristischer Literatur bildet ein gutes Zeugnis für die Entwicklung einer christl. Bildung im konstantinischen Spanien, die ihre theologische Reflexion auf der allegorischen Auslegung der Bibel aufbaut.

*b. Juvencus.* (Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 405. 634; R. Herzog: ders./Schmidt 5 § 561.) Heidnischen Gebildeten ließ sich das Evangelium nicht auf Theologenweise verkünden. Vielleicht ebenfalls in Elvira (Fontaine, Isidore 1, $8_3$) schreibt deshalb der hispan. Priester Caius Vettius Aquilinus *Iuvencus, dessen nomina bereits den Gebildeten aus höchster röm. Schicht verraten, wohl schon 324 (ders., Dominus lucis, un titre singulier du Christ dans le dernier vers de Juvencus: Mémorial A.-J. Festugière [Genève 1984] 141) seine Evangeliorum libri quattuor im Stil hergebrachter Epik. Juvencus ist gleichzeitig der erste (Ven. Fort. vit. Mart. 1, 14f) datierbare große christl. Dichter u. zugleich Theoretiker der christl.-lat. Dichtung. Prooemium u. Epilog des Werkes bestimmen seinen Sinn: Das antike *Epos wird als geeignetes Medium zur Vermittlung der christl. Botschaft genutzt, in dem Christi vitalia gesta (v. 19) besungen werden. Neben einer Evangelienparaphrase in ‚hexametris versibus‘ (Hieron. vir. ill. 84 [34 Bern.]) sieht man in dem Werk heute den Prototyp einer spezifisch christl. Andachtsdichtung, der große Zukunft beschieden war (R. Herzog, Bibelepik 1 [1975] 52f). Als Retter u. Stifter eines neuen Volkes, ausgezeichnet durch Taten, Frömmigkeit u. Menschlichkeit, als *Gottmensch aus einer Frau u. einem Gott geboren, vermochte Juvencus' Christus die Sympathie eines Aeneis-Lesers zu wecken für diesen neuen **Aeneas u. Helden eines neuen *Gründer-Mythos. Die Originalität des Unternehmens, schon betont im Vorwort, wo der Heilige Geist anstelle der antiken Muse angerufen wird u. die Wasser des Jordan die der Quelle Aganippe ersetzen, kommt in schöpferischer Paraphrase zum Ausdruck: Die vier Gesänge bilden eine regelrechte Neuschrift evangelischer Episoden, namentlich aus dem Mt.-Evangelium, im Stile Vergils, vielleicht nicht frei von einem gewissen Antijudaismus (J. M. Poinsotte, Juvencus et Israël [Paris 1979]). Der Einfluß dieses grundlegenden Werkes wird bereits um 370 spürbar in den Märtyrer-*Epigrammen des Damasus (J. Fontaine, Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 55/67 u. a.; zu Damasus R. Keydell: o. Bd. 5, 563f). Isidor v. Sevilla (carm. 10, 6) empfiehlt die Lektüre des Juvencus. Gleich Prudentius, Avitus u. Sedulius wird sein Werk im Schulbetrieb über das Früh-MA hinaus viel benutzt (G. Glauche, Schullektüre im MA [1970] 7/9. 23f u. ö.

*II. Vom Arianismus zum Priscillianismus. Hispanische Theologie im Zeitalter des Theodosius. a. Potamius.* (Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 372. 627; J. Doignon: Herzog/Schmidt 5 § 587.) Außer bei Ossius u. Gregor v. Elvira (s. o. Sp. 652) lassen sich Auswirkungen des Streits um Arius in H. um die Mitte des 4. Jh. nicht leicht feststellen. Bekannt ist nur eine mäßig begabte Randfigur, der Bi-

schof Potamius v. Olisipo (Lissabon), der sich 357 den Arianern anschloß u. 359 zur katholischen Orthodoxie zurückkehrte (A. Montes Moreira, Potamius de Lisbonne et la controverse arienne [Louvain 1969]). Aus seinem letzten Lebensabschnitt datieren die zwei Briefe Ad Athanasium u. De substantia patris et filii et spiritus sancti (ClavisPL² 542. 544). Die melodramatische u. aufgeblasene Exegese seiner beiden Predigten De Lazaro u. De martyro Esaiae prophetae (ebd. 541. 543) erweckt keine hohe Vorstellung von Potamius' religiöser u. literarischer Bildung; ihre Beredsamkeit ist schnörkelhaft u. manieristisch. Das zweite Werk verrät eine Vorliebe für die Apokryphen, die zur Lieblingslektüre der Asketen, vor allem der Priscillianer, werden sollten.

*b. Priscillianische u. antipriscillianische Literatur.* (Chadwick; J. E. López Pereira, Prisciliano de Avila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días, rutas bibliográficas: CuadernAbulens 3 [1985] 13/77; ders. 41/98; J. Fontaine: Herzog/Schmidt 6 § 680.) Die bewegten Anfänge der hispan. Theologie, zerrissen zwischen Arianismus u. Sabellianismus, dann zwischen der Intransigenz der Luciferianer u. der Laxheit der Großkirche gegenüber reumütigen arianischen Bischöfen, aber auch das sonderbare Christentum, dessen Glaube u. Sitte in den 81 Kanones des Konzils v. Elvira heftig gerügt werden (s. o. Sp. 652), tragen dazu bei, Persönlichkeit u. einzigartige Werke des hispan. Erzketzers Priscillianus begreiflich zu machen. Der rasche u. dauerhafte Erfolg seiner asketischen Reformbewegung im hispan. Christentum des ausgehenden 4. Jh. offenbart die Anziehungskraft, die eine mit anspruchsvollem, auf persönliche Meditation der Heiligen Schrift u. besonders der Apokryphen ausgerichteten asketischen Lebensideal einhergehende esoterische Lehre ebenso auf eine gewisse (gesellschaftliche, moralische, intellektuelle) Elite wie auf die einfachen Christen ausübte. In mehr als einer Hinsicht erscheint so der Priscillianismus als ein zumindest ebenso literarisches wie religiöses Phänomen, selbst wenn er einen gewissen archaischen Geschmack am ‚Okkulten u. Charismatischen' auskostet (Chadwick). – Um 375 macht Bischof Hyginus v. Córdoba Metropolit Hydacius v. Mérida wegen außerhalb der Städte u. damit abseits der ordentlichen Hierarchie gefeierter Gottesdienste auf die Christengruppe aufmerksam, die Priscillianus (B. Vollmann, Art. Priscillianus: PW Suppl. 14 [1974] 485/559 mit Lit.) u. sodann die ihm anhangenden Bischöfe Instantius u. Salvianus um sich sammelten. Der Häresiarch ist ein reicher u. gebildeter Aristokrat wahrscheinlich südspanischer Herkunft. ‚Von Natur aus beredt, wissend geworden durch fleißige Lektüre, äußerst gewandt in Rede u. Polemik' soll er sich ‚seit früher Jugend magischen Praktiken hingegeben haben' (Sulp. Sev. chron. 2, 64, 2. 5). Das wird nicht für unwahrscheinlich halten, wer Ammians Bericht über die schrecklichen Magieprozesse unter Valens u. Valentinian kennt (H. Funke, Majestäts- u. Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus: JbAC 10 [1967] 145/75; R. v. Haehling, Ammianus Marcellinus u. der Prozeß von Skythopolis: ebd. 21 [1978] 74/101). Priscillian soll seine Ausbildung einem Ägypter Markos, angeblich aus Memphis (u. vielleicht Mönch), verdanken sowie dem Rhetor Elpidius u. einer Frau von Stand namens Agape (3 griech. u. typisch christl. Namen). Unter seinen Schülern fällt der Dichter Latronianus auf, vir valde eruditus et in metrico ordine veteribus comparandus (Hieron. vir. ill. 122 [54 Bern.]), sowie ein Prosaschriftsteller namens Tiberianus, dessen ‚Apologeticum' Hieronymus abscheulich findet wegen seines manierierten u. aufgeblasenen Stils (ebd. 123 [54 B.]). Sollte der Priscillianismus entstanden sein aus der literarischen Selbstvergiftung eines Zirkels von Hochgesinnten, die sich gleich Martin v. Tours für die Askese gewinnen ließen, doch der Faszination eines jener ‚Magier' erlagen, deren Persönlichkeit zur Sektengründung neigt? – Mehr wüßte man gerne über die ‚multa lectio' Priscillians, von der Sulpicius Severus spricht (chron. 2, 46, 3), vermutlich alle Werke, die vor der asketischen Proselytenmacherei in die Reichweite seiner ‚curiositas' gerieten u. seine intellektuelle Erregbarkeit anstachelten. – Priscillians Lehre ist schwer auszumachen in den priscillianistischen Traktaten, die im 19. Jh. in der Würzburger Hs. Mp. th. Q. 3 (5./6. Jh.) entdeckt wurden (3 Verteidigungsschriften, 7 Homilien, 1 Gebet; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 374. 628; Vollmann, Priscillianus aO. 552/9). Ihre Dunkelheit charakterisiert zutreffend Hieronymus' Urteil (vir. ill. 123 [54 B.]) über die Prosa des Tiberianus. Sollte dieser bei Gelegenheit



der geeignete Redaktor gewesen sein, Priscillians Ideen in einer gleichermaßen flüchtigen wie oft obskuren Form zum Ausdruck zu bringen? Erkennbar sind Entlehnungen aus Tertullian, Cyprian, auch aus Hilarius v. Poitiers, die der Sekte für die Verteidigung nach außen ein rechtgläubiges Mäntelchen umlegen wollten; denn dies scheint das Ziel der ersten drei der elf Traktate. – In diesem extremen Asketismus, dem modalistischen Panchristismus u. der Leidenschaft für die Apokryphen-Lektüre liegt gewiß Einfluß östlichen Christentums vor. Der Name Markos v. Memphis, so deformiert er vielleicht absichtlich ist, weist doch in Richtung des ägypt. Mönchtums. Sollten von dort Kontakte mit dem Origenismus der Langen Brüder, mit Gnostikern, mit Manichäern gekommen sein? Den Vorwurf des Gnostizismus u. Manichäismus haben gegen Priscillian viele seiner Gegner erhoben. Orosius schreibt in seinem antipriscillianischen ‚Commonitorium' Priscillian typisch gnostische Mythen zu. Die Akten des nur von wenigen hispanischen u. aquitanischen Bischöfen besuchten Konzils v. Caesaraugusta (Saragossa) iJ. 380 (16/8 Vives; I Concilio Caesaraugustano MDC aniversario [Zaragoza 1980]; Orlandis/Ramos-Lissón, Synoden 32/9; dies., Historia 68/80) zeigen, daß man dort den Erfolg einer Bewegung einzudämmen suchte, die die Bischöfe noch ratlos sein ließ angesichts des odium theologicum, das sich gegen Priscillian entfaltet im Liber apologeticus des Ithacius, wohl Bischof von Ossonuba (Estoi bei Faro [Algarve/Portugal]). Das verlorene Werk (erwähnt bei Isid. vir. ill. 2 [15]) hat vermutlich zum guten Teil die in sallustischer Sprache geschriebenen Ausführungen inspiriert, die der Aquitaner Sulpicius am Ende seiner Chronik (2, 46, 1/51, 8) der Angelegenheit widmet (J. Fontaine, L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina: Classica et Iberica, Festschr. J. M. F. Marique [Worcester, Mass. 1975] 355/92). – Die Dinge wurden schlimmer, als sich Priscillian iJ. 381 zum Bischof von Abula (Ávila) bestellen ließ u. damit seine Ambitionen als Reformator im radikalen Sinn offenlegte. Während reichlich eines halben Jahrhunderts vor u. nach Priscillians Hinrichtung wohl 386 in Trier auf Befehl des Gegenkaisers (hispan. Herkunft) Magnus Maximus (über die Fakten s. Ulbert 630; K. M. Girardet, Trier 385. Der Prozeß gegen die Priszillianer: Chiron 4 [1974] 577/608) regten Person u. Lehre des Häresiarchen eine Polemik an, die ihren Niederschlag fand in zahlreichen Werken pro et contra (López Pereira 81/98 mit Lit.). Viele ihrer Autoren sind nur noch dem Namen nach bekannt. – Diese religiöse, theologische u. disziplinäre Auseinandersetzung, die der Streit um Personen sowie klerikale u. politische Abrechnungen noch erschwerten, drang mit den Häretikern in einen großen Teil der christl. Gemeinden H.s ein, wie uns zwei neugefundene Briefe des Consentius zeigen (= Aug. ep. 11*f; J. Amengual i Batle, Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'Ep. 11 de Consenci [any 419]: Pyrenae 15/16 [1979/80] 319/38; A.-M. La Bonnardière, Du nouveau sur le priscillianisme: Les lettres de s. Augustin découvertes par J. Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 sept. 1982 [Paris 1982] 205/14). Um 433 wendet sich in Galizien ein Syagrius gegen die Priscillianer (J. Amengual i Batle, Noves fonts: Bolleti de la societat arqueologica lulliana 37 [1979] 99/111). Hauptschauplatz war jedoch das nordwestl. Viertel der Halbinsel, besonders das Bistum Asturica Augusta (Astorga). Dictinius, Sohn des mit Priscillian sympathisierenden Bischofs Symposius v. Astorga, schreibt hier, bevor er sich mit der Großkirche aussöhnt, seine ‚Libra' (‚Waage' [zum Titel vgl. Pass. Thomae: M. Bonnet, Acta Thomae (1883) 147], nicht erhalten, bekannt aus Augustins Contra mendacium [CSEL 41, 467/528]; A. Lezius, Die Libra des Priscillianisten Dictinius v. Astorga: Abhandlungen A. v. Oettingen gewidmet [1898] 113/24). – Mitte des 5. Jh. verfaßt Turibius v. Astorga weitere Werke gegen den Priscillianismus (Clavis PL$^2$ 564; epistula, libellus, commonitorium, nach Leo M. ep. 15 ad Turib. [ed. B. Vollmann, Studien zum Priscillianismus (1965) 142/4]; Chadwick 208/17), der noch iJ. 400 auf dem 1. Konzil v. Toletum (Toledo) u. iJ. 561 auf dem 1. Konzil v. Bracara Augusta (Braga) ausdrücklich verurteilt wird (Orlandis/Ramos-Lissón, Synoden 40. 79f; dies., Historia 141/4). – Außerhalb H.s hat der Priscillianismus der Reputation des hispan. Christentums wenig gedient. Damasus (nach Lib. pontif. 1, 212 Duchesne: natione Spanus, jedoch als Römer aus römischer gens zu betrachten: Ch. Pietri, Roma Christiana 1 [Roma 1976] 700/2; ders., Art. Da-

maso: DizPatrAntCrist 1 [1983] 882/5) u. Ambrosius hatten sich bereits 382 geweigert, Priscillian u. sein Gefolge in Audienz zu empfangen. Ambrosius hat sich bemüht, den Mann zu retten, sich jedoch nie explizit gegen seine Lehre geäußert (Chadwick 152). Augustinus u. Hieronymus haben heftig u. öffentlich Stellung bezogen. Der Priscillianismus ist für beide eine verkappte Form der Gnosis u./oder des Manichäismus (Hieron. ep. 75 vJ. 395; 133, 3 um 415; Aug. haer. 70 um 428/29, zurückgehend auf Filastr. haer. 84; Oros. comm.). Augustinus hat uns das Prinzip der doppelten Wahrheit der Häretiker bewahrt, das in der Sentenz zum Ausdruck kommt: iura, periura, secretum prodere noli (ep. 237, 3 [CSEL 57, 528]). In seinem Ad Consentium contra mendacium (ebd. 41, 467/528) wandte er sich iJ. 420 strikt dagegen, daß Katholiken Methoden des Gegners nutzten, um ihrerseits ihn zu ‚infiltrieren' (vgl. u. Sp. 661). Einziger heidn. Verteidiger der Priscillianer war iJ. 389 Latinus P. Drepanius Pacatus aus Aquitanien, der Panegyriker des Theodosius (Paneg. Lat. 12, 29). Mit seiner Verteidigung dessen, was er als unterdrückte Minderheit ‚zu frommer' Frauen darstellt, plädiert er für eine neue Liberalität, die auch für die Heiden von Vorteil gewesen wäre.

*III. Orthodoxes Christentum u. klassische Bildung.* Die gegensätzlichen Urteile Hieronymus' über die schriftstellerischen Qualitäten des Dichters Latronianus u. des Prosaschriftstellers Tiberianus, auch das verschrobene Latein der o. Sp. 656 gen. Würzburger Traktate (einschließlich einiger Fragmente von Psalmpredigten) geben eine Vorstellung von den Unterschieden in Geschmack u. Bildungsniveau unter den Gebildeten, die Ende des 4. Jh. die christlich-hispan. Schriftstellerei auszeichneten.

*a. Pacianus.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 369f. 627; J. Fontaine: Schmidt/Herzog 6 § 677, 1.) An der Küste der Tarraconensis bietet Bischof Pacianus v. Barcelona (gest. vor 392) ein gutes Beispiel für die Versöhnung zwischen rechtgläubigem Christentum u. klassischer Bildung. In den kurzen erhaltenen Werken (ClavisPL[2] 561/3; L. Rubio Fernández, S. Paciano. Obras [Barcelona 1958]) wurden 14 Zitate Vergils, 3 Entlehnungen aus Horaz-Briefen, 5 aus Reden u. philosophischen Schriften Ciceros u. selbst eine Anspielung auf Lukrez über Vulkane gezählt. Mit seinem sicheren u. flüssigen Stil, seinem Humor u. gewandten Formulierungen zeigt Pacianus, daß er die literarische ‚Klasse' seiner großen westl. Kollegen besitzt. Hieronymus lobt ihn als castitate eloquentiae et tam vita quam sermone clarus (vir. ill. 106 [50 Bern.]). Als erster gesteht Pacianus mit sokratischer Selbstironie öffentlich die Unwirksamkeit seiner Cervulus (‚Hirschlein'; verloren, vgl. Pacian. paraen. 1, 2) betitelten Invektive gegen die Christen von Barcelona ein, die nach alter Sitte als Tiere verkleidet die Kalenden des Januar feierten; dieser Cervulus habe im Gegenteil den Effekt gehabt, daß sich seine Schäflein noch eifriger verkleideten. Pacians drei Briefe gegen den hochgestellten Laien Sympronianus kritisierten maßvoll u. klug den novatianischen Rigorismus (H. J. Vogt, Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian u. die Geschichte seiner Sonderkirche = Theophaneia 20 [1968] 227/33). Die Abhandlung Paraenesis sive exhortationis libellus ad paenitentiam u. sein Sermo de baptismo zeigen in der Lehre gleiche Ausgewogenheit; dieselbe Klarheit schlägt sich in griffigen Formulierungen nieder wie der berühmten Sentenz ‚Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen' (ep. 1, 4). Pacian beruft sich auf die heidn. Zitate in der paulinischen Areopagrede (Act. 17), um seinen christlich-humanistischen Vorschlag zu stützen: ‚omnium uocum modos, omnia genera linguarum a deo inspirata retinemus' (ep. 2, 4). (G. Morin: RevBén 30 [1913] 286/93 hält Pacian für den Autor der Schrift Ad Iustinum Manichaeum [ClavisPL[2] 83]; dagegen J. Borleffs: Mnemos 3. Ser. 7 [1938/39] 180/92.)

*b. Consentius.* Gleiche heitere Freiheit gegenüber profaner Bildung inspiriert auf den Balearen die Haltung des mit Augustinus eifrig korrespondierenden Consentius (Aug. ep. 119f. 205; ClavisPL[2] 262°), den wir durch zwei neuentdeckte Briefe (= Aug. ep. 11*f [Œuvres de s. Augustin 46b, 184/255]) besser kennenlernen (J. Wankenne, La correspondance de Consentius avec s. Augustin: Lettres aO. [o. Sp. 658] 225/42; J. Amengual i Batle, Consenci. Correspondència amb Sant Agustí 1 [Barcelona 1987] 86/133). Der Lebensstil dieses Laien ist von vielfältigem literarischen otium geprägt. Mit klassischer u. biblisch-christlicher Bildung legt er ein beachtliches Erzählertalent an den Tag in



seinem gleichermaßen dramatischen wie amüsierten Bericht über die erbitterten Auseinandersetzungen der Orthodoxen u. Priscillianer in Tarragona, Ilerda (Lérida) u. Osca (Huesca). M. Moreau, Lecture de la Lettre 11* de Consentius à Augustin: ebd. 215/23 will im Brief über Fronto (= Aug. ep. 11*) Nachahmung von Hagiographie erkennen. Leidenschaftlich, stürmisch, voller Theaterdonner u. verschachtelter Intrigen läßt die Erzählung vom gerissenen Einschleichen des Priesters Fronto bei den Priscillianern an *Apuleius' Roman oder Hieronymus' Ep. 1 (über die unschuldig Verurteilte von Vercelli) denken. Der Humor wendet sich gegen seinen Autor im zweiten Brief (= Aug. ep. 12*), von J. Wankenne hübsch als ‚Lob der Faulheit' bezeichnet (im Komm. zu ep. 12* [Œuvres de s. Augustin 46b, 490]). Wer soll einen Leser schätzen, der Augustinus mitteilt, über die ersten Seiten seiner ‚Confessiones' vermöge er nicht hinauszugehen? Dagegen gesteht er sofort das Vergnügen, das er bei der Lektüre Laktanzens empfinde propter planum atque compositum dicendi genus (ep. 12*, 2). Der Bischof von Hippo dürfte solche Lektion in Klassizismus kaum sonderlich geschätzt haben. Der geistvolle Autor streut freigebig seine Erinnerungen an Cicero, Horaz, Ovid u. Juvenal aus (Wankenne, Correspondance aO. 229/31; H. Marti, Citations de Térence. Problèmes et significations des exemples de la Lettre 12* de Consentius à Augustin: Lettres aO. 243/9). Consentius will ‚plurima' geschrieben haben (ep. 12*, 15), darunter Werke gegen die Priscillianer (maskiert; ep. 11*, 1), die Pelagianer (ep. 12*, 16) u. gegen die Juden (anonym; ep. 12*, 13f).

*c. Severus v. Menorca.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 244; J. Fontaine: Herzog/Schmidt 6 § 683, 2.) Consentius hat nach eigenen Angaben (ep. 12*, 13) mit seinem Bischof Severus zusammengewirkt beim Bericht über das Religionsgespräch, das mit wunderbarer Hilfe der nach Menorca gelangten Stephanusreliquien zur Massenbekehrung der Juden von Magona (Mahón) führte. Dies stützt die Authentizität der Epistula ad omnem ecclesiam de virtutibus in Menoricensi insula factis per reliquias sancti Stephani vJ. 417/18 (ClavisPL[2] 576; ed. G. Seguí Vidal, La carte encíclica del obispo Severo [Palma de Mallorca 1937]; Neuausg. Amengual i Batle, Consenci aO. 37/84; Echtheit des Werkes bestritten von B. Blumenkranz, Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme [Paris 1963] 106/10 u. ö., bekräftigt von E. Demougeot, L'évêque Sévère et les Juifs de Minorque au 5[e] s.: Majorque, Languedoc et Roussillon de l'antiquité à nos jours [Montpellier 1982] 16/24; vgl. ferner E. D. Hunt, St. Stephan in Minorca. An episode in Jewish-Christian relations in the early 5[th] cent.: JournTheolStud NS 33 [1982] 106/23). In ihr erzählt Severus breit die turbulenten Ereignisse u. teilt viele pittoreske Einzelheiten über das Leben der christl. Gemeinde der Inseln mit (F. Fita, La cristianidad baleárica hasta fines del siglo VI: Boletín de la R. Acad. de la historia 64 [1914] 542/51). Der Brief ist dreifach interessant: sozial- u. kirchengeschichtlich, religiös u. geistlich (Märtyrerkult u. Wunderglauben), eigentlich literarisch (bunte Mischung von minuziöser Faktenerzählung u. allegorisch-biblischer Auslegung der Ereignisse in lebhaftem, ja schwärmerischem Stil).

*d. Prudentius.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 407/9. 635; R. Herzog: ders./Schmidt 5 § 629.) Die literarische Arena beherrscht mit seinem schöpferischen Genie Aurelius *Prudentius Clemens aus Calagurris (gest. nach 405), der der Heimat Quintilians die Palme der lat.-christl. Poesie erringt. Nach beruflicher Karriere als Freund u. Berater Kaiser Theodosius' I beginnt oder vollendet Prudentius ein dichterisches Lebenswerk von außerordentlicher Vielfalt an Inspiration u. Formen. Wahrscheinlich in asketischer Zurückgezogenheit auf dem Familiengut macht er sein Dichten als eine Art geistliches Opfer zum Bestandteil seiner Suche nach Gott: atqui fine sub ultimo | peccatrix anima stultitiam exuat; | saltem voce Deum concelebret, si meritis nequit (praef. 34/6; J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien [Paris 1981] 143/60; ders.: DizPatrAntCrist 2 [1984] 2945/50). Das Gesamtwerk erwächst vielleicht nicht aus einem vorbedachten Plan (wie W. Ludwig: EntrFondHardt 23 [1977] 303/72 zu zeigen suchte). Hier interessiert besonders, daß Prudentius' vielleicht etwas naive Begeisterung für das christl. Reich des Theodosius ihn nicht H.s Ruhm vergessen ließ, ihre Märtyrer u. deren Gräber. Die den Märtyrern gewidmeten Hymnen des Peristephanon (‚Über die Kränze'; Fontaine, Naissance aO. 177/94) feiern vornehmlich die vor den

Stadttoren von Calagurris enthaupteten Soldatenmärtyrer Emeterius u. Chelidonius, denen nr. 1 u. 8, Ehrenplätze in einer Sammlung von 14 Stücken, gewidmet sind. Gewiß ehrt Prudentius auch die großen Märtyrer Roms (Laurentius, *Hippolytus, Petrus u. Paulus, *Agnes), doch die Blutzeugen H.s genießen das Vorrecht wärmster Verehrung. Neben den Soldaten von Calagurris sind es vor allem die 18 Märtyrer von Saragossa, Eulalia v. Mérida, Vincentius v. Valencia, Fructuosus v. Tarragona nebst seinen Diakonen Augurus u. Eulogius (andere werden perist. 4, 29f genannt u. kurz gelobt). So zeigt sich die besondere Fürsorge Gottes für H.: Hispanos Deus aspicit benignus (ebd. 6, 4). Die dreifache Glorie der Märtyrer von Tarragona gibt dem Dichter gleichsam in einem Ausbruch regionalen Patriotismus' ein: exultare tribus libet patronis | quorum praesidio fouemur omnes | terrarum populi Pyrenearum (ebd. 6, 145/7). Zu Ehren der 18 Märtyrer von Saragossa (ebd. 4) entwirft er eine Prozession, mit der am Ende der Zeiten die Städte Gott ihre Märtyrer darbringen. Weder Africa (Cyprian v. Karthago u. Cassianus v. Tanger) noch das künftige Septimanien (mit Paulus v. Narbonne u. Genesius v. Arles) fehlen, doch am zahlreichsten vertreten sind H.s Städte: (in der Reihenfolge des Gedichts) Córdoba, Tarragona, Gerona, Barcelona, Mérida, Complutum (Alcalá de Henares bei Madrid). Prudentius verkündet sein Vertrauen auf den Schutz, den die verehrten Märtyrergräber ihren Städten sichern, sospitant quae nunc colonos quos Iberus alluit (ebd. 1, 117). Der städtischen, christl. u. gebildeten Romanitas stellt er eine vom groben Heidentum kaum befreite barbarische Landbevölkerung gegenüber, so bei den Vascones in der Umgebung von Calagurris, die er Vasconum quondam bruta gentilitas nennt (ebd. 1, 94; das Adverb verrät die inzwischen erfolgte Christianisierung der Gegend). – In der von Prudentius gepriesenen Form erscheint der Märtyrerkult als Ferment eines regionalen Patriotismus' in der als Vikariat administrativ schon vereinten H. Er ist in gewisser Weise konzentrisch; Mittelpunkt ist Calagurris mit dem am Ort des Martyriums errichteten Baptisterium, daraufhin folgt die Provincia Tarraconensis des Ebrobeckens, dann ganz H., schließlich das röm. Imperium. – Hervorzuheben sind der außergewöhnliche Wert des dichterischen Schaffens des Prudentius u. seine glänzende Vielfalt. Die hymnische Lyrik des Cathemerinon liber (,Tagesliederbuch') steht neben epischen Balladen zu Ehren der Märtyrer, die die feierliche Poesie des Peristephanon krönt. Die antiheidn. Polemik der beiden Bücher des Contra Symmachum steht neben den theologisch-antihäretischen Gedichten der Apotheosis u. Hamartigeneia (,Sündenquell', Fontaine, Naissance aO. 195/227). Der allegorische u. moralisierende Homerismus der einzigartigen Kämpfe zwischen Lastern u. Tugenden der Psychomachie regten über Jahrhunderte die bildende Kunst an. Vergessen seien nicht die epigraphischen Distichen des Dittochaeon (,Doppelte Speise'?), die typologische Entsprechungen zwischen Szenen des AT u. NT beleuchten. – Mit seinem ganzen Reichtum bringt Prudentius' monumentales Werk die poetische u. religiöse Vorstellung des theodosianischen Jahrhunderts zum Ausdruck. Es markiert den Höhepunkt lateinisch-christlicher Dichtung der Antike u. stellt ohne Zweifel das wertvollste Erbe dar, das H. der christl. Kultur des MA hinterließ. – Ist es ganz zufällig, daß der größte Dichter des altchristl. Abendlandes u. zugleich sein barockster mit dem Fasziniertsein von Blut u. Martern, dem Strom seiner Metaphern, seiner reichen Sprache voll seltener Wörter, seinem glühend-kämpferischen Glauben u. seiner ,weihevollen' Dichtung ein Hispano-Römer war? Sicher muß man sich hüten, voreilige Mutmaßungen vergangener Zeiten über die ,Hispanität' Senecas u. Lucans auf Prudentius zu übertragen. Dennoch ist festzustellen, daß dieser Preis des rechtgläubigen Christentums, der triumphalistische Kult der Märtyrer, das kraftvolle Lob der Religionspolitik des frommen Theodosius erwachsen gerade in der noch immer u. auch künftig von der Priscillian-Affäre traumatisierten H. Nach einem Zusammenhang zwischen der kirchlich-theologischen Krise u. der gleichermaßen außergewöhnlichen wie augenfällig gleichzeitigen dichterischen Kreativität darf man immerhin fragen. Mögliche Beziehungen zwischen Prudentius u. dem Priscillianismus bleiben eine offene Frage.

*IV. Niedergang christlicher Bildung nach der german. Invasion. a. Hydatius.* (O. Seeck, Art. Hydatius nr. 2: PW 9, 1 [1914] 40/3; A. Kappelmacher, Art. Idatius: ebd. 876/9; Al-

taner/Stuiber, Patrol.[8] 232f. 594; C. Molè, Uno storico del V sec., il vescovo Idazio [Catania 1978].) Die 409 begonnene Invasion H.s durch die Germanen ist nicht stärker als Katastrophe zu begreifen als die etwas frühere (ab 406) von Gallien. Doch Zerstörungen, Massaker, Epidemien, Kriege kann kein Leser der ‚Chronik' des Hydatius leugnen. Mit kaum emphatischer Hellsichtigkeit erklärt darin ihr Autor, daß ‚wir berichtet haben die jämmerliche Situation des Klerus nach wirren Wahlen, die Unterdrükkung einer ehrbaren Freiheit, den fast völligen Verfall jeder Religion im christl. Leben wegen der großen Umwälzungen, die Völker in Wut vermischt mit Stämmen ohne Gesetz verursacht haben' (Hyd. chron. praef. 7 [SC 218, 105]). Was wird unter diesen Umständen aus dem öffentlichen Unterricht in den Städten, den Bibliotheken der Gebildeten, jenem Minimum an Muße u. Freiheit des Geistes, die für literarisches Schaffen unentbehrlich sind? Trotz seiner Belastungen als Bischof von Aquae Flaviae (Chaves im nordöstl. Portugal) in einer Zeit, als die Bischöfe häufig die einzigen städtischen Autoritäten waren, fand Hydatius die Zeit, seine Chronik bis zJ. 469 fortzuführen mit rührender Treue gegenüber dem Andenken des hispan. Kaisers Theodosius (J. Campos, Idacio, Obispo de Chaves. Su cronicón. Introd., texto crítico, versión española y comentario [Salamanca 1984]; bessere Ausgabe: SC 218f Tranoy).

*b. Romanisierung der Westgoten.* Die Lage ändert sich erst 507, als die sich von Chlodwig aus ihrem Reich von Tolosa vertriebenen Westgoten auf der Iber. Halbinsel niederlassen u. dort ihre Macht festigen. Die positive Vorstellung, die Riché aO. (o. Sp. 649) von Erziehung u. Bildung in Barbarenreichen des Westens vermittelt, trifft erst recht auf die Westgoten zu, die seit langem u. am stärksten Romanisierten unter den Eroberern von 409. Ihre Seßhaftigkeit in Aquitanien hatte die Verbindung mit der röm. Bevölkerung verstärkt, deren Mitwirkung in Recht, Verwaltung u. auch Literatur sie schätzen gelernt hatten. Ihre Bewunderung für Rom findet (gewiß stilisierten) Ausdruck in der berühmten Äußerung, die König Athaulf bei seiner Heirat mit Galla Placidia (iJ. 414 in Narbonne) zugeschrieben wird: Sein politisches Ziel sei es, den Ruhm Roms durch die Kräfte der Goten wiederherzustellen oder gar noch zu vermehren (Oros. hist. 7, 43, 5f). Sie skizziert, was sich in H. zumindest auf dem Bildungsbereich ereignen sollte. Als foederati kämpften die Goten schon in der 1. Hälfte des 5. Jh. im Dienste Roms gegen andere Barbarenvölker. Von der Gotensprache finden sich, von einigen Orts- u. Familiennamen abgesehen, fast keine Spuren in H. Die sich dort seit 507 niederlassenden Goten hatten römische Kultur bereits angenommen. Trotz des unterentwickelten literarischen Lebens ist von der Kontinuität antiker Bildung auszugehen, die in den Domus ecclesiae, Klöstern u. adligen Familien der Iber. Halbinsel Zuflucht gefunden hatte. Leider fehlt in H. ein Sidonius Apollinaris, der uns, wie dieser für Gallien, über das 5. Jh. genauere Auskunft gäbe.

*c. Orosius.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 231f. 594; J. Fontaine: Herzog/Schmidt 6 § 682.) Bruch wie Kontinuität werden deutlich in den sieben Büchern der Historiae adv. paganos des Paulus(?) *Orosius. Ihr Autor stammt wohl aus Galizien, vielleicht aus Brigantia (Flüchtling aus Britannia, wie M. P. Arnaud Lindet [Orosius-Ed. (Paris 1989)] behauptet, war er kaum). Seine Anklageschrift wendet sich nicht nur gegen das antike Heidentum, sondern auch gegen Rom wegen des Unglücks, das es H. in den Jhh. vor der Christianisierung des Imperiums zugefügt hat, u. betont zugleich die Grausamkeiten der langen Eroberungsphase. Doch die Ergebenheit des Orosius gegenüber der theodosianischen Dynastie u. der röm. Kultur (als erster verwendet er die Bezeichnung ‚Romania') offenbart noch bei ihm eine Prudentius verwandte Einstellung. – Trotz des Anbrandens der Invasoren, das dazu beigetragen haben mag, daß er H. verläßt u. sich nach Africa begibt, hofft Orosius in der kurzen Euphorie um 417 auf eine künftige, neue H., den Werten der Romania treu, doch politisch neugeordnet unter der Herrschaft der Goten, die, wie er glaubt, nicht mehr Feinde der Römer sind, als es für die Völker des Ostens einst Alexander d. Gr. war: et hi nunc hostiliter turbant quae – in quo non permiserit Deus – si edomita obtinerent, ritu suo conponere molirentur, dicendi posteris magni reges, qui nunc nobis saeuissimi hostes adiudicantur (hist. 3, 20, 8. 11f). Jenseits der am eigenen Leibe erfahrenen Nöte seiner Zeit ahnt Orosius also in Treue zur christl.

Romanitas die künftige Wirklichkeit einer H. voraus, die in Bevölkerung u. Bildung mehrheitlich hispano-römisch bleibt, doch befriedet u. neugeordnet unter den Königen von Toledo. Möglicherweise gaben ihm die offizielle Ansiedlung der Goten im Balkanvorland iJ. 379 u. besonders die Verhandlungen zu denken, die der Gotenkönig Wallia mit den kaiserlichen Behörden um pactum u. Ansiedlung der foederati in Aquitanien führte (iJ. 418: s. den Hinweis hist. 4, 43, 15). Daraus entsteht der ordo Gothorum, nach dem sich das hispan. Früh-MA zurücksehnt. – Das Werk des Orosius bildet somit ein bedeutendes Glied in der Kontinuitätsvorstellung zwischen römischer Hispanitas u. romanisierten Goten, die der hispan. Romanität zwei Jhh. des Überlebens sichert. Sein Kompendium römischer Geschichte hatte außerordentlichen Erfolg bei den mittelalterl. Lesern, bei den arab. Chronisten wie den Christen nördlich der Pyrenäen, erst recht auf der Iber. Halbinsel selbst, wo Isidor v. Sevilla es ausgiebig für seine Gotengeschichte benutzt (s. u. Sp. 678). – Orosius beteiligte sich literarisch auch an der Bekämpfung zeitgenössischer Häresien. In Hippo überreichte er iJ. 414 Augustinus sein Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum u. verfaßte nach seiner Teilnahme an der Jerusalemer Synode im Frühjahr 415 den Liber apologeticus contra Pelagianos (ClavisPL² 571/3).

*d. Andere Autoren.* Verglichen mit der literarischen Blüte im vandalischen **Africa, in der röm. Provence u. selbst in Italia kann das von ständigem Krieg u. Machtverfall erschütterte H. seit der 2. H. des 5. Jh. wenig vorweisen. Der einzige bekannte hispanisch-röm. Dichter dieser Zeit hat Erfolg außerhalb H.s: Flavius Merobaudes aus der Baetica (Sidon. Apoll. carm. 9, 297), Panegyriker des Regenten Aëtius u. Autor eines hochrhetorisierten Gedichts De Christo (MG AA 14, 19f; R. Herzog, Art. Merobaudes nr. 2: KlPauly 3, 1232). Auf dem Forum Romanum ehrte ihn eine Statue, deren erhaltene Inschrift seine glänzende Karriere schildert (CIL 6, 1724 = Dessau nr. 2950). – Gleichfalls außerhalb H.s, im späteren westgotischen Septimanien, wirkten zwei Freunde des Sidonius aus Narbonne: Der Rhetor Leon (Ratgeber der Gotenkönige von Toulouse; Ennod. opusc. 3 [vit. Epiph.], 85 [MG AA 7, 94]) u. der Dichter Consentius (Sidon. ep. 8, 4, 2). Kleriker u. Mönche setzen mit ihren libelli die Auseinandersetzungen um den Priscillianismus fort, darunter zu Beginn des 5. Jh. der galizische Mönch Bachiarius ‚peregrinus' (ClavisPL² 568/73; J. Fontaine: Herzog/Schmidt 6 § 681), vielleicht gleichzusetzen mit dem ‚Peregrinus episcopus', der die Priscillian zugeschriebenen Canones in Pauli epistulas herausgab (ClavisPL² 786). – Fortgeführt wird auch die Tradition der Berichte von Orientpilgern: Wahrscheinlich aus Galizien stammt Egeria, deren Itinerarium (ClavisPL² 2325) von 383/84 (SC 296 mit Lit. ebd. 11/4; vgl. M. Starowieyski, Bibliographia Egeriana: Augustinianum 19 [1979] 297/318; P. Devos, Egeriana: AnalBoll 105 [1987] 159/66. 415/24) zuerst Valerius v. Bierzo (s. u. Sp. 682) in seiner Epistula de beatissimae Egeriae laude bezeugt (SC 296, 321/49; ClavisPL² 1276; vgl. N. Natalucci, L',epistola' del monaco Valerio e l',Itinerarium Egeriae': GiornItalFilol 35 [1983] 3/24). Der Pilger Avitus v. Braga (ClavisPL² 575; B. Altaner: ZKG 60 [1941] 456/68; J. Fontaine: Herzog/Schmidt 6 § 683, 1) kommt aus dem nördl. Lusitanien, wo später Paschasius ein Scriptorium für Übersetzungen aus dem Griechischen ansiedelt (s. u. Sp. 673).

*V. Erneuerung in der 1. Hälfte des 6. Jh.* Die Wiedergeburt amtlicher Vermittlung von Bildung durch neue schulische Einrichtungen tritt in H. bezeichnenderweise in Erscheinung im Anschluß an die Regentschaft des Theoderich, des Ostgotenkönigs von Ravenna, der 511/26 ganz Norditalien, die Provence, Septimanien u. die Iber. Halbinsel unter seiner Herrschaft vereinte. Nach der Reform kirchlicher Disziplin auf den ersten Provinzsynoden widmet sich iJ. 527 (Orlandis/Ramos-Lissón, Synoden 61: 531; dies., Historia 114) das 2. Konzil v. Toledo der Verbesserung der Bildung der Kleriker ‚seit den ersten Jahren ihrer frühesten Jugend'. Bevor sie mit 18 Jahren über die Fortsetzung ihrer klerikalen Laufbahn entscheiden, müssen sie ‚im Haus der Kirche in Gegenwart des Bischofs durch einen zu diesem Dienst bestellten Kleriker ausgebildet werden' (Conc. Tolet. II cn. 1 [42 Vives]; Orlandis/Ramos-Lissón, Synoden 62f; dies., Historia 116). Diese Einrichtung bischöflicher Schulen (auf die sich noch das Tridentinum beruft) markiert die Schwelle eines neuen Zeitalters, in dem Bildung u. damit Litera-

tur streng funktionell gesehen u. in den Dienst der Obrigkeit gestellt werden, seit dem 6. Jh. der kirchlichen, im 7. Jh. dann auch der Könige von Toledo. Wenige Jahre später begegnet erstmals südlich der Pyrenäen eine Klosterschule, u. zwar in St. Martin in Asán (Prov. Huesca), gegründet vom Abt Victorianus, dem Freund des Fortunatus v. Poitiers. Daß er dort bei ‚Meister Victorianus' studiert hat, erwähnt der später zum Bischof von Huesca geweihte Diakon Vincentius (ca. 526/76) bei seiner Schenkung an den Abt Victorianus (F. Fita: Boletín de la R. Acad. de la historia 49 [1906] 151/5; erhalten ist auch Vincentius' Testament: ebd. 155/7; Neuausgabe: J. Fortacín Piedrafita, La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto: Cuadernos de historia J. Zurita 47/48 [1983] 7/70). – Die Wiederaufnahme literarischer Tätigkeit, jetzt kirchlich-klerikaler Art, erfolgt auf der Grundlage antiker Bildung, deren Programme in der Schule überlebten (J. Fontaine, Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique: SettimStudAltoMedioevo 19 [1972] 145/202). ‚Schöne Literatur' begegnet neuerlich erst, als eine gewisse Stabilisierung der Gesellschaft einigen gestattet, etwas vom antiken otium wiederzufinden. Die Wiederbelebung zeigt sich in drei literarischen Gattungen: Konzilsakten, Grabinschriften von Bischöfen u. jüngere Schriften De viris illustribus (dazu s. u. Sp. 678. 680. 683).

*a. Konzilien.* (Orlandis/Ramos-Lissón, Synoden 39/76; dies., Historia 68/137.) Hundert Jahre nach dem Konzil v. Elvira lebt in H. die konziliare Tätigkeit wieder auf mit dem 1. Toletanum vJ. 400; es verurteilt den Priscillianismus in einem langen Dokument, dem 20 disziplinäre u. liturgische Kanones angehängt sind (19/33 Vives; Chadwick 170/88. 234/9). Im 2. Viertel des 5. Jh. folgen eine Reihe von Provinzialsynoden, die ebenfalls überliefert sind durch die vielleicht von Leander begonnene, sicher aber von Isidor vollendete Collectio Hispana (J. Gaudemet, Les sources du droit de l'Église en Occident [Paris 1985] 157f): Tarragona iJ. 516 (10 Unterzeichner, vor allem aus dem ‚katalanischen' Raum); Egara (heute Terrassa, Prov. Barcelona) iJ. 517 (Sakramentenordnung, 6 Unterzeichner), Toletanum II iJ. 527 (cn. 1 über die Schule [s. o. Sp. 668], restliche zur Kirchendisziplin; 8 Unterzeichner, darunter Bischof Montanus v. Toledo, der den Akten zwei lange Briefe [ClavisPL² 1094] an die Christen von Palencia u. ihren Bischof Turibius hinzufügt, in denen er den Zögernden mit dem Eingreifen ‚unseres Herrn Königs' droht); Barcelona I iJ. 540 (Disziplinarmaßnahmen, im Anhang ein Schreiben über den Fiskus von Barcelona), Lérida iJ. 546 (Kirchendisziplin, unter den 9 Unterzeichnern die Bischöfe von Barcelona, Tortosa, Egara, Lérida); Valencia iJ. 546 (Bestimmungen über das Verfahren beim Tod eines Bischofs, Kirchenzucht). Die meisten dieser Konzilien versammelten sich also im Nordosten der Iber. Halbinsel, während sich landesweit die Autorität des Bischofs von Toledo, der künftigen Hauptstadt, abzuzeichnen beginnt (vgl. G. Kampers, Zum Ursprung der Metropolitanstellung Toledos: HistJb 99 [1979] 1/27).

*b. Grabinschriften.* Gleichfalls in der Nordostregion H.s erscheinen *Grabinschriften in Hexametern (prosodisch nicht unbedingt korrekt). Sie preisen die sittlichen, geistlichen u. sogar literarischen Qualitäten verstorbener Bischöfe: Joh. v. Tarragona ‚nitens eloquio' (J. Vives, Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda² [Barcelona 1969] nr. 277), Sergius v. Tarragona ‚ingenio cato' (ebd. 278), Justinian v. Valencia ‚doctor ... facundus ... scripsit plura posteris profutura [saeculis]' (ebd. 279). Victorianus v. Asán erhält ein elegantes Epitaph in Versen seines Freundes Fortunatus (ebd. 283); ein zweites Epitaph, weit schwächer in Inspiration u. Sprache, geht auf einen hispan. Mönch zurück, der mit dem Gallorömer vielleicht zu wetteifern suchte (ebd. 284). Alle diese Elogien sind einzuordnen in die Entwicklung dieser poetischen Gattung im Abendland des 5./6. Jh., besonders im gallischen Vienne, woher wir eine Serie qualitätvoller Stücke besitzen (vgl. RecInscrChrétGaule 15 [1986]).

*c. Nebridius, Elpidius, Justinianus u. Justus.* Die vier Brüder nehmen als Seelsorger u. Literaten einen beachtlichen Platz in der Erneuerungsbewegung der 1. H. des 6. Jh. ein. Die ersten zwei waren Bischöfe von Tarragona bzw. (wahrscheinlich) von Huesca (F. Fita, Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI: Boletín de la R. Acad. de la historia 49 [1906]



137/69; H. Quentin, Elpidius, évêque de Huesca: RevBén 23 [1906] 257/60); Isidor weiß noch, daß sie (dogmatische oder exegetische?) Traktate verfaßten, kennt diese aber nicht mehr direkt. Von Justinianus, Bischof von Valencia, analysiert Isidor einen zur altchristl. Gattung der *Erotapokriseis gehörenden Liber responsionum (vir. ill. 20 [33]), der fünf dogmatische Probleme behandelte: Über den Heiligen Geist, gegen die häretischen Bonosianer, gegen die Wiederholung der Taufe, über den Unterschied von Johannes- u. Christen-Taufe, über die Unsichtbarkeit des Gottessohnes wie Gottvaters. Justinians Antworten an den Fragesteller mit dem gut röm. Namen Rusticus behandelten anscheinend Probleme, die zwischen *Arianern u. Katholiken strittig waren (zur Entwicklung dieser Kontroversliteratur J. Fontaine, Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne: SettimStudAltoMedioevo 19 [1967] 87/147). Der Traktat läßt auf eine gute theologische Bildung dieses Klostervorstehers u. Bischofs einer bedeutenden Stadt schließen, der auch als Erbauer u. Erneuerer von Kultbauten auftrat (s. sein Epitaphium o. Sp. 670). Justinian erweckt den Eindruck, an die großen Bischöfe, Schriftsteller u. brieflichen Ratgeber des ausgehenden 4. Jh. anzuknüpfen, ebenso sein Bruder Justus, Bischof von Urgellum (La Seu d'Urgell; Prov. Lleida), der einen allegorischen Kommentar zum *Hohenlied verfaßte, der sich durch ‚Kürze u. Klarheit' auszeichnete (Isid. vir. ill. 21 [34]; ClavisPL[2] 1091; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 492).

*d. Apringius.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 492. 655.) In die Zeit des Königs Theudis (521/34) datiert Isidor die schriftstellerische Tätigkeit des Bischofs Apringius v. Pax Iulia (Beja in Südportugal). Sein Kommentar zur Offenbarung des Johannes ‚mit feinen Gedanken u. in klarer Form' (vir. ill. 17 [30]), steht in alter Tradition (von Victorinus bis zu den Africanern Tyconius u. Primasius, wahrscheinlich den Quellen des Apringius), zu der im 8. Jh. die Hispanier Etherius u. Beatus (s. u. Sp. 684) hinzutreten. Die Kanonizität der Johannesapokalypse muß in H. heftig umstritten gewesen sein. Das von Isidor geleitete 4. Konzil v. Toledo vJ. 633 schreibt ihre Lesung im Gottesdienst der Osterzeit der ganzen hispan. Kirche vor (cn. 17 [198 Vives]).

*VI. Vorblüte am Rande Hispanias (2. Hälfte 6. Jh.).* Die literarische Erneuerung erreicht zwangsläufig auch Randgebiete der südl. H. u. der Levante, die seit langem vielfältige u. fruchtbare Anregungen aus der ganzen Mittelmeerwelt empfangen hatten. Insofern bereiten Martin v. Braga, Licinianus v. Cartagena u. Leander v. Sevilla (Bischöfe dreier antiker Provinzhauptstädte) mit ihren Werken die Isidorische Renaissance vor.

*a. Martin v. Braga.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 492f. 656; A. Fontán, San Martín de Braga, una luz en la penumbra: CuadFilolClás 20 [1986/87] 185/99 mit Lit.) Der Mönch, seit 561 Abt v. Dumio u. Bischof *Martinus v. Bracara-Braga (gest. nach 579) stammt aus Pannonien wie sein bischöflicher Namenspatron Martin v. Tours, dem zu Ehren er in Braga eine Basilika weihte, deren Weiheinschrift in 22 Hexametern erhalten ist (Vives, Inscr. aO. nr. 349). Martin veranschaulicht die erneute literarische Kreativität des hispan. Katholizismus in einer Zeit, als der Westgotenkönig Liuvigild (568/86) das Suevenreich eroberte u. den Arianismus als Staatsreligion bei allen Hispano-Römern durchzusetzen suchte. Der ‚sehr heilige Bischof' (Isid. vir. ill. 22 [35]) bekehrte nicht nur Fürsten u. Volk der Sueven zum Katholizismus, sondern stellte seine Feder in den Dienst der Seelsorge des ganzen Suevenreiches (dessen Territorium vor allem die alte röm. Callaecia umfaßte). Mit Nachdruck bekämpft er Macht u. Stolz der Großen in seinen Abhandlungen De ira, Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis (ClavisPL[2] 1081/4). König Miro (570/83) widmet er eine Apologie der vier Kardinaltugenden, stoisches Erbe in der christl. Ethik: die deutlich von Senecas verlorenem De officiis beeinflußte Formula vitae honestae (ClavisPL[2] 1080; E. Bickel, Die Schrift des Martinus v. Bracara ‚Formulae vitae honestae': RhMus 60 [1905] 505/51). Seine Sorge gilt jedoch auch der Bekämpfung des auf dem Lande noch lebendigen Heidentums (Predigt De correctione [richtiger: castigatione] rusticorum [ClavisPL[2] 1086]; H. F. Palmer, Martin of Braga. De correctione rusticorum. A commentary [Washington 1981]; vgl. S. McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom [ebd. 1938]; J. Hillgarth, Popular religion in Visigothic Spain: E. James [Hrsg.], Visigothic Spain [Oxford 1980] 3/60 Lit. ebd. 55f). Als

Vorsteher des Klosters von Dumio (Vorort von Braga) ließ er durch den Mönch Paschasius die Sententiae patrum Aegyptiorum (*Apophthegma) aus dem Griechischen übersetzen (ClavisPL[2] 1087; J. Geraldes Freire, A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum 1/2 [Coimbra 1971]), verfaßte gegen die Arianer einen Brief an den Westgotenbischof Bonifatius De trina mersione (ClavisPL[2] 1085), dichtete in Distichen eine neckische Inschrift mit antiken Metaphern für das Refektorium seines Klosters: non hic auratis ornantur prandia fulcris | Assyrius murex nec tibi simma dabit | ... | uina mihi non sunt Gazetica Chia Falerna | ... (Vives, Inscr. aO. nr. 353).

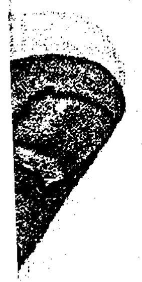
*b. Licinianus v. Cartagena.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 493f. 656). Der vielseitig interessierte u. interessante Theologe war Bischof der zur Kapitale der kleinen von Justinian zurückeroberten byz. H. gewordenen antiken u. röm. Provinzhauptstadt. Als guter Kenner der klass. patristischen Literatur verfaßte er viele, noch von Isidor geschätzte Briefe (vir. ill. 29 [42]), von denen nur drei erhalten sind (ed. J. Madoz, Liciniano de Cartagena y sus cartas [Madrid 1948]; ClavisPL[2] 1097). Im ersten Schreiben dankt er Gregor d. Gr. für die Übersendung seiner Regula pastoralis, äußert jedoch höflich Zweifel an der Möglichkeit, den örtlichen Klerus gemäß den päpstlichen Vorschriften auszubilden; die imperiti abzuweisen, würde das Rekrutierungsreservoir austrocknen (eine bemerkenswerte Aussage über das durchschnittliche Bildungsniveau in einem früheren Hauptort der röm. H.). In diesem Brief nennt Licinianus als erster die Vierergruppe der ‚heiligen Väter von einst, Lehrer u. Verteidiger der Kirche, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Gregor' (*Hilarius noch nicht durch *Hieronymus verdrängt), beklagt auch den zu kurzen Aufenthalt Leanders in Cartagena, der die mitgebrachten Moralia in Job Gregors nicht zu kopieren gestattete (vgl. u. Sp. 675). Der zweite Brief weist die heterodoxe Anschauung von der Körperlichkeit der Menschenseele zurück (ein aus der Lektüre von Tertullians De anima entstandener Archaismus). Der dritte Brief, an Bischof Vincentius v. Ibiza, wendet sich gegen Bestrebungen eines dortigen Priesters, den Christen eine strenge Sonntagsruhe nach Art des jüd. Sabbats aufzuerlegen; alles in allem sei es besser, daß das christl. Volk sich an diesem Tag seinen traditionellen Gesängen u. Tänzen widme (wichtige Nachricht über das Fortleben antiker Bräuche).

*c. Severus v. Málaga.* Bischof Severus v. Malacca-Málaga (gest. um 601), collega et socius Liciniani episcopi (Isid. vir. ill. 30 [43]), veröffentlichte einen Libellus gegen den zum Arianismus übergetretenen Bischof Vincentius v. Saragossa u. einen seiner Schwester gewidmeten Traktat ‚Anulus' über die Ehelosigkeit. Beide Werke zeigen Severus' Nähe zu Leander v. Sevilla. Obschon Isidors Notiz keine poetischen Werke nennt, könnte der Bischof von Málaga identisch sein mit dem ‚Severus Episcopus', dessen Metrum in evangelia, libri XII, mit mehr als 700 Hexametern 1967 B. Bischoff in einem karolingischen Kodex entdeckt hat (Ausg. im Druck). Ebenso bezeichnet ist das Gedicht in einem Bibliothekskatalog der Karolingerzeit, der dem gleichen Dichter X eclogae u. IIII georgica zuschreibt. Die wiedergefundenen Verse beginnen mit einer meditativen u. sehr ausgeschmückten Erzählung von der Heilung des Lahmen am Teich Betesda (Joh. 5, 1/9). Wahrscheinlich sind daher auch die übrigen in Verse gebrachten evangelischen Perikopen dieser Fragmente, die den Büchern 8 bis 10 des Gedichtes angehören, vom Joh.-Evangelium inspiriert; denn die Synoptiker kennen die erwähnte Szene nicht. Dieses seltsame Bibelepos führt die Tradition fort, die zwei Jhh. früher Juvencus eröffnet hatte (vielleicht in Elvira [s. o. Sp. 653]; Malacca liegt rund 100 km südöstlich). Doch schreibt dieser neue Juvencus im barocken Stil eines **Arator. Trotz schnörkelhafter Schwerverständlichkeit gibt seine poetische Umsetzung die Dialoge Christi mit seinen Gegnern in gelungener dramatischer Gedrängtheit wieder. Zu den erzählenden Passagen kommen typologische u. arithmologische (zu den nomina sacra) Kommentare von besonderer Subtilität. Sie beruhen wahrscheinlich auf einer späten griech. Quelle. Doch erweckt diese Poesie trotz ihrer eigentümlichen Sprache (mit hapaxlegomena) u. nur halbkorrekten Metrik eine hohe Vorstellung vom Bildungsstand der Bischöfe der Leander-Generation.

*d. Leander v. Sevilla.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 494. 656; L. Navarro, Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario [Roma 1987].)

137/69; H. Quentin, Elpidius, évêque de Huesca: RevBén 23 [1906] 257/60); Isidor weiß noch, daß sie (dogmatische oder exegetische?) Traktate verfaßten, kennt diese aber nicht mehr direkt. Von Justinianus, Bischof von Valencia, analysiert Isidor einen zur altchristl. Gattung der *Erotapokriseis gehörenden Liber responsionum (vir. ill. 20 [33]), der fünf dogmatische Probleme behandelte: Über den Heiligen Geist, gegen die häretischen Bonosianer, gegen die Wiederholung der Taufe, über den Unterschied von Johannes- u. Christen-Taufe, über die Unsichtbarkeit des Gottessohnes wie Gottvaters. Justinians Antworten an den Fragesteller mit dem gut röm. Namen Rusticus behandelten anscheinend Probleme, die zwischen *Arianern u. Katholiken strittig waren (zur Entwicklung dieser Kontroversliteratur J. Fontaine, Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne: SettimStudAltoMedioevo 19 [1967] 87/147). Der Traktat läßt auf eine gute theologische Bildung dieses Klostervorstehers u. Bischofs einer bedeutenden Stadt schließen, der auch als Erbauer u. Erneuerer von Kultbauten auftrat (s. sein Epitaphium o. Sp. 670). Justinian erweckt den Eindruck, an die großen Bischöfe, Schriftsteller u. brieflichen Ratgeber des ausgehenden 4. Jh. anzuknüpfen, ebenso sein Bruder Justus, Bischof von Urgellum (La Seu d'Urgell; Prov. Lleida), der einen allegorischen Kommentar zum *Hohenlied verfaßte, der sich durch ,Kürze u. Klarheit' auszeichnete (Isid. vir. ill. 21 [34]; ClavisPL[2] 1091; Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 492).

*d. Apringius.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 492. 655.) In die Zeit des Königs Theudis (521/34) datiert Isidor die schriftstellerische Tätigkeit des Bischofs Apringius v. Pax Iulia (Beja in Südportugal). Sein Kommentar zur Offenbarung des Johannes ,mit feinen Gedanken u. in klarer Form' (vir. ill. 17 [30]), steht in alter Tradition (von Victorinus bis zu den Africanern Tyconius u. Primasius, wahrscheinlich den Quellen des Apringius), zu der im 8. Jh. die Hispanier Etherius u. Beatus (s. u. Sp. 684) hinzutreten. Die Kanonizität der Johannesapokalypse muß in H. heftig umstritten gewesen sein. Das von Isidor geleitete 4. Konzil v. Toledo vJ. 633 schreibt ihre Lesung im Gottesdienst der Osterzeit der ganzen hispan. Kirche vor (cn. 17 [198 Vives]).



*VI. Vorblüte am Rande Hispanias (2. Hälfte 6. Jh.).* Die literarische Erneuerung erreicht zwangsläufig auch Randgebiete der südl. H. u. der Levante, die seit langem vielfältige u. fruchtbare Anregungen aus der ganzen Mittelmeerwelt empfangen hatten. Insofern bereiten Martin v. Braga, Licinianus v. Cartagena u. Leander v. Sevilla (Bischöfe dreier antiker Provinzhauptstädte) mit ihren Werken die Isidorische Renaissance vor.

*a. Martin v. Braga.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 492f. 656; A. Fontán, San Martín de Braga, una luz en la penumbra: CuadFilolClás 20 [1986/87] 185/99 mit Lit.) Der Mönch, seit 561 Abt v. Dumio u. Bischof *Martinus v. Bracara-Braga (gest. nach 579) stammt aus Pannonien wie sein bischöflicher Namenspatron Martin v. Tours, dem zu Ehren er in Braga eine Basilika weihte, deren Weiheinschrift in 22 Hexametern erhalten ist (Vives, Inscr. aO. nr. 349). Martin veranschaulicht die erneute literarische Kreativität des hispan. Katholizismus in einer Zeit, als der Westgotenkönig Liuvigild (568/86) das Suevenreich eroberte u. den Arianismus als Staatsreligion bei allen Hispano-Römern durchzusetzen suchte. Der ,sehr heilige Bischof' (Isid. vir. ill. 22 [35]) bekehrte nicht nur Fürsten u. Volk der Sueven zum Katholizismus, sondern stellte seine Feder in den Dienst der Seelsorge des ganzen Suevenreiches (dessen Territorium vor allem die alte röm. Callaecia umfaßte). Mit Nachdruck bekämpft er Macht u. Stolz der Großen in seinen Abhandlungen De ira, Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis (ClavisPL[2] 1081/4). König Miro (570/83) widmet er eine Apologie der vier Kardinaltugenden, stoisches Erbe in der christl. Ethik: die deutlich von Senecas verlorenem De officiis beeinflußte Formula vitae honestae (ClavisPL[2] 1080; E. Bickel, Die Schrift des Martinus v. Bracara ,Formulae vitae honestae': RhMus 60 [1905] 505/51). Seine Sorge gilt jedoch auch der Bekämpfung des auf dem Lande noch lebendigen Heidentums (Predigt De correctione [richtiger: castigatione] rusticorum [ClavisPL[2] 1086]; H. F. Palmer, Martin of Braga. De correctione rusticorum. A commentary [Washington 1981]; vgl. S. McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom [ebd. 1938]; J. Hillgarth, Popular religion in Visigothic Spain: E. James [Hrsg.], Visigothic Spain [Oxford 1980] 3/60, Lit. ebd. 55f). Als

Vorsteher des Klosters von Dumio (Vorort von Braga) ließ er durch den Mönch Paschasius die Sententiae patrum Aegyptiorum (*Apophthegma) aus dem Griechischen übersetzen (ClavisPL² 1087; J. Geraldes Freire, A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum 1/2 [Coimbra 1971]), verfaßte gegen die Arianer einen Brief an den Westgotenbischof Bonifatius De trina mersione (ClavisPL² 1085), dichtete in Distichen eine neckische Inschrift mit antiken Metaphern für das Refektorium seines Klosters: non hic auratis ornantur prandia fulcris | Assyrius murex nec tibi simma dabit | ... | uina mihi non sunt Gazetica Chia Falerna | ... (Vives, Inscr. aO. nr. 353).

*b. Licinianus v. Cartagena.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 493f. 656). Der vielseitig interessierte u. interessante Theologe war Bischof der zur Kapitale der kleinen von Justinian zurückeroberten byz. H. gewordenen antiken u. röm. Provinzhauptstadt. Als guter Kenner der klass. patristischen Literatur verfaßte er viele, noch von Isidor geschätzte Briefe (vir. ill. 29 [42]), von denen nur drei erhalten sind (ed. J. Madoz, Liciniano de Cartagena y sus cartas [Madrid 1948]; ClavisPL² 1097). Im ersten Schreiben dankt er Gregor d. Gr. für die Übersendung seiner Regula pastoralis, äußert jedoch höflich Zweifel an der Möglichkeit, den örtlichen Klerus gemäß den päpstlichen Vorschriften auszubilden; die imperiti abzuweisen, würde das Rekrutierungsreservoir austrocknen (eine bemerkenswerte Aussage über das durchschnittliche Bildungsniveau in einem früheren Hauptort der röm. H.). In diesem Brief nennt Licinianus als erster die Vierergruppe der ‚heiligen Väter von einst, Lehrer u. Verteidiger der Kirche, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Gregor' (*Hilarius noch nicht durch *Hieronymus verdrängt), beklagt auch den zu kurzen Aufenthalt Leanders in Cartagena, der die mitgebrachten Moralia in Job Gregors nicht zu kopieren gestattete (vgl. u. Sp. 675). Der zweite Brief weist die heterodoxe Anschauung von der Körperlichkeit der Menschenseele zurück (ein aus der Lektüre von Tertullians De anima entstandener Archaismus). Der dritte Brief, an Bischof Vincentius v. Ibiza, wendet sich gegen Bestrebungen eines dortigen Priesters, den Christen eine strenge Sonntagsruhe nach Art des jüd. Sabbats aufzuerlegen; alles in allem sei es besser, daß das christl. Volk sich an diesem Tag seinen traditionellen Gesängen u. Tänzen widme (wichtige Nachricht über das Fortleben antiker Bräuche).

*c. Severus v. Málaga.* Bischof Severus v. Malacca-Málaga (gest. um 601), collega et socius Liciniani episcopi (Isid. vir. ill. 30 [43]), veröffentlichte einen Libellus gegen den zum Arianismus übergetretenen Bischof Vincentius v. Saragossa u. einen seiner Schwester gewidmeten Traktat ‚Anulus' über die Ehelosigkeit. Beide Werke zeigen Severus' Nähe zu Leander v. Sevilla. Obschon Isidors Notiz keine poetischen Werke nennt, könnte der Bischof von Málaga identisch sein mit dem ‚Severus Episcopus', dessen Metrum in evangelia, libri XII, mit mehr als 700 Hexametern 1967 B. Bischoff in einem karolingischen Kodex entdeckt hat (Ausg. im Druck). Ebenso bezeichnet ist das Gedicht in einem Bibliothekskatalog der Karolingerzeit, der dem gleichen Dichter X eclogae u. IIII georgica zuschreibt. Die wiedergefundenen Verse beginnen mit einer meditativen u. sehr ausgeschmückten Erzählung von der Heilung des Lahmen am Teich Betesda (Joh. 5, 1/9). Wahrscheinlich sind daher auch die übrigen in Verse gebrachten evangelischen Perikopen dieser Fragmente, die den Büchern 8 bis 10 des Gedichtes angehören, vom Joh.-Evangelium inspiriert; denn die Synoptiker kennen die erwähnte Szene nicht. Dieses seltsame Bibelepos führt die Tradition fort, die zwei Jhh. früher Juvencus eröffnet hatte (vielleicht in Elvira [s. o. Sp. 653]; Malacca liegt rund 100 km südöstlich). Doch schreibt dieser neue Juvencus im barocken Stil eines **Arator. Trotz schnörkelhafter Schwerverständlichkeit gibt seine poetische Umsetzung die Dialoge Christi mit seinen Gegnern in gelungener dramatischer Gedrängtheit wieder. Zu den erzählenden Passagen kommen typologische u. arithmologische (zu den nomina sacra) Kommentare von besonderer Subtilität. Sie beruhen wahrscheinlich auf einer späten griech. Quelle. Doch erweckt diese Poesie trotz ihrer eigentümlichen Sprache (mit hapaxlegomena) u. nur halbkorrekten Metrik eine hohe Vorstellung vom Bildungsstand der Bischöfe der Leander-Generation.

*d. Leander v. Sevilla.* (Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 494. 656; L. Navarro, Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario [Roma 1987].)

Der ältere Bruder Isidors bekehrte als Bischof von Hispalis-Sevilla (584/600–01) die Westgoten unter König Reccared zum Katholizismus. In Kpel hatte er Freundschaft geschlossen mit *Gregor d. Gr. (Greg. M. dial. 3, 31), der ihm seine Moralia in Job dedizierte. Wie Severus stritt Leander gegen den Arianismus (Isid. vir. ill. 24 [41]; vgl. Fontaine, Conversion aO. 101f; U. Domínguez del Val, Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo [Madrid 1981]) u. für den Stand der Ehelosigkeit in einem seiner leiblichen Schwester Florentina gewidmeten Traktat De institutione virginum (ClavisPL$^2$ 1183; J. Velázquez, Leandro Hispalense. De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo [Madrid 1979]; zu den enthaltenen biographischen Angaben Fontaine/Cazier 353f). Er verfaßte auch einen Psalmenkommentar u. mehrere Briefe, darunter einen über die Taufe, einen weiteren ,an seinen Bruder' darüber, ,daß der Tod nicht zu fürchten ist' (während der arianischen Katholikenverfolgung?). Die im Traktat über die Jungfräulichkeit erkennbare Qualität der patristischen Belesenheit, persönlichen theologischen Denkart, flüssigen u. harmonischen Prosa Leanders begegnet besonders in seiner panegyrischen Homilie auf dem Unionskonzil von Toledo iJ. 589, die die Konzilsakten unter dem Titel De triumpho ecclesiae ob conversionem Gothorum überliefern (139/44 Vives; ClavisPL$^2$ 1184; Ausg., Übers. u. Unters.: J. Fontaine, La homilía de San Leandro ante el III Concilio de Toledo, temática y forma: Actas del Congreso Intern. XIV centenario del Concilio III de Toledo, Mai 1989 [im Druck]). Trotz ihrer Umsiedlung von Cartagena nach Sevilla hatte sich die Familie Isidors offenbar ihr ererbtes hohes Bildungsniveau bewahrt.

*VII. Isidorische Renaissance (1. Hälfte 7. Jh.). a. Isidor v. Sevilla.* (Altaner/Stuiber, Patrol.$^8$ 494/7. 656; J. Fontaine, Art. Isidoro di Siviglia: DizPatrAntCrist 2 [1984] 1835/40.) Die neue Blüte christlicher Literatur in H. erreicht einen Höhepunkt mit Person u. Schaffen *Isidors, der seinem Bruder Leander 600–01 auf dem Bischofsstuhl von Sevilla nachfolgte. Sein umfangreiches Werk hat zwei Gesichter, ein antikes u. ein christliches. Ein treffendes Motto bietet der Anfang der Verse, die Isidor in (über dem Eingang?) der bischöflichen Bibliothek von Sevilla anbringen ließ: Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura (carm. 1, 1). Im Gefolge Agapets v. Rom u. *Cassiodors (von dessen Institutiones Isidor nur das 2. Buch gekannt zu haben scheint) entwickelt er eine originelle u. zeitgemäße Synthese antiker u. christlicher Bildung, um damit die hispan. Kirche in einem politisch u. religiös geeinten Westgotenreich zu erneuern (Fontaine, Isidore; ders., Tradition et actualité chez Isidore de Séville = Variorum Reprints Collected Studies 281 [London 1988]). Vor seiner Bischofsweihe vermutlich Vorsteher der Domschule von Sevilla, muß Isidor die Hebung des intellektuellen Niveaus der künftigen Kleriker als dringende Aufgabe empfunden haben. Darauf drängte auch schon die entmutigte Bemerkung des Licinianus v. Cartagena in seinem Brief an Gregor (s. o. Sp. 673). In diesem Sinne sind Isidors profane Werke zu verstehen: Der Erwerb grammatischer Techniken, damit einer korrekten Sprache, zielt auf eine religiöse Allgemeinbildung. ,Differentiae' u. ,Synonyma' wollen das lat. Vokabular des Lesers verfeinern, indem sie ihm zugleich sittliche u. theologische Begriffe u., im zweiten Werk, eine Lebensregel der Buße u. Askese vermitteln. Der Traktat De natura rerum verschmilzt antikes Grundwissen über Zeiteinteilung, *Astronomie, Meteorologie (im antiken Sinn als Studium der sublunarischen himmlischen Phänomene) u. sogar ein bißchen *Geographie mit einer christl. Allegorisierung der Naturphänomene, die das sichtbare Universum in eine Art Bilderbibel verwandelt. – Die 20 Bücher seiner ,Etymologiae' (einziger Titel der Mss.) oder ,Origines' (übliche Bezeichnung seit der Ed. princeps; vgl. Braulio ep. ad Isid. [= Isid. ep. 4 Lindsay]: ,libros a te conditos originum', weiter aber: ,libros etymologiarum') stellen den seit Varro u. Sueton beachtlichsten Versuch dar, alles Bekannte in lexikalischen Lemmata zu erfassen unter methodischer Aufteilung zwischen den verschiedenen profanen u. religiösen Wissensgebieten u. Techniken (J. Fontaine, Cassiodore et Isidore. L'evolution de l'encyclopédisme latin du 6$^e$ au 7$^e$ s.: S. Leanza [Hrsg.], Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro [Messina 1986] 72/91). Die 4 grammatischen Kategorien Differenz, (besonders) *Etymologie, Analogie u. Glosse werden hier von formalen Kategorien grammatischer Analyse der Sprache zu Gedankenkategorien erhoben.

Auf diese Weise wird, in Lemmata geordnet u. zusammengefaßt, eine Summe des Wissens geboten. Sie legt eine zugleich antike wie christl. Sicht der Welt u. des Menschen dar. Mit diesem Buch (nächst der Bibel im MA am meisten verbreitet) vermittelt H. dem folgenden Jahrtausend abendländischer Bildung einen nicht geringen Ausschnitt der wissenschaftlichen, literarischen u. technischen Kenntnisse der Antike. Die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum wird im 2. Teil des 8. Buches De ecclesia et sectis fortgeführt in sechs Kapiteln über die Philosophen der Heiden, die Dichter, die Sibyllen, die Magier, die Heiden (De paganis), die heidn. Götter. Dies ist sicher die bemerkenswerteste Summe antiken Heidentums in der Sicht eines Gelehrten des 7. Jh. (J. Fontaine, Le sacré antique vu par un homme du 7ᵉ s. Le livre VIII des Etymologies d'Isidore de Séville: BullAssGBudé 1989, 394/405). – Für das sonstige Schaffen Isidors ist hier weniger eine Aufschlüsselung (s. ClavisPL² 1186/229) denn eine Gruppierung angebracht, die die kulturelle, historische u. religiöse Bedeutung des Ganzen erkennen läßt. Eine Reihe von Handbüchern sind als Einführungen oder Nachschlagewerke für Leser u. Kommentatoren der Bibel bestimmt, für Mönche, Priester u. selbst fromme Laien. Daneben legt Isidor große zusammenfassende Lehrschriften vor, um aktuelle Probleme der neuen hispanisch-westgotischen Gesellschaft lösen zu helfen. Ambrosius' De officiis wird aufgegriffen u. in stärker klerikalem u. liturgischem Sinn umorientiert in Isidors De origine officiorum (so der genaue Titel in den Hss.; CCL 113). – Isidors theologische, moralische u. spirituelle Bildung stellt sich als vorweggenommene mittelalterliche Summa dar in den drei Büchern der ‚Sententiae' (Neuausg. durch R. Cazier [im Druck]), die wesentlich aus Augustinus u. Gregor d. Gr. schöpfen. Der Inhalt des christl. Glaubens wird als notwendige Voraussetzung im 1. Buch ausgelegt; Buch 2 ist dann dem Tag für Tag fortzusetzenden Kampf der Bekehrung gewidmet; Buch 3 legt eine Situationsmoral vor, entfaltet eine den verschiedenen Ständen des Lebens angepaßte Ethik, skizziert eine Art Idealplan der Beziehungen zwischen Kirche u. Staat im Westgotenreich. Das Buch findet seine natürliche Ergänzung in den Kanones des ‚verfassunggebenden' 4. Konzils v. Toledo, das Isidor 633 leitete u. inspirierte. Die Verbindung beider Texte ist bis in Wendungen hinein offensichtlich, die ‚Sententiae', zumindest ihr Abschluß, daher wohl an das Lebensende Isidors zu datieren, eine Art geistliches Testament, damit zugleich Grundlage der mittelalterlichen Gesellschaft (R. Cazier, Les Sentences d'Isidore et le 4ᵉ Concile de Tolède: González Blanco 373/86). Das Problem der Auseinandersetzung mit dem starken u. lebendigen Judentum des Reiches ist Gegenstand des pastoralen Traktats De fide catholica contra Iudaeos. Für das Mönchtum verfaßt der Mönchsbischof Isidor eine Regula monachorum. – Der Sevillaner erlebt die Vollendung dessen, was vor ihm u. zT. anders Prudentius, Hydatius u. bes. Orosius erahnt hatten: Eine neue Synthese zwischen der Romanität u. den lebendigen Kräften eines germanischen Königtums, das, wie die Herrschaftszeichen der Münzbilder zeigen, stets fasziniert blieb vom Vorbild der Kaiser. – Isidor gibt auch die christl. Literaturgattung der Weltchroniken nicht auf, die im Lateinischen *Hieronymus begonnen, in H. Hydatius (s. o. Sp. 664) u. Johannes aus Bíclaro (gest. um 621; Isid. vir. ill. 44 [44]; Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 233; A. Kollautz, Orient u. Okzident am Ausgang des 6. Jh. Johannes, Abt von Biclarum, Bischof v. Gerona, der Chronist des westgotischen Spaniens: Βυζαντινά 12 [1983] 463/506) fortgeführt hatten. Ebenso aktualisiert Isidors De viris illustribus besonders im Hinblick auf **Africa u. H. die gleichnamigen Werke des Hieronymus u. des Gennadius (C. Codoñer Merino, El ‚De viris illustribus' de San Isidoro de Sevilla [Salamanca 1964]). Im Gefolge des De origine actisque Getarum Cassiodors (verloren, bekannt durch Jordanes' Zusammenfassung) schreibt er De origine Gothorum oder Historia Gothorum Vandalorum Sueuorum (C. Rodríguez Alonso, Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, ed. crít. y trad. [León 1975]). Darin verherrlicht er nach römischer Art die neuen Herren von H., indem er ihre alten Verbindungen mit der Romanitas aufzeigt (Teillet 463/502: ‚Isidore de Séville et l'Histoire nationale des Goths en Espagne'). In seinem Prolog, später Laus (oder De laude) Spaniae genannt, feiert er mit Hochzeitsmetaphorik den neuen Bund von hispanischer Romanitas u. romanisierten Germanen, die der geeinten u.

befriedeten Halbinsel eine neue Ordnung geschenkt haben (die Byzantiner mußten H. iJ. 621 endgültig räumen; Ulbert 627). Die Distanz zwischen dem politisch-religiösen Ideal Isidors u. den fragilen Realitäten einer Usurpationsversuchen u. Attentaten ausgesetzten Königsherrschaft mit zunehmend gegen die Zentralgewalt aufbegehrendem Adel verhinderte keineswegs, daß Denken u. Werk Isidors das hispanische u. vielleicht mehr noch das europäische MA außerordentlich geprägt haben (Fontaine/Holtz).

*b. Umfeld.* Wie mehrfach bei großen hispan. Schriftstellern der Antike zu beobachten, hat Isidor im strengen Sinn nicht ‚Schule' gemacht. Gewiß wurden seine Werke gelesen, kopiert u. nachgeahmt. Schon im 7. Jh. verfaßte auch der Mönch Taio v. Saragossa (weniger individuelle) ‚Sententiae' (ClavisPL² 1268), u. manche Könige von Toledo suchten Schriftsteller zu sein oder in ihrer Umgebung zu haben. Sie verfolgten so eine Art Ideal kaiserlichen Mäzenatentums. – König Sisebut (612/20) schreibt eine Epistel (ebd. 1300) in 61 tadellosen, gedrechselten Hexametern über Mond- u. Sonnenfinsternisse (Unters. u. Ausg.: J. Fontaine, Isidore de Séville. Traité de la nature [Bordeaux 1960] 151/61. 328/36), um Isidor für die Widmung seines De natura rerum zu danken. König Chindaswinth läßt Bischof Eugenius v. Toledo ein Gedicht des Africaners *Dracontius überarbeiten (ClavisPL² 1237°). Auf Drängen Sisebuts soll Isidor seine Enzyklopädie verfaßt haben. Mehrere Briefe dieses Königs haben sich in einem Bündel von 18 amtlichen Schreiben erhalten (Korrespondenz bes. mit dem byz. Patricius Commentiolus von Cartagena sowie Königen der merovingischen Francia), überliefert in einem im 16. Jh. in Oviedo aufgefundenen Manuskript (ebd. 1299; ed. J. Gil, Miscellanea Wisigothica [Sevilla 1972] 1/50). Einer dieser Briefe weckt besondere Aufmerksamkeit: Sisebut wendet sich an den Langobardenkönig Adalvald, um ihn zur Aufgabe des Arianismus zu bewegen. Auf Sisebut geht auch eine interessante Vita Desiderii zurück (ClavisPL² 1298); die melodramatische Biographie des auf Betreiben Brunhilds ermordeten Bischofs Desiderius v. Vienne (Dépt. Isère) ist in Wirklichkeit ein Weißbuch, das die Beziehungen zwischen dem Hof in Toledo u. den Merovingerkönigen in Paris verbessern sollte (ed. Gil, Misc. Wisigothica aO. 51/68; J. Fontaine, La Vita Desiderii du roi Sisebut et la fonction politique de l'hagiographie visigotique: James aO. [o. Sp. 672] 93/129).

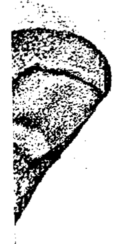


*VIII. Relative Konzentration auf Toledo (2. Hälfte 7. Jh.).* Die dreifache Anziehungskraft Toledos durch Königshof, Klöster der Vrbs regia u. wachsende Macht der Metropoliten von Toledo verlagert das kulturelle u. literarische Leben in die Mitte u. den Norden der Iber. Halbinsel. Während der Liber de vita patrum Emeretensium des PsPaulus Emeritensis (ClavisPL² 2069) noch nach Art der Dialoge Gregors d. Gr. die vergangenen Großtaten der Bischöfe von Mérida feiert, besonders ihren Kampf gegen den lokalen Arianismus, finden wir sonst in der 2. H. des 7. Jh. nur noch membra disiecta hispanischen literarischen Schaffens. – Einen lebhaften u. vielfältigen Widerschein des politischen u. literarischen Lebens der Zeit bilden die 44 Briefe im Epistularium des Bischofs Braulio v. Saragossa (gest. um 651), der außerdem als Verfasser einer Vita u. eines Hymnus zu Ehren des Eremitenheiligen Aemilianus auftritt (ClavisPL² 1230/3). Besonders in dieser Sammlung haben sich einige echte Briefe Isidors erhalten, der seinem Freund Braulio die Edition des unvollendet gebliebenen Manuskripts der Etymologiae anvertraute. – In der Königsstadt Toledo schaffen u. entfalten die Erzbischöfe nunmehr eine literarische Tradition, die als kultureller Ausdruck ihrer kirchlichen Vorrangstellung erscheint, auch wenn Ildefons' De viris illustribus (ebd. 1252) Heiligkeit u. seelsorgerlichen Eifer seiner Vorgänger mehr feiert als ihre schriftstellerischen Talente (um 657/67; ed. C. Codoñer Merino, El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo [Salamanca 1972]; J. Fontaine, El De viris illustribus de San Ildefonso, tradición y originalidad: Estudios 59/96). Doch die Vielfalt der Genera, die diese vormaligen Mönche der Klöster von Toledo (besonders berühmt das Kloster von Agali am Rand der Stadt) pflegten, offenbart intellektuelle Rührigkeit mit unbezweifelbaren literarischen Ambitionen. Erzbischof Eugenius (646/57) schreibt Carmina (ClavisPL² 1236), in denen sich Schulübungen mit saftigen oder tragischen Konfidenzen über persönliche Erlebnisse mischen, wie es karolingische Dichter gerne nachahmen sollten (C. Messina, Ritratto di Eugenio il Poeta [Roma 1976]; C. Codoñer, The poe-

try of Eugenius of Toledo: Papers of the Liverpool Latin Seminar 3 [1981] 323/42; vgl. H.-J. Diesner, Eugenius II v. Toledo im Konflikt zwischen Demut u. Gewissen: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 472/80). Einer seiner toletanischen Zeitgenossen hat sicher das sog. Epitaphion Antoniae (ClavisPL[2] 1240) verfaßt, eine herrliche Elegie nach antikem Muster (Ed. mit Komm.: M. C. Díaz y Díaz, Anecdota Wisigothica 1 [Salamanca 1958] 37/48). – Ildefons, der 657/67 die Kathedra von Toledo innehatte, macht sich im schönen ‚Synonymenstil' Isidors zum Sänger der Jungfräulichkeit Mariens (ClavisPL[2] 1247). Zu seinem Traktat De cognitione baptismi s. J. M. Hormaeche Basauri, La pastoral de la iniciación cristiana en la España visígoda (Toledo 1983). – Fruchtbarer noch u. vielseitiger als Schriftsteller ist sein Nachfolger Julian (667/90; ClavisPL[2] 1258/66; CCL 115). Der autoritäre u. kämpferische Kirchenfürst tritt auf als Grammatiker mit einer Ars (ed. M. A. H. Maestre Yenes, Ars Iuliani Toletani Episcopi. Una gramática latina de la España visigoda [Toledo 1973]) u. einem De partibus orationis (ed. L. Munzi, Il De partibus orationis de Giuliano di Toledo [Roma 1983]) sowie Lehrer der Letzten Dinge u. des Jenseits, Verteidiger der Drei Kapitel gegen die Orientalen, des Sechsten Zeitalters gegen die Juden, der Kohärenz der Evangelien, der klass. Metrik gegen die volkstümliche rhythmische Prosa (interessante, zT. in Metrum u. Strophe der antiken Carmina triumphalia geschriebene Epistula ad Modoenum, entdeckt u. hrsg. von B. Bischoff, Ein Brief Julians v. Toledo über Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa: Hermes 87 [1959] 251/62 bzw. CCL 115, 258/60; vgl. J. Fontaine, Un chaînon visigotique dans la tradition des Carmina triumphalia: Festschr. P. de Palol [im Druck]). Julian verteidigt auch das Königtum, indem er Wambas Sieg über den Usurpator Paulus v. Narbonne feiert. Diese Historia Wambae (CCL 115, 213/44; Berschin 200/6) ist das einzige westgotische Werk, das mit der röm. *Historiographie wetteifern kann, besonders mit Sallusts Werken, die Julian vielleicht kannte. Damit schreibt er eine heftige Philippika gegen den Besiegten, die Insultatio vilis storici in tyrannidem Galliae (CCL 115, 245/9), u. erzählt emphatisch das Urteil über die Verbrecher, das Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum (ebd. 250/5). Der vorletzte der großen Schriftsteller des westgotischen Spaniens war vielleicht ihr begabtester. – Der letzte ist eine eigenartige Persönlichkeit, der 695 gest. Valerius v. Bierzo, ein Eremit aus dieser Berggegend an der Grenze von León u. Galizien (ClavisPL[2] 1276/91). Sein Epitameron (ed. Díaz y Díaz, Anecdota aO. 89/116) bilden Stücke in rhythmischer Prosa, gleichermaßen akrostichisch u. telestichisch, deren Form Julian entsetzt hätte. Man findet darin zumal einen religiösen Lyrismus, der übereinstimmt mit Valerius' seltsam weinerlicher, doch lebendiger Autobiographie ‚Ordo querimoniae praefatio discriminis'. Eines dieser Prosagedichte ist in Stichen geschrieben, deren Anfangsworte sämtlich mit demselben Buchstaben beginnen. Es läßt um so mehr an die Formspielereien eines Iren denken, weil seine satirische Beschreibung bestimmter Lebensformen an De duodecim abusivis saeculi (ClavisPL[2] 1106) erinnert. Fälschlich galt Valerius lange als Verfasser der Vita des 665 gest. Bischofs Fructuosus v. Braga (ebd. 1293; ed. M. C. Díaz y Díaz, La Vida de San Fructuoso de Braga [Braga 1974]). – Eine umfassende Vorstellung vom literarischen Schaffen im westgot. Spanien des 7. Jh. ist wegen der Datierungs- u. Zuschreibungsprobleme vieler Texte, ihrer Zerstreuung u. Zerstörung nach der Invasion vJ. 711 schwer zu gewinnen. Im Unterschied zum merovingischen Gallien wirkt die hagiographische Produktion bescheidener (Berschin 177/210). Manche Stücke des Passionars der altspan. Liturgie (A. Fábrega Grau, Pasionario Hispánico 1/2 [Madrid 1953/55]) wurden wahrscheinlich vor der arab. Eroberung geschrieben oder überarbeitet, doch ist Genaueres derzeit noch unbeweisbar (zur christlich-jüdische Auseinandersetzungen widerspiegelnden Passio Mantii s. J. M. Fernández Catón, San Mancio. Culto, leyenda y reliquias [León 1983]). Der Hagiographie zogen die westgotischen Schriftsteller die alte Gattung des De viris illustribus vor, ohne Veränderungen des Gehalts zu scheuen, wie Ildefons' De virorum illustrium scriptis zeigt (s. o. Sp. 680). – Zu erwähnen sind endlich noch vier Arten von Dokumenten, die man heute zur Sachliteratur rechnen würde. Sie besitzen große Bedeutung für die Entwicklung der lat. Sprache zu den protoromanischen Dialekten H.s: 1) Der immense, nach Sprache, literarischer Gestaltung u. Datierung noch kaum erforschte

Schatz der verschiedenen Bücher der altspan. (‚mozarabischen') Liturgie, deren meiste Texte in westgotischer Zeit abgefaßt wurden (allgemeine Übersicht: J. M. Pinell, Los textos de la antigua liturgia hispánica: Rivera Recio 109/64; J. M. Pinell, Art. Liturgia: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 [1972] 1302/20; ders., La Liturgia ispanica: Anàmnesis. Introduzione storicoteologica alla Liturgia 2 [Torino 1978] 70/88; Ausgaben: MonEcclLit 5 [Liber ordinum]; ebd. 6 [Liber mozarabicus sacramentorum]; J. Vives/J. Claveras, Oracional visigótico [Barcelona 1946]; L. Brou/J. Vives, Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León [ebd./Madrid 1959], vgl. C. Rodríguez Fernández, El Antifonario visigótico de León. Estudio literario de sus fórmulas sálmicas [León 1985]; J. Janini, Liber orationum psalmographus [Barcelona/Madrid 1972]; ders., Liber misticus de cuaresma [Toledo 1979]; ders., Liber ordinum sacerdotal [Burgos 1981]; ders., Liber missarum de Toledo y libros místicos 1/2 [Toledo 1982/83]; vgl. auch M. C. Díaz y Díaz, El latín de la Liturgia hispánica: Rivera Recio 55/87; ders., Literary aspects of the Visigothic Liturgy: James aO. [o. Sp. 672] 61/76). – 2) Die Akten der westgotischen Konzilien, bes. der 17 Konzilien von Toledo (vgl. Orlandis/Ramos-Lissón). – 3) Die datierten westgotischen Gesetzessammlungen u. die 45 Formulae (diese neu hrsg. Gil, Misc. Wisigothica aO. 69/112). – 4) Die in der nördl. Meseta (bes. in der Provinz Salamanca) gefundenen ‚westgotischen Schieferplatten'. Ihre Inschriften in Kursive sind von erstrangigem Interesse für das Niveau ländlicher Bildung, bes. hinsichtlich von Schrift u. Sprache (zu M. Gómez Moreno, Documentación goda en pizarra [Madrid 1966] s. M. C. Díaz y Díaz, Los documentos hispano-visigóticos sobre pizarra: Studi Medievali 7, 1 [1966] 75f; Neuausgabe u. Unters. I. Velázquez Soriano, El latín de las pizarras visigóticas 1/2 [Madrid 1989]).

*IX. Nachleben der lateinisch-christl. Literatur nach der arabischen Invasion.* Die nahezu vollständige Besetzung der Iber. Halbinsel durch die arab. Eroberer u. die allmähliche Bekehrung eines Großteils der hispanisch-westgotischen Bevölkerung zum Islam haben die Weitergabe der lat. Sprache u. literarischen Traditionen durch kirchliche Einrichtungen nicht unterbrochen, selbst nicht seit Durchsetzung der hispan. protoromanischen Dialekte (9./10. Jh.), die schon durchscheinen in dem, was man ‚vorromanisches Latein' der westgotischen Schieferplatten des 7. Jh. nennen könnte (zur mozarabischen Kultur Fontaine, L'art 2 mit Lit.). Der Austausch von Menschen u. Büchern zwischen dem Spanien der Kalifen, den ersten von christlichen Herrschern zurückeroberten Gebieten u. sogar dem karolingischen Europa trug dazu bei, die Kathedral- u. Klosterbibliotheken wiederherzustellen oder zu bereichern (ders., Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du 8$^{e}$ au 10$^{e}$ s.: Anuario de Estudios Medievales 13 [1983] 17/46). Diese Tätigkeit, die lebhafter war als früher angenommen, bildet den Hintergrund für die große Hoffnung auf kulturelle Wiederherstellung dessen, was die Chronisten des Asturischen Reiches im 9. Jh. nostalgisch Ordo Gothorum nennen. Hier sei nur der konservative Charakter unterstrichen, aufgrund dessen auch im mozarabischen Süden u. in der Kalifenhauptstadt Córdoba die lat. Kultur erhalten blieb als formelle Voraussetzung für den Ausdruck des christl. Glaubens u. für die Bildung der Christen u. ihrer Hirten. Den Klerikern von Toledo oder Córdoba verdanken wir die Fortführung der ‚Chroniken', jene von 741 u. 754 (Díaz y Díaz, Index nr. 386. 397; J. E. López Pereira, Estudio crítico sobre la Crónica mozárabe de 754 [Zaragoza 1980]) u. auch jene, die zusammenfassend als ‚asturische Chroniken' bezeichnet werden (über ihre Beziehungen s. die Einführungen in den Ausgaben von J. Prelog, Die Chronik Alfons' III [1985]; J. Gil Fernandez/J. L. Moralejo/J. I. Ruiz de la Peña, Crónicas Asturianas [Oviedo 1985]; P. Bonnaz, Chroniques Asturiennes [fin 9$^{e}$ s.] [Paris 1987] mit histor. Anmerkungen). Eine noch breite Kenntnis altkirchlicher Exegese zeigt sich im Apc.-Kommentar des Beatus v. Liébana (E. Romero Pose [Hrsg.], Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin 1/2 [Romae 1985]). Unglückliche Formulierungen der Liturgie u. Theologie westgotischer Zeit könnten Anlaß der Auseinandersetzungen um den Span. Adoptianismus des 8. Jh. (Elipandus v. Toledo; Felix v. Urgel) gewesen sein. – Zunehmend an den Rand gedrängt durch die wachsende Feindschaft des seit Anfang des 9. Jh. weniger liberalen Islam, empfinden monastisch geprägte Christen



von Al Andalus eine wachsende Sehnsucht nach dem Zeitalter der Kirchenväter u. der Märtyrer. Patristischer Einfluß, bes. des Hieronymus, läßt sich feststellen in der Korrespondenz des Alvarus v. Córdoba u. den Werken seines Freundes Eulogius (zahlreiche patristische Verweise im Index der Scriptores a muzarabibus adhibiti bei J. Gil, Corpus scriptorum muzarabicorum 2 [Madrid 1973] 723/33). Wörtlich genommene u. hochgestimmte Lektüre der Passiones der hispan. (u. anderer) Märtyrer in der geschlossenen Welt der Klöster u. Kathedralschulen übte bestimmenden Einfluß auf die Bewegung der freiwilligen Märtyrer von Córdoba Mitte des 9. Jh. aus. Dies wird deutlich im Memoriale sanctorum des Eulogius, der sich ausdrücklich auf viele Märtyrer der christl. Frühzeit bezieht. Er verweist besonders auf das Beispiel des Emeterius u. des Chelidonius (die beiden von Prudentius besungenen Märtyrer von Calagurris; s. o. Sp. 663), qui ad passionem venerunt non quaesiti (memor. sanct. 1, 24), wobei er dieses Zitat aus der Passio beider Märtyrer cuidam sanctorum zuschreibt. Was könnte besser die lebendige Überlieferung der frühchristl. Tradition H.s bis zu den mozarabischen Christen Córdobas veranschaulichen? (J. Fontaine, La literature mozárabe ,Estremadura' de la literature latina paleocristiana: Arte y cultura mozárabe [Toledo 1979] 109/39; Berschin 210/9.) In der Folgezeit führen die Wallfahrt nach Compostela, der span. Kreuzzug, die Ankunft der Cluniazenser zur schließlich mit römischer Autorität gestützten Auslöschung der alten Traditionen christl.-hispan. Bildung. Doch während eines halben Jahrtausends hat sie tief das geprägt, was die Spanier gerne ihre ,idiosincrasia' nennen.

Für Rat und Hilfe danke ich B. Bischoff, C. Codoñer, Y.-M. Duval, R. Guerreiro, J. E. López Pereira, S. Pellistrandi, H. Savon, S. Teillet u. A. Tranoy.

Die s. v. Hispania I (o. Sp. 645f) angeführten Titel werden hier nicht wiederholt.

Q. Aldea Vaquero/T. Marín Martínez/J. Vives Gatel (Hrsg.), Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1/4 (Madrid 1972/75). – M. Alvar/A. Badía/R. de Balbín/L. F. Lindley Cintra (Hrsg.), Enciclopedia lingüística hispánica 1 (Madrid 1960) 153/290 (El latín de la peninsula ibérica: M. C. Díaz y Díaz, Rasgos lingüísticos [153/97]; S. Mariner Bigorra, Léxico [199/236]; M. C. Díaz y Díaz, Dialectalismos [237/50]; J. Bastardas y Parera, El latín medieval [251/90]). – J. Amengual i Batle, Les fonts històriques de les Balears en temps cristians fins als Àrabs: Les illes balears en temps cristians fins als Àrabs (Menorca 1988) 15/20. – C. Baraut, Art. Espagne 1. Période patristique: DictSpir 4, 2 (1961) 1089/110. – W. Berschin, Biographie u. Epochenstil im lat. MA 2 (1988) 175/220. – H. Chadwick, Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early church (Oxford 1976). – E. Cuevas/U. Domínguez-Del Val, Patrología española: B. Altaner, Patrología[4] (Madrid 1956) 1*/132*. – P. De Luis, Art. Spagna e Portogallo: DizPatrAntCrist 2 (1984) 3263/8. – A. Di Berardino (Hrsg.), Initiation aux Pères de l'Église 4. Les Pères latins (Paris 1986). – M. C. Díaz y Díaz, Index scriptorum Latinorum medii aevi Hispanorum 1 (saec. VI/XII) (Madrid 1959); Introducción general: J. Oroz Reta/M. A. Marcos Casquero (Hrsg.), San Isidoro de Sevilla. Etimologías 1 = BiblAutCrist 433 (Madrid 1982) 7/257; De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular (Barcelona 1976). – J. Diesner, Isidor v. Sevilla u. das westgotische Spanien = AbhLeipzig 67, 3 (1977). – M. V. Escribano Paños, Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum (Zaragoza 1988). – Estudios sobre la España visigoda. 1e Semana intern. de estudios visigóticos = Anales Toledanos 3 (Toledo 1971). – J. Fontaine, L'art préroman hispanique (Paris 1973/77) 1, 29/42; 2, 8/48; Culture et spiritualité en Espagne du 4e au 7e s. = Variorum Reprints Collected Studies 234 (London 1986); Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence (Paris 1980); Isidore de Séville et le Culture classique dans l'Espagne wisigothique 1²/2². 3 (ebd. 1983); Die westgotische lat. Literatur. Probleme u. Perspektiven: AntAbendl 12 (1966) 64/87; Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des 4e et 5e s.: Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du 6e Congrès intern. d'études classiques (Bucarest/Paris 1976) 301/33. – J. Fontaine/P. Cazier, Qui a chassé de Carthaginoise Sévérianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidore de Séville: Estudios en homenaje a Don Cl. Sánchez Albornoz 1 (Buenos Aires 1983) 349/400 bzw. Fontaine, Tradition aO. (o. Sp. 676) nr. 1. – J. Fontaine/L. Holtz (Hrsg.), Actes du Colloque international du CNRS sur l'Europe héritière de l'Espagne visigotique, Paris 1990 (in Vorb.). – A. González Blanco (Hrsg.), Los Visigodos. Historia y civilización. Actas de la Semana Intern. de Estudios Visigóticos, Madrid 1985 = Antigüedad y Cristianismo 3 (Madrid 1986). – R. Herzog/P.-L.

SCHMIDT, Hdb. der lat. Literatur der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 (1989); ebd. 6 (in Vorb.). – Hispania Romana = QuadernAccadLincei 200 (Roma 1974). – J. N. HILLGARTH, Visigothic Spain, Byzantium and the Irish (London 1985). – J. E. LÓPEZ PEREIRA, El primer despertar cultural de Galicia, cultura y literatura en los siglos IV y V (Santiago de Compostela 1989). – D. MILLET-GÉRARD, Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des 8e–9e s. (Paris 1984). – J. L. MORALEJO, Literatura hispano-latina (Siglos V–XVI): J. M. Diez Borque (Hrsg.), Historia de las literaturas hispánicas no-castellanas (Madrid 1980) 13/137. – J. ORLANDIS, Historia de España. La España visigótica (Madrid 1977); Historia del reino visigodo español (ebd. 1988). – J. ORLANDIS/D. RAMOS-LISSÓN, Historia de los concilios de la España romana y visigoda (Pamplona 1986); Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) = W. Brandmüller (Hrsg.), Konziliengeschichte A 2 (1981). – M. REYDELLET, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville = BiblÉcFrAthRome 243 (Rome 1981). – J. F. RIVERA RECIO (Hrsg.), Estudios sobre la liturgia mozárabe (Toledo 1965). – The seventh century, changes and continuity. Colloquium des Warburg Institutes, London 1988 (im Druck). – M. SIMONETTI, La produzione letteraria latina fra Romani e barbari (sec. V–VIII) (Roma 1986) 149/80. – M. SOTOMAYOR Y MURO, La Iglesia en la España romana: R. García Villoslada (Hrsg.), Historia de la Iglesia en España 1 (Madrid 1979) 1/400. – S. TEILLET, Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du 5e au 7e s. (Paris 1984). – A. TRANOY, La Galice romaine. Recherches sur le Nord-Ouest de la péninsule Ibérique dans l'antiquité = Coll. de la Maison des pays Ibériques 15 (Paris 1981). – TH. ULBERT, Art. H. I: o. Sp. 607/46.

*Jacques Fontaine*
*(Übers. Heinzgerd Brakmann).*

## Historia Augusta.



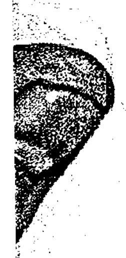


*I. Corpus von Biographien römischer Kaiser (vitae principum).* ‚H. A.' ist die heute übliche Bezeichnung (so schon E. Diehl, Art. H. A.: PW 8, 2 [1913] 2051) der seit I. Casaubonus unter dem Titel ‚Scriptores H. A.' edierten Sammlung (1603; ed. princeps durch B. Accursius, Mailand 1475) von 30 Biographien römischer Kaiser (Augusti), Thronanwärter (Caesares) u. Usurpatoren der Zeit von 117 bis 285 nC. (die J. 244/53 fehlen). Möglich ist, daß die Serie, anknüpfend an Sueton, bereits mit einer Biographie Nervas begann (zur Frage der [beabsichtigten?] Lücke u. ihres Anfangs Hohl u. a. 1, 1f; Stubenrauch 103). Nach der Überlieferung stammen die Biographien aus der diokletianisch-konstantinischen Zeit. Ihre Abfassung ist folgenden, sonst unbekannten Autoren zugeschrieben: Ael. Spartianus (Hist. Aug. vit. Hadr.; vit. Hel.; vit. Did.; vit. Sept. Sev.; vit. Pesc.; vit. Carac.; vit. Get.), Iulius Capitolinus (vit. Pii; vit. Aur.; vit. Pert.; vit. Opil.; vit. Alb.; vit. Maximin. Ver.; vit. Gord.; vit. Max. Balb.), Aelius Lampridius (vit. Comm.; vit. Heliog.; vit. Alex.; vit. Diad.), Vulcacius Gallicanus (vit. Avid.), Trebellius Pollio (vit. Valer.; vit. Gall.; vit. trig. tyr.; vit. Claud.) u. Flavius Vopiscus (vit. Aurelian.; vit. Tac.; vit. Prob.; vit. quatt. tyr.; vit. Car.). – Zum Inhalt der Biographien gehören in der Regel Herkunft u. Werdegang bis zur Regierungsübernahme, kultische Ehren für verstorbene Kaiser u. Angehörige des Kaiserhauses, omina, Beschreibung des Charakters verbunden mit

Aufzählung der Eß- u. Trinkgewohnheiten sowie Hinweisen auf das Verhältnis zu den Freunden u. auf das Liebesleben. Selbstverständlich fehlen nicht Notizen zu Gesetzgebungsmaßnahmen, Feldzügen u. Reisen der Herrscher. Unverkennbar sind Ungenauigkeit u. mangelndes Interesse besonders an topographischen Details, ebenso der Hang zur anekdotischen Ausgestaltung u. zu antiquarischen Erläuterungen. Ohne weiteres ist auch zu erkennen, daß das Bild einzelner Herrscher sehr blaß bleibt u. in etlichen Viten nichtssagende Phrasen, Anekdoten u. andere, meist in den Bereich des Hofklatsches gehörende Nichtigkeiten noch über das aus Sueton bekannte Maß dominieren. Insgesamt finden wir jedoch in dieser ausführlichsten uns erhaltenen lat. Darstellung der Zeit von 117 bis 285 zahlreiche in der sonstigen (recht fragmentarischen) Überlieferung nicht bezeugte Einzelheiten (zB. Barnes 32/78). – Neuere Untersuchungen, etwa zu den Personennamen u. Ortsangaben in der H. A. (zB. H. G. Pflaum: BonnHistAugColloqu 1968/69, 173/232; 1970, 199/247; 1971, 113/56; 1972/74, 173/99 zu vit. Hadr., vit. Aur., vit. Comm., vit. Pert., vit. Did., vit. Ver., vit. Hel., vit. Avid.; G. Alföldy, Die Ortsnamen in der H. A.: ebd. 1979/81, 1/42), deuten darauf hin, daß Hyperkritik gegenüber Angaben der H. A. nicht am Platz ist (sehr kritisch erneut Syme, H. A. 214; dazu A. Demandt: Gnomon 59 [1987] 279/81), man jedenfalls nicht bei dem früher gelegentlich befolgten Grundsatz bleiben kann, daß beim Fehlen von Parallelzeugnissen oder bei Widersprüchen in anderen Quellen die entsprechenden H. A.-Notizen als wertlos zu betrachten sind. – Einzig sichere Spur der H. A. in der Spätantike ist ein Exzerpt aus der Vita Maximinorum (1, 4/4, 4; 5, 2) in den um 520 zu datierenden Historien des jüngeren Symmachus, nur noch faßbar in den ca. 550 publizierten Getica (83/8) des Iordanes (J. P. Callu, La première diffusion de l'H. A. [6e/9e s.]: BonnHistAugColloqu 1982/83, 89/129). Bei nur leisen Anklängen oder Parallelen zwischen H. A. u. nachkonstantinischen Autoren wird heute im allgemeinen eine (theoretisch mögliche) Anregung seitens der H. A. ausgeschlossen. – Sehr schmal ist die Überlieferung des H. A.-Textes (grundsätzlich dazu E. Hohl [Hrsg.], Scriptores historiae Augustae[2] 1/2 [1965]; P. Soverini [Hrsg.], Scrittori della Storia Augusta [Torino 1983]). Es sind zwei wohl auf denselben Archetypus zurückgehende Klassen von Hss. zu unterscheiden: Die eine ist zuerst faßbar im Cod. Pal. lat. 899 (= P, 9. Jh.), die andere im Cod. Vat. lat. 1897 (= Σ, 1. H. 14. Jh.; vgl. A. Rösger: Hohl u.a. 1, XXXIX/XLI; Callu, Diffusion aO. 119/29; zu Σ u. weiterem Nachwirken der H. A. im MA ders., L',H. A.' de Pétrarque: BonnHistAugColloqu 1984/85, 81/115; die Qualität von Σ ist höher einzuschätzen, als dies früher oft geschah).

*II. Moderne Forschung (Grundpositionen, ,communis opinio') a. H. Dessau; H. Peter.* Ohne die Bemühungen um die Erforschung der H. A. seit den Tagen des Casaubonus u. des Salmasius (Ausgabe der H. A. 1620) gering zu achten, darf man als richtungweisend für die moderne Forschung betrachten H. Dessaus Aufsatz über Zeit u. Persönlichkeit der Scriptores H. A. (ergänzend ders., Über die Scriptores H. A.: Hermes 27 [1892] 561/605). Nach Dessau ist die H. A. entgegen der Überlieferung (s. o. Sp. 689) nicht das Werk von sechs Autoren der diokletianisch-konstantinischen Zeit, sondern eines einzigen im späten 4. Jh. (wahrscheinlich unter Theodosius) arbeitenden Autors. Zur Erhärtung dieser Hypothesen suchte Dessau zunächst nachzuweisen, daß die in verschiedenen Viten begegnenden Apostrophen an Diokletian u. Konstantin fiktiv sind. Dessau, der auf die Häufigkeit von Fälschungen zu jener Zeit hinweist, wendet sich dann den seiner Ansicht nach ,notorisch falschen, zT. höchst verdächtigen Erzählungen' in der H. A. zu. Als Beispiel für Fälschungen (bes. Namen), die seiner Ansicht nach auf einen ganz bestimmten Kreis hinführen, nennt er zunächst die Verlobung der Iunia Fadilla mit dem Sohn des Kaisers Maximinus u. ihre spätere Heirat mit Toxotius (Hist. Aug. vit. Maximin. 27, 6). Nach Hinweisen auf weitere Namen in der H. A., hinter welchen wie bei Toxotius Persönlichkeiten des späten 4. Jh. gestanden hätten, kommt Dessau zu sonstigen Erfindungen, deren Entstehung kaum vor das letzte Viertel des 4. Jh. gehören könnte: so etwa die Notiz von der gotisch-alanischen Herkunft des Kaisers Maximinus Thrax (ebd. 1, 5f). Wer nun zugebe, daß die Viten erst gegen Ende des 4. Jh. niedergeschrieben seien, für den werde beim Vergleich einiger Partien mit entsprechenden Stellen der ,Caesares' Aurelius Victors

(geschrieben 360) u. dem ‚Breviarium' Eutrops (entstanden um 370) diese Möglichkeit zur Gewißheit. Für den Nachweis der Bekanntschaft der H. A. mit diesen Autoren kommt für Dessau dem Vergleich von Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 17, 5/19, 3 mit Aur. Vict. Caes. 20 u. Hist. Aug. vit. Aur. 16, 3 mit Eutrop. 8, 11 entscheidendes Gewicht zu. – Wichtiges Argument für die Annahme eines einzigen Verfassers für alle Viten war für Dessau eine Reihe typischer Gemeinsamkeiten: so das Prinzip, (anders als Sueton) auch Biographien in Rom nicht anerkannter Herrscher zu bieten; die Gleichartigkeit von Erfindungen; die Aufforderung an den Leser, zitierte Autoren selbst nachzulesen; das Zitieren griechischer Verse in lateinischer Übersetzung oder der Gebrauch sonst unbekannter Wörter. Hielt es Dessau für gesichert, daß die Viten so, wie sie uns vorliegen, erst gegen Ende des 4. Jh. niedergeschrieben sind, so sah er für die These von der Einheit des Vf. noch Ergänzungen als notwendig an. Schon 1890 lehnte Dessaus Lehrer Th. Mommsen (Die Scriptores H. A.: Hermes 25 [1890] 228/92), der besonders die Frage nach dem cui bono der Fälschungen stellte, die These einer Entstehung erst im späten 4. Jh. ab u. erklärte Widersprüche bzw. Anachronismen sowie Anklänge an Aurelius Victor u. Eutrop mit der Tätigkeit eines in der valentinianisch-theodosischen Zeit wirkenden Diaskeuasten (ein erster Gesamtredakteur schuf nach Mommsen um 330 das Corpus). Gleichzeitig ging O. Seeck, erstmals die senatorische Tendenz der H. A. betonend (Studien zur Geschichte Diocletians u. Constantins III: JbClassPhilol 36 [1890] 609/39), noch weiter als Dessau u. datierte die H. A. auf ca. 410 mit dem Argument, daß die Claudiuslegende (Abstammung Constantius' I von Claudius: vit. Claud. 13 u. a.) auf den 407 in Gallien zum Augustus erhobenen Flavius Claudius Constantius verweise. 1892 untersuchte H. Peter u. a. erstmals systematisch die vor allem in den Viten der Kaiser des 3. Jh. nicht seltenen Reden u. Schriftstücke u. glaubte (festhaltend an sechs Autoren), ‚festen Grund für die Entstehung der ganzen Sammlung in diokletianisch-konstantinischer Zeit gewonnen u. dem auf unrichtigen Voraussetzungen aufgeführten Neubau (scil. bei Dessau u. a.) die Unterlage entzogen zu haben' (Peter IV).



*b. 1911 bis 1962.* Nach Darlegung der die moderne Diskussion prägenden Grundpositionen muß ich mich nun wesentlich kürzer fassen: Von 1911 an hat E. Hohl in die Diskussion eingegriffen u. sie bis 1958 mannigfach gefördert (dazu Hohl u. a. V/XIV. 1/27). Folgte er zunächst Dessaus Datierung (später dachte er an die Zeit Julians oder kurz danach), kam er hinsichtlich der Frage einer Tendenz gleich Dessau zur Ansicht, daß davon nichts zu erkennen sei. Vorübergehend dann eine heidn. Ausrichtung annehmend (Über den Ursprung der H. A.: Hermes 55 [1920] 310 im Anschluß an J. Geffcken), warnte er zuletzt davor, die Aktualität der H. A. in politischer, ideologischer u. zeitgeschichtlicher Hinsicht zu überfordern. Angeregt besonders durch die einzige in der Spätantike zitierte Passage der H. A. (vit. Maximin. 1, 5/4, 4: Iordan. Get. 83/8; vgl. o. Sp. 689]), kam A. v. Domaszewski, Die Personennamen bei den Scriptores H. A. = SbHeidelberg 1918 nr. 13 zu dem Ergebnis, daß die Endfassung der H. A. erst in der 2. H. des 6. Jh. entstanden sei. N. Baynes, der iJ. 1926 die H. A. als ein von senatorischer Tendenz geprägtes Werk im Dienste der Propaganda für den heidn. Kaiser Julian zu charakterisieren suchte, sah es gegen Dessau für möglich an, daß Stellen wie vit. Maximin. 1, 5; 27, 6 (s. o. Sp. 690) auch schon um 360 geschrieben sein könnten. Die Apostrophen der Kaiser meinen nach Baynes Julian. Neue Aspekte zur Deutung der H. A. brachten dann zB. die Arbeiten von W. Hartke. Er kam 1940 zur Ansicht, daß die H. A. in den letzten Monaten des Kaisers Theodosius in aller Eile von Nicomachus Flavianus abgefaßt worden sei (Geschichte u. Politik im spätantiken Rom [1940] 153f u. ö.). Hartke, der später seine Verfasserhypothese dahingehend abwandelte, daß jener ein grammatisch-rhetorisch geschulter Hausliterat gewesen sei, der seine Anweisungen aus dem Kreise der Symmachi u. Nicomachi erhielt, meinte dann u. a.: ‚Die HA wollte mehr bieten als die Lebensgeschichte römischer Kaiser. Sie beabsichtigte, das politische, religiöse, wirtschaftliche u. gesellschaftliche Programm des heidn. Adels am Ausgang des 4. Jh. gegenüber den verschiedenen Gegenkräften wirksam zu vertreten u. dadurch zu autorisieren, daß sie es als alte geschichtliche Existenz suggerierte' (W. Hartke: E. Hohl [Hrsg.], Maximini duo, Iuli Capitolini [1949] 7). Allenthalben entdeckte Hartke in

der H. A. die Spuren sog. Aretalogien (zu diesem schwer zu definierenden Begriff M. Van Uytfanghe, Art. Heiligenverehrung II: o. Bd. 14, 172). Trotz Vorbehalten gegen einige Thesen sah J. Straub: Gnomon 24 (1952) 23/32 durch Hartke die postjulianische Datierung der H. A. als endgültig gesichert an. Straub, der seither die H. A.-Forschung durch zahlreiche Beiträge gefördert (zusammenfassend: Hohl u. a. 1, IX/XXXIX) sowie gemeinsam mit A. Alföldi der Kommentierung der H. A. durch die 1962 erfolgte Begründung des ,Bonner Historia Augusta Colloquiums' neue Impulse verliehen hat, betonte iJ. 1980, daß es immer noch nichts Besseres gebe, als sich grundsätzlich zur Auffassung Dessaus zu bekennen u. den einmal gewiesenen Weg weiterzugehen (BonnHistAugColloqu 1977/78, IX). Nach Straub, für den die H. A. in den Bereich heidnischer Geschichtsapologetik gehört u. der sie als eine ,Historia adv. Christianos' bezeichnet hat, stammt das Werk aus einer Zeit, in der die christl. Religion endgültig zur Staatsreligion erklärt war u. die Heiden nicht mehr zum offenen Wort im Dienste der heidn. Selbstbehauptung zugelassen waren, einer Zeit, in welcher der Autor zum Pseudonym u. zur Fiktion einer früheren Abfassungszeit greifen mußte, um sich Gehör zu verschaffen. Der Autor, dessen Werk nach 405, vielleicht sogar erst nach 438 entstanden sei, habe daher auf eifernde Rechtfertigung verzichtet u. sich unter dem Deckmantel der Pseudonyme für eine Darstellungsform entschieden, die es ihm erlaubte, im scheinbar flüchtigen Stil der ungeordneten u. oft skurrilen Erzählung die Erinnerung an die Zeit der heidn. Kaiser wachzuhalten. – Bei der Frage, woher einzelne Erfindungen, Gedanken oder Wendungen des Autors stammen, möchte Straub nicht gern von Abhängigkeiten sprechen, da es bei dem Spiel mit Assoziationen u. Reminiszenzen ja gerade darauf zu achten gelte, ,daß der Autor über den Schatz seiner literarischen Bildung frei u. nach eigenem Geschmack u. Ermessen, wenn auch sehr eigenwillig u. auf ziemlich ungewohnte Weise verfügt, u. dem kritischen Partner mit gleich anspruchsvollen Erwartungen begegnet' (J. Straub: Hohl u. a. 1, XV).

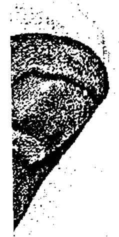
c. *Trends der Forschung seit 1962.* Schließlich sei wenigstens noch auf einige allgemeine Trends der H. A.-Forschung seit 1962 (zB. Scheithauer 15/8; Johne 39/46 u. ö.; ders., Zum Geschichtsbild in der H. A.: Klio 66 [1984] 633f; ders., Neuere Forschungen zu den spätantiken Kaiserbiographien: ebd. 70 [1988] 214/22) hingewiesen: Besonders durch Verweise auf Anachronismen sowie auf Bezüge zu Autoren wie Aurelius Victor, Eutrop, Vegetius, Ammianus Marcellinus, Hieronymus oder Claudian kamen immer mehr Gelehrte zu der Ansicht, daß die H. A. entgegen der Überlieferung nicht um 330, sondern nach 390, ja, erst im frühen 5. Jh. entstanden ist (zu Erwägungen, die H. A. sogar nach 438 zu datieren, Kolb, Untersuchungen 87 u. o. Sp. 692; nur vereinzelt wird noch die Datierung in die Zeit Konstantins vertreten: zB. von A. Momigliano). Sehr bemüht hat man sich auch um die Frage nach dem cui bono der H. A. Man verwies dazu besonders auf heidnische, stadtrömische u. senatorische Tendenz bzw. Prägung; doch wurden andererseits auch wieder die schon in der früheren H. A.-Forschung geäußerten Zweifel an bestimmten Intentionen des biographischen Sammelwerkes laut. Auch vom Sprachlichen her glaubte man in jüngster Zeit, neue Argumente für die einheitliche Abfassung des Werkes u. die Lebenszeit eines einzigen Autors frühestens um 400 nC. gefunden zu haben. Gewandelt hat sich schließlich auch das Urteil über den bzw. die Verfasser.

d. *Communis opinio.* Gerade weil ich in grundsätzlichen Fragen abweichende Meinungen vertrete, sei an dieser Stelle kurz skizziert, was man (gewiß vereinfachend) als communis opinio umschreiben könnte: Als absolut gesichert sieht man es heute im allgemeinen an, daß die H. A. nicht das Produkt von sechs in der diokletianisch-konstantinischen Zeit schreibenden Autoren ist, sondern das Werk eines einzigen Mannes (gleich ob man ihn als Autor oder als Redaktor bezeichnet; dazu Sp. 695f), der nach 390 ans Werk ging. Besteht für den terminus post noch eine große Bandbreite an Meinungen (Tabelle: Johne 46), so steht der terminus ante mit ca. 520 (Erscheinen der Historien des Symmachus; s. o. Sp. 689) wohl fest. Weitgehend stimmt man auch darin überein, daß der Schöpfer des Corpus ein antiquarisch gebildeter u. den stadtröm. Adelskreisen nahestehender Heide war. Sehr unterschiedliche Auffassungen bestehen nach wie vor darin, inwieweit in der H. A. bestimmte

Tendenzen oder Darstellungsabsichten festzustellen sind, insbesondere etwa, ob sich in der H. A. heidnische Geschichtsapologetik, sei es nun offen oder nur in versteckter Form, manifestiert (dazu s. u. Sp. 711/8). Einig scheint man sich darin zu sein, daß die Absicht des Autors (Redaktors), den Leser in bestimmter Weise zu beeinflussen, nicht in allen Viten gleich zur Geltung kommt u. auch die verschiedenen Tendenzen keineswegs in allen Viten zu finden sind.

*III. Autoren, Autor, Redaktor?* Dessaus These von der Verfassereinheit ist ungeachtet mannigfacher Einwände zur communis opinio geworden (vgl. Scheithauer 159f). Dafür jedoch, daß letzte ‚Sicherheit' noch keineswegs besteht, sprechen einzelne Ergebnisse neuerer, im wesentlichen Dessau folgender philologischer Arbeiten, etwa von B. Mouchová (bes. 8/11. 122), I. Marriott (The authorship of the H. A.: JournRomStud 69 [1979] 65/77) u. K.-H. Stubenrauch (bes. 86. 93. 95). Da sich nun einmal u. a. in Sprache (zB. Wortwahl, Wendungen, Klauseln, Anknüpfungen), Aufbau, Quellen (s. Sp. 696/701) u. Tendenzen (s. Sp. 704/18) Unterschiede nicht verkennen lassen, behalf man sich damit, von Vitengruppen u. -typen zu sprechen (Marriott aO.; G. Kerler, Die Außenpolitik in der H. A. [1970] 12) oder etwa, wie R. Syme (The H. A. = Antiquitas 4, 8 [Bonn 1971] 44/9 u. ö.), für den sich der Autor in den Viten des Vopiscus u. des Pollio in seiner reifsten Gestalt präsentiert, Entwicklungsstufen des Autors anzunehmen (verschiedene Arbeitsphasen vermutet zB. J. Schlumberger, Non scribo sed dicto: BonnHistAugColloqu 1972/74, 235f). Seit Mommsen aO. (o. Sp. 691) 243f arbeitet man zur Erklärung von Verschiedenheiten auch mit den Begriffen Haupt- u. Nebenviten (grundsätzlich dazu R. Syme, The secondary vitae: BonnHistAugColloqu 1968/69, 285/307), wobei man freilich in der Regel nur die Viten von Hadrian bis Opilius im Auge hatte (vgl. A. Rösger, Usurpatorenviten in der H. A.: Bonner Festgabe J. Straub [1977] 359/93). Bei der Bemühung, Widersprüche zu erklären, kommt man ungeachtet gegenteiliger Beteuerungen augenscheinlich nicht daran vorbei, daß für die einzelnen, auch durch die Individualität der Titelhelden geprägten Viten ein Grundstock vorlag. Darüber, wieviel Zeit der Schöpfer des Corpus (man verband ihn gelegentlich mit Capitolinus oder Vopiscus), mag man ihn nun Autor oder Redaktor nennen, für sein Werk benötigte (an wenige Wochen des J. 394 dachte etwa Hartke 158 mit Berufung besonders auf Hist. Aug. vit. trig. tyr. 33, 7f; in großer Eile iJ. 394/95: T. Honoré, Scriptor H. A.: JournRomStud 77 [1987] 156) oder auf welche Art er es schuf, sind wohl nur Spekulationen möglich (dazu, mit eigenen, zu gewagten Hypothesen, Schlumberger aO. 221/38). Vorläufig sehe ich es als am wahrscheinlichsten an, daß die Biographien bzw. ein in den meisten Fällen sehr breiter Grundstock auf verschiedene, uns nicht bekannte Autoren zurückgehen u. dann von einem keineswegs konsequent arbeitenden u. die Viten sehr unterschiedlich verändernden, keineswegs gleichmäßig mit eigenen Beiträgen bedenkenden Redaktor zu einem Ganzen zusammengefügt wurden (gegen ebd. 237 sehe ich Mommsens Diaskeuastenhypothese keineswegs als erledigt an [vgl. Sp. 691; der Einfachheit halber wird aber im folgenden der communis opinio gemäß in der Regel vom Autor oder Verfasser gesprochen). Nach wie vor gilt es bei allem Bemühen um die Deutung des Corpus, der Individualität der einzelnen Viten gerecht zu werden. Erschwert wird die Suche nach Autor bzw. Redaktor vor allem dadurch, daß wir nichts über sein Leben wissen, selbst wenn wir mit ihm den angeblich (Hist. Aug. vit. Aurelian. 1f) mit dem Stadtpräfekten Iunius Tiberianus (291/92 oder 303/04) bekannten Vopiscus identifizieren (als fiktiv gelten die Hinweise auf Vater bzw. Großvater vit. trig. tyr. 25, 3; vit. Aurelian. 43, 2; vit. quatt. tyr. 9, 4; vit. Car. 13, 3; 14, 1; 15, 1).

*IV. Quellen u. Anreger. a. In der H. A. genannte Gewährsleute.* Zur Lösung der Fragen, inwieweit Autor(en) oder Redaktor zu Fälschungen oder Fiktionen gegriffen haben, mithin auch über die Zeit nach 337 hinweisende Anachronismen feststellbar sind, muß man sich zunächst über die möglichen Quellen u. Anreger klar werden. Von den zahlreichen im Corpus genannten Quellen sind lediglich die von 180 bis 238 führenden, um 250 niedergeschriebenen Historien des Herodian erhalten. Herodian (zitiert zB. Hist. Aug. vit. Alb. 12, 6; vit. Alex. 52, 2; vit. Max. Balb. 15, 3) gilt seit langem als, wohl im griech. Original gelesener Hauptgewährsmann der Viten der Maximini, der Gordiani

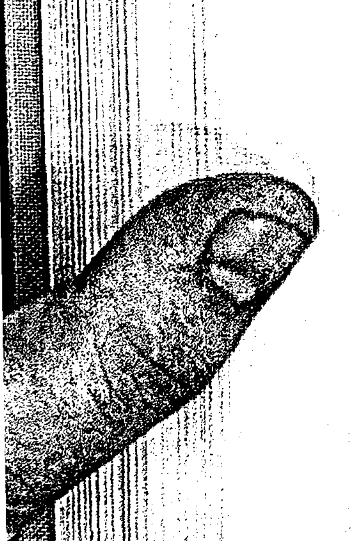


sowie des Maximus u. Balbinus. Aus ihrem Vergleich mit Herodian hat man daher mit Recht stets Aufschlüsse über die Arbeitsweise des Capitolinus bzw. des Verfassers der H. A. zu gewinnen versucht. Man darf annehmen, daß Herodian auch schon für die Viten von Commodus an herangezogen wurde (zum Verhältnis H. A. u. Herodian s. Kolb, Beziehungen). Fragmente sind uns noch erhalten aus den bis ca. 270 berichtenden Werken des zB. Hist. Aug. vit. Alex. 49, 3; vit. Maximin. 32, 3; vit. Claud. 12, 6 genannten Dexippus (geb. um 210 in Athen). Der in den Viten von Hadrian bis Alexander Severus 30mal zitierte Marius Maximus wird immerhin außerhalb der H. A. noch Amm. Marc. 28, 4, 14 u. Schol. Iuvenal. 4, 53 erwähnt. Dies ist ein gewichtiger Grund, diesen nach Ausweis der Zitate neben Seriösem auch viel Anekdotisches u. Skandalöses berichtenden Autor als existent u. als eine der Hauptquellen der H. A. anzusehen (Barnes 98/107). Für die seit Valesius (im Komm. zu Amm. Marc. 28, 4, 14) versuchte u. zur communis opinio gewordene Identifizierung mit L. Marius Maximus (zweites Konsulat iJ. 223) ist ein bündiger Beweis nicht möglich. Nicht auszuschließen ist mE., daß Marius Maximus auch noch die Zeit Alexanders beschrieb. Als ein Produkt der Phantasie gilt allgemein der allein in den Viten des Capitolinus genannte u. schon von Mommsen aO. 271f als Prügelknabe für anekdotenhafte Erfindungen benutzte Cordus. Gewiß wird der für die Zeit 193/238 immerhin 25mal bemühte u. als Konkurrent gesehene Cordus gelegentlich abqualifiziert, aber insgesamt nicht ungünstiger als Marius Maximus beurteilt. Daher möchte ich nicht ausschließen, daß ein etwa Mitte des 3. Jh. schreibender Kaiserbiograph Cordus existiert hat (S. Mazzarino, Il pensiero storico classico 2, 2 [Bari 1966] 55. 224f. 285). Auch bei dem Hist. Aug. vit. quatt. tyr. 13, 1 bzw. vit. Car. 4, 1 genannten Onesimus, der immer wieder mit dem gleichnamigen, für die Zeit Konstantins bezeugten Sophisten u. Historiker identifiziert wird (Hohl u.a. 2, $430_{69}$), bin ich mir nicht sicher, ob man ihn unter die ‚Schwindelautoren' einreihen sollte (Begründungen dafür [A. Chastagnol, Quatre études sur la Vita Cari: BonnHistAugColloqu 1977/78, 54 oder Scheithauer 133/6] befriedigen nicht). Bezweifelt wird nicht die Heranziehung der Autobiographien Hadrians (Hist. Aug. vit. Hadr. 1, 1; 16, 1) u. des Severus (zB. vit. Sept. Sev. 18, 6; vit. Pesc. 4, 7). Von der Vita des Avidius Cassius an finden wir zahlreiche Briefe (meist von Kaisern), Reden u. Senatsprotokolle zitiert. Nachdem man schon seit Le Nain de Tillemont Zweifel an der Echtheit derartiger Dokumente erhoben hat, werden sie seit Peters systematischer Untersuchung der ‚eingelegten Reden u. Schriftstücke' (153/231 unter Einbeziehung von 75 Briefen, 31 Senatsverhandlungen u. Erlassen an den Senat sowie von 13 Reden) fast ausnahmslos als Fälschungen betrachtet (eine Ausnahme bietet etwa das Senatsprotokoll Hist. Aug. vit. Comm. 18f). Ein erheblicher Teil davon dürfte zu Lasten der Vorlagen gehen (Lit. zu den Dokumenten: D. den Hengst, Verba, non res – über die Inventio in den Reden u. Schriftstücken in der H. A.: BonnHistAugColloqu 1984/85, 157/74).

*b. In der Forschung vermutete Quellen 1. Aus der Zeit bis 330.* Von sonst noch für die Zeit von 117 bis 285 (wenigstens fragmentarisch) erhaltenen u. vor 330 zu datierenden Geschichtswerken kommt als Quelle nach neueren Erkenntnissen zumindest indirekt auch das um 230 abgeschlossene Werk des Cassius Dio in Frage. Anstelle von bzw. neben Marius Maximus sah man weithin (d.h. in den Viten bis Caracalla) noch einen Ignotus als Gewährsmann (bes. Syme), doch angesichts unserer geringen Kenntnisse von Marius Maximus sind diese Fragen kaum zu entscheiden (zur Diskussion Barnes 98/107). Angesichts zahlreicher Parallelen zwischen H. A., Aurelius Victor u. Eutrop hat E. Enmann, Eine verlorene Geschichte der röm. Kaiser u. das Buch De viris illustribus urbis Romae: Philol Suppl. 4 (1883) 335/501 mit guten Gründen die Hypothese aufgestellt, daß eine diesen u. anderen Autoren als Quelle für die Zeit bis 284 dienende u. in der Zeit Diokletians entstandene Kaisergeschichte existiert hat. Gegen Barnes 92f (im Anschluß an Seeck aO. [o. Sp. 691] 638) sehe ich keinen Grund, das Erscheinen eines solchen Werkes erst 337 zu datieren (auch Enmanns Annahme [aO. 455], daß 357 eine Fortsetzung erschien, erweist sich als unnötig). Einzubeziehen sind in die Reihe möglicher Quellen zB. auch der Anonymus post Dionem (frg. 10, 6 [FHG 4, 197]), der um 250 eine bis 248 reichende Geschichte Roms (1000 Jahre) schreibende Asinius Quadratus (FGr-

Hist 97) sowie Panegyrici (zu vermutlicher Kenntnis von Panegyrici der diokletianisch-konstantinischen Zeit Kolb, Untersuchungen 6. 17 u. a.) u. Aretalogien (s. o. Sp. 692f; zum Einfluß einer Aretalogie auf Hist. Aug. vit. Maximin. 12/6 W. Ameling, Maximinus Thrax als Herakles: BonnHistAugColloqu 1984/85, 1/11). Spuren finden sich dann auch aus Autoren wie Cicero, Vergil, Livius, Plinius d. Ä., Tacitus, Sueton oder Lactanz. Wie bei anderen Anregern ist schwer auszumachen, ob solche Reminiszenzen auf direkter Einsichtnahme, Übernahme aus Quellen oder Kenntnis von Rhetorengut bzw. Exemplasammlungen (*Exemplum) beruhen. Vertraut war der oft als antiquarisch gelehrter grammaticus gesehene Autor gewiß nicht zuletzt mit juristischen Quellen (J. Straub, Juristische Notizen in der H. A.: BonnHistAugColloqu 1975/76, 195/216; Liebs 104/20 u. a.), bes. wohl des 3. Jh. (Liebs, der die H. A. um 400 datiert, beachtet mE. zu wenig die Förderung des Rechtswesens u. das Interesse am Recht in diokletianisch-konstantinischer Zeit).

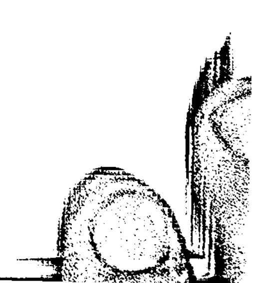
*2. Einflüsse von Autoren aus der Zeit nach 330?* Obwohl vor allem für die Darstellung der Zeit bis 238 eine breite Palette vor 330 entstandener Quellen bzw. inspirierender Schriften zur Verfügung steht, glaubte man in der Forschung von Dessau an, vor allem aber seit 1962, in der H. A. Spuren nicht weniger Erzeugnisse der Literatur des späteren 4. u. 5. Jh. entdeckt zu haben. Es war, wie o. Sp. 690f erwähnt, eine der bedeutsamsten Hypothesen Dessaus, daß Gemeinsamkeiten zwischen der (meist ausführlicheren) H. A. mit Aurelius Victor u. Eutrop nicht auf einer gemeinsamen Quelle beruhen, sondern auf Bekanntschaft der H. A. mit den Werken selbst. Diese Hypothese meinte man seither durch zahlreiche weitere Indizien absichern u. als nunmehr absolut gesicherte Erkenntnis der Forschung bezeichnen zu können (E. Hohl, Die H. A. u. die Caesares des Aurelius Victor: Historia 4 [1955] 220/8; Kolb, Beziehungen 14; Johne, Geschichtsbild aO. [o. Sp. 694] 633). Dennoch scheinen mir Zweifel (zuerst Peter 88) nach wie vor geboten zu sein u. sollte man bei Zuweisung zumindest Zurückhaltung üben (wie zB. Barnes 95; für erwiesen hält auch er Abhängigkeit von Aurelius Victor bzw. Eutrop in folgenden Passagen: Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 17, 5f; vit. Get. 2, 4; vit. Opil. 4, 2; vit. Alex. 24, 4; 25, 5f; 59, 6; vit. Max. Balb. 15, 6; vit. Tac. 13, 6f bzw. vit. Aur. 17; vit. trig. tyr. 5; vit. Aurelian. 10; 13, 38). Allein auf wörtliche Anklänge u. Parallelen gestützt, sieht man heute weithin als gesichert Spuren u.a. folgender Autoren in der H. A.: Ammianus Marcellinus (Straub, Geschichtsapologetik 53/80; R. Syme, Ammianus and the H. A. [Oxford 1968] 67/9; den Hengst aO. [o. Sp. 698] 171/3 u. a.; ablehnend K. Rosen, Ammianus Marcellinus = EdF 183 [1982] 172), Claudian (A. Chastagnol, Le poète Claudien et l'H. A.: Historia 19 [1970] 444/63; J. Schwartz, Éléments suspects de la vita Hadriani: BonnHistAugColloqu 1972/74, 246f; skeptisch zB. S. Döpp, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians [1980] 52. 59. 86), Eunapius (Barnes 114/23), Hieronymus (s. Sp. 700f), Scholiast zu Iuvenal (um 400; J. Schwartz, L'H. A., Suétone et Juvénal: Romanitas – Christianitas, Festschr. J. Straub [1982] 636/43; vorsichtiger A. Cameron, Literary allusions in the H. A.: Hermes 92 [1964] 363/77) u. Vegetius (A. Chastagnol, Végèce et l'H. A.: BonnHistAugColloqu 1971, 59/80 nennt 59 Stellen; E. Birley, The dating of Vegetius and the H. A.: ebd. 1982/83, 57/67 mit Datierung von Veg. mil. erst in die Zeit Valentinians III). Genannt bzw. erwogen als Anreger werden zB. auch noch Orosius oder der um 450 schreibende Polemius Silvius (Rösger, Usurpatorenviten aO. [o. Sp. 695] 379/93). Einige Bemerkungen hier lediglich zu Hieronymus: Gewisse Parallelen zwischen der Einleitung von Hieron. vit. Hilar. u. Hist. Aug. vit. Prob. ließen erstmals B. Schmeidler, Die Scriptores H. A. u. der hl. Hieronymus: PhilolWochenschr 47 (1927) 955 erwägen, ob der Autor der H. A. Schriften des Kirchenvaters kannte. Neben Straub (Geschichtsapologetik 81/105), dem es vor allem um den Nachweis ging, daß sich der heidn. Apologet polemisch-kritisch mit der von Hieronymus (vit. Hilar.) gewählten Darstellungsmethode auseinandersetzte, haben u.a. A. Chastagnol (12/6; ders., Le supplice inventé par Avidius Cassius: BonnHistAugColloqu 1970, 95/107 zu Hieron. ep. 1/65), J. Schwartz (La Vita Marci 14, 4 et ses développements: BonnHistAugColloqu 1970, 254/8) u. den Hengst (63f mit Verweis auf Parallelen zwischen Prologen von Bibelkomm. u. vit. Maximin. bzw. vit. Gord. 1) weitere Indizien dafür beizubringen gesucht. Straub, Geschichtsapologetik 96 u. den Hengst 63f. 125f deuten jedoch an, daß



sich Parallelen zwischen H. A. u. Hieronymus auch ohne gegenseitige ‚Abhängigkeit' erklären lassen. Ähnlich scheint mir dies in der Regel auch bei Parallelen mit anderen Autoren möglich zu sein, auch wenn ich Spuren nach 330 entstandener Literatur in der H. A. nicht völlig ausschließe. – Typisch dafür, wie kompliziert sich heute die früher gelegentlich allzu einfach gesehene Frage der Arbeitsweise (einschließlich der ‚Quellenbenutzung') darstellt, ist eine Äußerung von Chastagnol (34). Demnach ist es nicht nur deshalb schwer, Anlehnungen an Quellen festzustellen, weil man mit Entstellungen, Transpositionen u. Zufügungen zu rechnen hat, sondern weil der Autor es ablehnt, wörtlich zu kopieren, u. es vorzieht, jeden Ausdruck durch ein Synonym zu ersetzen oder die gleiche Idee durch eine Umschreibung wiederzugeben (ähnlich Kolb, Beziehungen 1/7. 162; J. Straub: Hohl u. a. 1, XXXIX).

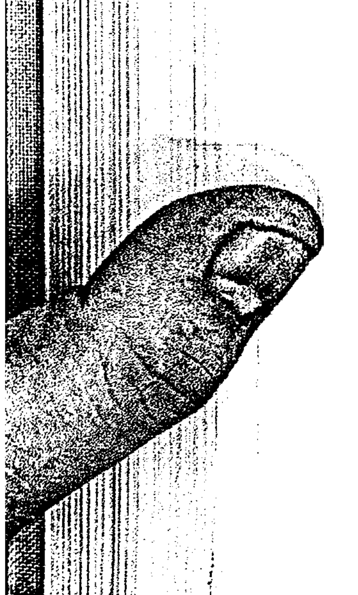
*V. Fälschungen, Anachronismen. a. Anreden, Apostrophen.* In der H. A. werden in 6 Viten (vit. Hel. bis vit. Opil.) Kaiser Diokletian (vit. Hel. 1, 1; vit. Aur. 19, 12; vit. Ver. 11, 4; vit. Avid. 3, 3; vit. Pesc. 9, 1; vit. Sept. Sev. 20, 4; vit. Opil. 15, 5) u. in 6 weiteren Viten (vit. Alb. bis vit. Gord.) Konstantin I (vit. Alb. 4, 2; vit. Get. 1, 1; vit. Heliog. 2, 4; 34, 5; 35, 5; vit. Alex. 65, 1; vit. Maximin. 1, 1; vit. Gord. 1, 1; 34, 6) apostrophiert. Gerade diese höchstens zT. als Dedikationen zu bezeichnenden u. anscheinend feste Datierungshinweise bietenden Anreden (zu explizit von Dedikationen sprechen zB. Dessau 337f; den Hengst 14f) waren neben der Erwähnung des Constantius als Caesar (vit. Claud. 1, 1; 3, 1; 9, 1; 13, 2) für Dessau (337f) entscheidender Ansatzpunkt für seine Zweifel an der überlieferten Datierung der H. A. Da es in der Tat merkwürdig erscheint, daß Autoren wie Aelius Lampridius u. Capitolinus sowohl Diokletian als auch Konstantin angesprochen haben sollen, ferner Anspielungen auf Taten dieser Kaiser fehlen, hat man dieses Argument Dessaus meist akzeptiert (zB. den Hengst 13f). Freilich gibt es wie schon bei Dessau bis heute keine (auch nicht Kolb, Untersuchungen 1/3 u. Honoré aO. [o. Sp. 696] 157/65) befriedigende Antwort darauf, wann diese formal im frühen 4. Jh. möglichen Anreden entstanden sind u. was man mit dieser Erfindung in nachkonstantinischer Zeit bezweckte (Versuche: Baynes 93; J. Béranger, L'idéologie impériale dans l'H. A.: BonnHistAugColloqu 1972/74, 29 u. a.). Anstoß hatte bei Dessau vor allem erregt, daß Hist. Aug. vit. Heliog. 35 Konstantin die Darstellung des Lebens seiner überwundenen Gegner in Aussicht stellt u. dabei auch ihre Vorzüge nicht zu kurz kommen lassen will. Dieser in der Literatur der Kaiserzeit unerhörte Freimut sei völlig unerklärlich. Nachdem dann Mommsen aO. (o. Sp. 691) $260_3$ Dessaus Anstoß am freimütigen Ton als nicht verständlich ansah u. nach Hohls Ansicht (ders. u. a. 5) beide Forscher subjektiv im Recht waren, hat Straub (ebd. XVI/XVIII) im Anschluß an Dessau unterstrichen, daß den historiographischen Maximen der Kaiserzeit entsprechend ein angeblich zeitgenössischer Biograph weder das Recht gehabt noch den Mut aufgebracht hätte, einem zukünftigen Biographen Konstantins zu empfehlen, den als Tyrannen verfluchten Gegnern die gebührende Würdigung nicht zu versagen. Aber sichert sich nicht doch der Hist. Aug. vit. Heliog. 35, 6 ‚kühne' Autor durch die Schmeichelei ebd. 35, 7 hinreichend ab? Meiner Ansicht nach sind die Anreden das Werk wahrscheinlich des gleichen konstantinischen Redaktors (dazu u. Sp. 718), der auch die Verteilung auf sechs Autoren vornahm. Gerade aber wenn es sich um eine Fiktion handelt, so meine ich, kam es auch nicht mehr darauf an, eine diokletianische u. eine konstantinische Schaffensphase einzelner Autoren vorzutäuschen.

*b. Fälschungen, Anachronismen.* Viele der ansonsten in der H. A. nachweisbaren, gewiß zahlreichen ‚Fälschungen' (oder wie man derartige Unrichtigkeiten auch sonst bezeichnen will) sind im Blick auf die jeweilige Biographie als anachronistisch anzusehen. Gar manche dieser Anachronismen dürften schon im früheren 3. Jh. entstanden sein, also zu Lasten von Autoren wie Cassius Dio, Marius Maximus oder Herodian gehen. Besonders viele Spuren dieser Art weisen auf die Zeit zwischen 284 u. 337 (zB. Hist. Aug. vit. Hadr. 11, 3; vit. Pii 8, 5; vit. Aur. 4, 1; vit. Diad. 8, 4; vit. Maximin. 1, 1; 5, 4; 6, 2; vit. Valer. 3, 2; vit. Claud. 16, 2; vit. trig. tyr. 10, 10; vit. Aurelian. 15, 4; vit. quatt. tyr. 7, 2; vit. Car. 1, 1f). Da dies unbestreitbar ist u. man fast schon von einem diokletianisch-konstantinischen Kolorit der H. A. sprechen könnte, haben sich die Anhänger einer Datierung der H. A. nach 337 seit je-



her damit beholfen, daß sie dem Autor gute Kenntnisse des frühen 4. Jh. u. großes Geschick bei Wahrung der Fiktion der Entstehungszeit attestierten (zB. Barnes 77f; Kolb, Untersuchungen 5/27). Nach Johne 21 allerdings hat bereits Seeck aO. (o. Sp. 691), bes. 614 richtig gesehen, daß Mommsens Einwand gegen Dessau, die Scriptores H. A. hätten ,offensichtliche (scil. über 337 hinausreichende) Anachronismen vermieden, nichts über die Entstehungszeit aussagen kann, da man annehmen muß, daß ihnen Quellen zur Verfügung standen, die sie belehren konnten, was Neuerungen u. Veränderungen der Zeit gewesen sind'. Abgesehen davon, daß es noch einiger Hypothesen zu solchen Quellen (zB. den verlorenen Büchern Ammians oder der Annalen des Nicomachus Flavianus) bedarf, macht man es sich mit dieser keineswegs allein von Seeck oder Johne gebotenen Erklärung wohl doch etwas zu einfach. Jedenfalls zeigt sich, daß es schwerer zu sein scheint, als man oft annahm, eindeutig in die Zeit nach 337 weisende Anachronismen festzustellen. Bei einer ganzen Reihe in diese Richtung gehender Vermutungen sind Zweifel anzumelden: zB. Hist. Aug. vit. Pii 2, 8; vit. Aur. 18, 8; vit. Opil. 13, 1; vit. Heliog. 3, 4; 4, 3; 7, 7; 22, 4; vit. Alex. 4, 2f; 21, 2f; 24, 10; vit. Maximin. 1, 5/7; 15, 6; vit. Gord. 2f; 16, 2; 18, 2; vit. Max. Balb. 11, 4; vit. Valer. 4, 3; vit. Gall. 9f; vit. trig. tyr. 18, 4/6; 21, 4/6; 24, 5; 26, 3; vit. Claud. 2; 6; 17, 2; vit. Aurelian. 1, 9; 10, 2; 14, 4f; 24, 3/8; 35, 1/3; vit. Tac. 15, 2f; 18, 2/6; vit. Car. 17, 1. Ungeachtet dieser Zweifel möchte ich derartige Anachronismen keineswegs ausschließen. Spätere Bearbeitung könnte vorliegen zB. vit. Maximin. 27; vit. Gord. 23/5; 28f (Kolb, Untersuchungen 63/98; dagegen A. Lippold, Principes pueri – parens principum: Festschr. R. Werner = Xenia 22 [1989] 217/22); vit. Heliog. 35; vit. Alex. 67; vit. trig. tyr. 33, 1; vit. Aurelian. 19f (?); 33, 4(?); 48, 3f (?); vit. quatt. tyr. 8, 4; vit. Prob. 19, 2; 24, 1/3. Vermerkt sei, daß gerade auch in den fast gänzlich als Fälschung geltenden Dokumenten (s. o. Sp. 698) kaum eindeutige Spätindizien faßbar sind (vgl. Scheithauer 89/102). Von Dessau an hat man solche Spätindizien (bzw. Anachronismen) auch immer wieder beim Gebrauch einzelner Worte (exemplarisch nenne ich aus vit. Maximin.: balteolus, fastidiosus, participatus, rebellio, textus, volumen) oder sprachlicher Eigentümlichkeiten vermutet. Gewiß ist ein Teil dieser Indizien ernst zu nehmen u. wäre es zu billig, sie mit Hinweis auf den fragmentarischen Charakter unserer Überlieferung entkräften zu wollen, aber zum einen sollte man diesen Tatbestand doch beachten u. zum anderen dem Autor bzw. Redaktor gelegentlich eine Neuschöpfung zutrauen.

*VI. Tendenzen u. Darstellungsabsichten. a. Allgemein.* Liest man die in der Tradition der Kaiserviten Suetons stehende u. vielleicht bewußt daran anknüpfende H. A. (zu H. A. u. Sueton A. Chastagnol, L'H. A. et les douze Césars de Suétone: BonnHistAug-Colloqu 1970, 109/23) zunächst einmal ganz unbefangen, so gewinnt man den Eindruck, als ob der Autor mit seiner unverhohlenen Freude an Antiquaria, Anekdoten, Absonderlichkeiten u. Ausschweifungen, antiker Tradition getreu, in erster Linie auf die Unterhaltung seiner Leser bedacht war. Von Mommsen an hat man jedoch immer wieder die Frage nach dem cui bono der Fiktionen u. Fälschungen in der H. A. gestellt. Vor allem hat man dabei auf senatorische u. stadtrömische Prägung der H. A. verwiesen, damit zugleich Argumente dafür beizubringen versucht, daß der Autor aus Rom stammte u. über Beziehungen zu stadtrömischen Adelskreisen verfügte, wenn er nicht gar selbst dem ordo senatorius angehörte (zu den Varianten Johne aO. [o. Sp. 694] 634f). Die senatorische Tendenz soll sich in einer besonderen Affinität zu Rom u. den Senatskreisen sowie in der Beurteilung der Herrscher, ferner in einer heidn. oder antichristl. Einstellung des Autors, antibarbarischen Haltung oder auch mit antichristlichem u. antibarbarischem Engagement verbundenen nationalen Gesinnung manifestieren. Häufig glaubte man, mit der Feststellung von gewissen Tendenzen auch Indizien für die Datierung der H. A. in das späte 4. Jh. oder frühe 5. Jh. gewonnen zu haben. Gelegentlich sprach man daher sogar von einem Programm für bzw. gegen Theodosius (M. Springer, Kriegsgeschichtliche Streifzüge in der H. A.: Klio 65 [1983] 367f im Anschluß an Hartke 334/51). – Übereinstimmung scheint im allgemeinen darin zu bestehen, daß keine der oft schwer faßbaren Tendenzen in allen Viten auftaucht u. es angebracht ist, in diesem Zusammenhang nicht allein von Tendenzen, sondern auch von Darstel-

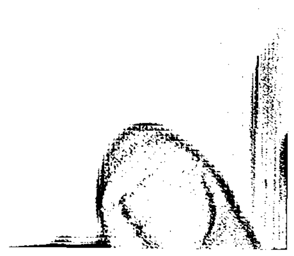


lungsabsichten des Autors in einzelnen Viten oder im Corpus insgesamt zu sprechen.

*b. Rom.* Obwohl der Autor gelegentlich (Hist. Aug. vit. Pesc. 7, 5; vit. Car. 5, 3) betont, daß als echter Römer nur gelten kann, wer aus Rom stammt, behauptet er an keiner Stelle, in der häufig, besonders als Ort der Senatssitzungen u. der Kaiserresidenz erwähnten Stadt geboren zu sein. Lediglich vit. Aurelian. 1 (Gespräch mit dem Stadtpräfekten Iunius Tiberianus [291/92 oder 303/04]) spricht er davon, daß er zu einer bestimmten Zeit in Rom gelebt hat. Ortskenntnis u. Interesse an der Stadt verraten auch Notizen zu Bauten in Rom (zB. vit. Sept. Sev. 19, 5; 24, 3; vit. Pesc. 12, 4; vit. Gord. 32, 5/8). Freilich finden wir abgesehen von vit. Pesc. 12, 6 (aurea Roma) in der gesamten H. A. keine in den Bereich der laudes Romae gehenden Äußerungen. Dennoch ist es vor allem vom Inhalt her wahrscheinlich, daß die H. A. das Werk eines in Rom lebenden u. auch vielleicht dort geborenen Mannes (bzw. mehrerer Stadtrömer) ist (gegen Versuche, die Heimat des Autors in Südgallien oder Nordafrika zu lokalisieren, mit Recht Johne 155f; ein aus Gallien 383/84 nach Rom gelangter grammaticus ist der scriptor für Honoré aO. [o. Sp. 696] 156. 168f).

*c. Senat – Gesellschaft.* Erwarten lassen sich Aufschlüsse zu den senatorischen Tendenzen (dazu grundsätzlich Johne 66/104) von den das J. 238 (mit den Versuchen des Senates, sich stärker an der Herrschaft zu beteiligen) behandelnden Viten, zumal sich hier durch den Vergleich mit Herodian (s. o. Sp. 696f) Eigengut des Autors in etwa herausschälen läßt. In diesen Viten (Hist. Aug. vit. Maximin., vit. Gord., vit. Max. Balb.) kommt die damalige Bedeutung des Senates zur Geltung, lesen wir von entschlossenem Handeln sowie noch über Akklamationen hinausgehenden Beratungen des Senates (zB. vit. Maximin. 15; 20; 23; vit. Gord. 10f; vit. Max. Balb. 1f). Dennoch treten, bedingt wohl durch die Quelle, einzelne Senatoren nur ausnahmsweise hervor. Nirgends ist etwas zu spüren von einer Glorifizierung des Senates u. der Senatoren; wir hören im Gegenteil sogar von ihrer Ängstlichkeit u. ihrer Neigung, sich selbst in schwersten Stunden mit Nichtigkeiten zu befassen (zB. vit. Maximin. 15, 2; vit. Gord. 13, 6; vit. Max. Balb. 1, 1; 11, 3). Auch in den anderen Viten steht der Senat keineswegs nur glänzend da, selbst nicht in den eindeutig senatsfreundlichen Berichten der Vita Taciti u. der Vita Probi, in welcher der Autor vor allem die Notwendigkeit der Harmonie zwischen Senat u. Armee betont. Der Senat, von dem wir mehrfach erfahren, daß er sich gegenüber den Kaisern selbst erniedrigte u. Demütigungen von ihnen hinzunehmen hatte (zB. vit. Comm. 9, 1f; vit. Did. 5f; vit. Sept. Sev.; vit. Opil. 7), erscheint der Realität entsprechend weithin als eine Körperschaft, deren Hauptaufgabe darin bestand, Vorschlägen für Ehrungen u. Verurteilungen von Kaisern, meist in der Form von Akklamationen, zuzustimmen. An solcher Einschätzung ändert nichts eine vit. Tac. 15, 2 erwähnte Prophezeiung, laut der ein Kaiser nach Unterwerfung der gesamten Welt die Herrschaft an den Senat zurückgeben werde, oder die gelegentlich als summi viri bezeichneten Senatoren (vit. Sept. Sev. 13, 8; vit. Alex. 19, 2; 26, 4; vit. Valer. 6, 1), die vit. Prob. 11, 2 gar als mundi principes angesprochen werden (dazu Johne 92f; vgl. auch ‚sancti et venerabiles p. c.': vit. Aurelian. 41, 2), oder daß wir vit. Alb. 13, 5/10 vernehmen, es wäre wünschenswert, dem Senat Machtbefugnisse wie einst in der Republik zu übertragen. Wenn aber der Autor in diesem Zusammenhang Clodius Albinus sagen läßt, daß einst die von ihm angesprochenen Soldaten Senatoren sein würden (ebd. 13, 10), dürfte dies kaum den Wünschen römischer Senatoren entsprochen haben, gleich, ob die H. A. nun um 330 oder um 400 entstanden ist. – Nicht zu übersehen ist die in der H. A. festzustellende ‚senatorische' Perspektive vor allem beim Blick auf die Notizen zu den Angehörigen der verschiedenen Schichten der Reichsbevölkerung (grundsätzlich: G. Alföldy, Die röm. Sozialordnung in der H. A.: BonnHistAugColloqu 1975/76, 1/51; für Alföldy ist die H. A. das um 400 entstandene Werk eines stadtröm. Aristokraten): Soweit es um Angehörige der Oberschicht (den von den humiles klar getrennten honesti; ebd. 33) geht, stehen in allen Viten die Senatoren bzw. der ordo senatorius im Vordergrund des Interesses. Entgegen der Realität der Zeit 117/285 nC., aber entsprechend den Verhältnissen der Entstehungszeit der H. A. treten die Ritter bzw. der ordo equester (zur Einstufung als zweiter Stand zB. vit. Hadr. 8, 7f; 9, 7; vit. Aur. 10, 6; vit. Comm. 6, 2; vit. Alex.





19, 4; 21, 5; vit. Tac. 18, 4) relativ wenig in Erscheinung (bereits um 330, nicht erst um 400, existiert der Ritterstand nicht mehr in der alten Form). Wenn die ebenfalls zur Oberschicht gehörenden Dekurionen nur am Rande Beachtung finden (Ausnahme zB. vit. Tac. 18, 2/6), so resultiert dies aus dem für die H. A. charakteristischen geringen Interesse an den Verhältnissen in den Provinzen. Auch wenn Senat u. Volk gelegentlich gemeinsam genannt werden (Stellen: Alföldy, Sozialordnung aO. 19. 48/50), so kommt insgesamt der plebs nur eine untergeordnete Bedeutung zu, interessiert lediglich die Frage der Versorgung der plebs urbana etwas mehr (dazu u. a. A. Kneppe, Untersuchungen zur städtischen Plebs des 4. Jh. nC. [1979] 6f. 101/8. 140f, der in der H. A. bes. Anspielungen auf die Verhältnisse im späten 4. Jh. nachzuweisen sucht). Als eigenständige Gruppen der humiliores begegnen die für den Staat ungeachtet negativer Eigenschaften als unentbehrlich gesehenen milites (Abschaffung des Militärs ist nur ein gelegentlich [vit. Prob. 22, 4] aufschimmernder Wunschtraum) u. die senatorischer Einstellung gemäß im allgemeinen negativ bzw. abschätzig beurteilten, vor allem als kaiserliche Bedienstete genannten Sklaven. Mit Recht hat Alföldy, Sozialordnung aO. 1/51 für alle Viten den gleichen, senatorische Prägung (Urheberschaft) verratenden sozialen Hintergrund betont, doch konnte er mE. nicht den Nachweis führen, daß das seiner Ansicht nach für den Autor optimale hierarchische Gesellschaftsbild zT. die Realität erst der Zeit um 400 widerspiegelt.

*d. Herrscher u. Senat.* Senatorische Tendenz (senatorische Sicht der Geschichte; Nähe zum Senat) läßt sich auch bei Beurteilung der Herrscher fassen: Der Autor schätzt es durchaus, wenn ein Herrscher aus Rom stammt (vgl. bes. Hist. Aug. vit. Car. 4, 1/5, 4) u. durch Geburt dem Senatsadel angehört; doch sind dies keine unabdingbaren Qualifikationsmerkmale. Freilich soll nach den Vorstellungen des Autors ein Kaiser unbedingt den Senat hochschätzen u. ehren, ist das Verhältnis zum Senat in der Regel das entscheidende Kriterium für die Einordnung in die Reihe der guten oder schlechten Herrscher. – Vor allem, weil uns mit Herodian u. den Frg. Dios zeitgenössische Überlieferung bzw. Quellen der H. A. zur Verfügung stehen, darf man vermuten, daß etwa das in den auch der Fiktion nach jeweils vom gleichen Autor (Lampridius bzw. Capitolinus) stammenden Viten Heliogabals (*Elagabal) u. Alexanders (dazu u. Sp. 713f) bzw. Maximins (einschließlich seines Sohnes) u. der Gordiane entworfene Herrscherbild den idealen Vorstellungen bzw. den Bildern von guten u. schlechten Herrschern nahekommt: Wird am Beispiel des weithin als grausamen Barbaren charakterisierten Maximin gezeigt, daß zu einem guten Kaiser nicht nur hervorragende körperliche Eigenschaften u. höchste militärische Qualitäten, sondern auch Bildung (zu ihrem hohen Wert im Herrscherideal der H. A. Alföldy, Sozialordnung aO. 23f; Rösger) u. Bemühen um gute Beziehungen zum Senat gehören, verdeutlicht der Autor am Beispiel der Gordiane, daß Herkunft aus Rom, vorzügliche Bildung u. Zugehörigkeit zum Senatorenstand zwar hervorragende Voraussetzungen dafür sind, ein princeps optimus zu werden, jedoch militärische Befähigung unerläßlich ist, um als Kaiser bestehen zu können. Spricht mit Vopiscus vit. Aurelian. 42, 3 (vgl. Spart. vit. Pesc. 12, 3) zu uns der Autor der H. A., dann hat er die meisten Kaiser bis hin zu Aurelian sehr kritisch beurteilt, stand für ihn einer Handvoll guter Kaiser eine series malorum gegenüber. Wie inkonsequent der Autor ist, wenn auf ihn sowohl vit. Aurelian. 42, 3 als auch vit. Pesc. 12, 3 zurückgehen, zeigt sich darin, daß unter den guten Kaisern vit. Aurelian. 42 Pescennius Niger fehlt. Gerade dieser wohl aus dem Ritterstand gekommene Gegenkaiser des Severus, in dessen Vita wir kaum etwas über Beziehungen zum Senat oder zum Religiösen erfahren, wird nahezu idealisiert, erscheint als ein auf Einhaltung der disciplina militaris bedachter, hervorragender, auch in der Zivilverwaltung bewährter Soldat (vgl. bes. vit. Pesc. 3, 5/12; 4; 6, 10/8, 1; 10f; dieses Bild könnte aber schon in der Severerzeit entstanden sein: mit Verweis auf Herodian W. Reusch, Art. Pescennius nr. 2: PW 19, 1 [1937] 1086/102). Starke Vorbehalte werden in der H. A. immer wieder angemeldet gegen Knaben auf dem Kaiserthron, principes pueri (zB. vit. Aur. 5, 1; vit. Pesc. 4, 7; vit. Maximin. 7, 3; vit. trig. tyr. 3, 3; vit. Tac. 6, 8). Obwohl solche Vorbehalte spätestens seit 212 verständlich erscheinen, hat einst Hartke 190/242, bes. 241f darin ein Zeichen der Opposition gegen die Nachfolge-



ordnung des Theodosius geschen (vgl. o. Sp. 704).

*e. Zukunft des Reiches, Barbaren.* Ohne Niederlagen an den Grenzen oder gegen barbarische Invasoren zu übergehen, wird in der H. A. immer wieder von römischen Siegen berichtet, wird römische Stärke u. Überlegenheit betont, wird auf die außerordentliche Bedeutung der disciplina militaris verwiesen (zB. Hist. Aug. vit. Hadr. 3, 9; vit. Pesc. 3, 9; vit. Maximin. 7, 2). Von herausragenden Erfolgen gegen die Germanen u. andere Barbaren wird berichtet ebd. 11, 7/13, 4; vit. Claud. 6, 1 / 9, 7; vit. Aurelian. 30/4 (vgl. 18, 1; 22; 25) u. vit. Prob. 13, 5 / 18, 3 (vgl. 9 / 10, 1; 11, 6 / 12, 5). In allen vier Viten werden jeweils die Kaiser als glänzende Feldherren gepriesen u. römisches Siegesbewußtsein in höchstem Maße zum Ausdruck gebracht. Rom war danach in der Lage, ganz Germanien u. weitere Gebiete zu gewinnen, gefangene Germanen u. andere Barbaren in Massen auf römischem Boden anzusiedeln u. in den Dienst Roms zu nehmen. Entsprach nun für J. Straub (Regeneratio Imperii [1972] 418/42, bes. 436f) das vit. Maximin. 12, 1. 5; 13, 5 u. vit. Prob. 13, 7; 15, 2 beschworene (‚natürlich utopische') Bild einer neuen Provinz Germania dem um 400 bei Claudian (epithal. Hon. 227/9; Stil. 1, 220) umrissenen Gebiet Germaniens, einer Provinz, die alten Vorstellungen gemäß bis zur Elbe reichte, so sah etwa Hartke 348 (im Anschluß an E. Norden, Alt-Germanien [1934] 34/7) die Hist. Aug. vit. Prob. 14, 5 (vgl. vit. Maximin. 12, 5) erwähnte Absicht, ganz Germanien zur röm. Provinz zu machen, als eine auf Probus, den Vater des Consuls von 395, weisende Erfindung an. K. P. Johne, Zur Widerspiegelung der Krise des Röm. Reiches in der H. A.: Klio 63 (1981) 617 schließlich meinte, das sich in den Viten des Maximin, Claudius u. Probus manifestierende Interesse der H. A. an der Niederwerfung der Germanen sei ein Hinweis auf die Entstehung nach 378, eine Zeit, in der man sehnlich die Niederringung der Gegner an Rhein u. Donau erwartet habe. Gleich wie man die Berichte in vit. Maximin., vit. Claud. u. vit. Prob. sowie vit. Aurelian. für die Frage der Datierung der H. A. auswertet (zu meiner Ansicht s. u. Sp. 718), lehrt uns die allgemeine Betrachtung zur Geschichte Roms in der wie die Vita des Probus dem Vopiscus zugeordneten Vita Car. 1/3, daß der Autor um alle Höhen u. Tiefen wußte, in welche die Schicksalsmächte den röm. Staat geführt haben, u. seiner Ansicht nach dem Schicksal nichts so genehm ist wie der ständige Wechsel in den Geschicken des Staates. Andererseits wird freilich in den wohl vom Autor (in diesem Falle Trebellius Pollio) stammenden Briefen verschiedener Potentaten an den Perserkönig Sapor (vit. Valer. 1/3) betont, daß die gerade nach Niederlagen gefährlichen u. dank ihrer Tüchtigkeit noch niemals völlig besiegten Römer auch die durch die Gefangennahme Valerians (iJ. 260) herbeigeführte Krise überwinden werden. Vom Glauben an die Unbesiegbarkeit Roms u. die Fähigkeit, jede Krise zu bewältigen, zeugt zB. auch die angeblich Tacitus u. seinem Bruder zuteil gewordene Prophezeiung, daß aus ihrer Familie kommende Kaiser sich die gesamte Welt untertan machen u. dann die Herrschaft dem Senat zurückgeben werden (vit. Tac. 15, 2/4; dazu zB. A. Rösger, Princeps mundi. Zum röm. Weltherrschaftsgedanken in der H. A.: BonnHistAugColloqu 1979/81, 268/71). – Mit aller Deutlichkeit sind gerade in den Viten von ca. 235 nC. an römischer Weltherrschaftsanspruch u. -gedanke zum Ausdruck gebracht (vgl. Hartke 355. 379 zu vit. Aurelian. 33, 4 bzw. vit. Tac. 15, 2). Gerade wenn man die H. A. erst um 400 datieren will, ist es von Bedeutung, was der Autor außerhalb der erwähnten Siegesberichte (in vit. Maximin.; vit. Claud. u. vit. Prob.) noch zum damals so aktuellen **Barbaren-Problem bietet. Wohl weil dies recht wenig ist, versuchte J. Burian (Der Gegensatz zwischen Rom u. den Barbaren in der H. A.: Eirene 15 [1977] 55/96; ders., Die röm. Weltherrschaftsideologie u. das spätantike Denken: Klio 66 [1984] 620) die Vita Maximini im Sinne einer umfassenderen Aussage zum Barbarenproblem der Zeit um 400 zu deuten: Der Verfasser habe hier nicht nur die Lebensgeschichte zu schreiben versucht, sondern auf allgemeiner Ebene die Frage lösen wollen, wie die Barbaren im Dienste des Imperiums ausgenutzt werden könnten. Nützlich seien die Barbaren für den Autor dank ihrer militärischen Eigenschaften. Freilich solle man anders als Alexander, der zu seinem Verderben Maximin zu sehr vertraut habe (Burian, Gegensatz aO. 66 verweist nur auf vit. Maximin. 7, 1), vermeiden, hohe Posten in der Verwaltung mit Germanen zu besetzen.

Hist. Aug. vit. Prob. 15, 2. 6 habe dann der Autor, übereinstimmend mit den Ansichten spätrömischer Traditionalisten, nochmals unterstrichen, daß die Barbaren stets unter römischer Kontrolle stehen u. nur untergeordnete Aufgaben erfüllen sollten. Abgesehen davon, daß es doch recht gewagt scheint, die Notizen in vit. Maximin. u. vit. Prob. auf einen Nenner im Sinne einer bestimmten Tendenz der gesamten H. A. bringen zu wollen, muß man gegen Burian u. a. fragen, ob nicht die ‚Warnung' vit. Maximin. 7, 1 aus dem Bericht Herodians (vgl. 6, 8, 2) herausentwickelt ist u. vit. Prob. 15, 2 recht gut in das späte 3. bzw. frühe 4. Jh. paßt, als mehrfach Barbaren als Bauern angesiedelt u. zum Dienst in der Armee herangezogen wurden. Gegen Burian (Gegensatz aO. 91) ist es auch nicht möglich, aus der Vita Maximini (andere Viten bieten kein zusätzliches Material) auf eine durchaus negative Haltung des Autors gegenüber Barbaren, auch wenn sie in römischem Dienst standen, zu schließen. Der Autor charakterisiert zwar Maximin als Barbaren, der seiner niederen Herkunft u. seiner crudelitas halber bei den Senatoren verhaßt war; doch dieser Mann erscheint in der Vita als ein bewährter u. auch moralisch hoch qualifizierter Offizier, der als Kaiser glanzvolle Siege gegen die Germanen errungen hat (vgl. Lippold).

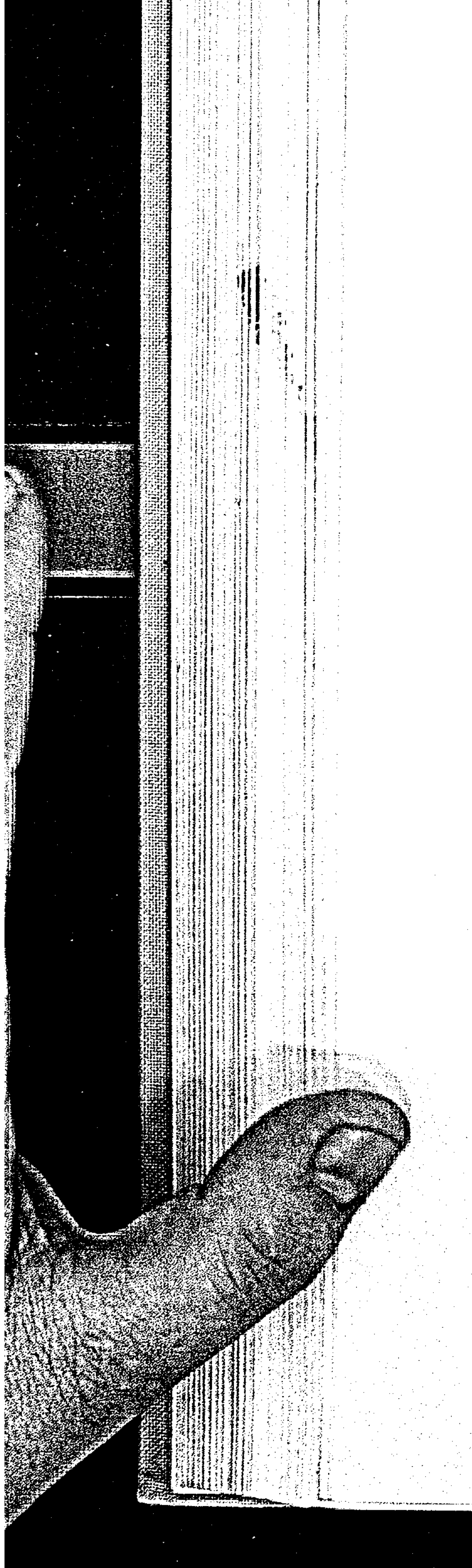
*f. Heidnische Geschichtsapologetik? 1. Allgemeines.* Im folgenden geht es um die hier zentrale Frage nach den Aussagen der H. A. zur Religion u. damit verbunden um die Diskussion darüber, ob man sie mit Straub als ein Werk heidnischer Geschichtsapologetik, ja, als eine Historia adv. Christianos bezeichnen kann (vgl. ders.: Hohl u. a. XVII/XXXII), oder ob der ‚Autor' religiös nicht übermäßig interessiert war, Geschichtsapologetik für ihn höchstens ein Randthema bildete (zB. A. Cameron, Rez. Straub, Geschichtsapologetik: JournRomStud 55 [1965] 240/8; Stertz; F. Paschoud, Raisonnements providentialistes dans l'H. A.: BonnHistAugColloqu 1977/78, 165/70). Für ein in etwa richtiges Urteil ist von entscheidender Bedeutung, ob die H. A. entstanden ist, als ein offenes Bekenntnis zum Heidentum noch ohne weiteres möglich war (zB. um 330) oder als man heidnische Apologetik nur noch andeutungsweise betreiben konnte. – Zunächst sei folgendes festgehalten: 1) Nirgends findet sich in der H. A. ein dezidiert religiöses Bekenntnis des bzw. eines Autors. 2) Christen bzw. Christus werden in der H. A. nur 14mal direkt genannt (8mal gemeinsam mit den Juden bzw. Abraham); diese Erwähnungen verteilen sich auf 5 von 30 Viten (7mal vit. Alex., 4mal vit. trig. tyr. 7f; vit. Sept. Sev. 17, 1 [s. u.]; vit. Heliog. 3, 5; vit. Aurelian. 20, 5). Weitere Stellen, die man als Anspielungen auf den Konflikt zwischen Heiden u. Christen verstehen könnte, sind ebenfalls sehr ungleich verteilt (Liste mit 33 Stellen: Paschoud, Raisonnements aO.).



*2. Hadrianus bis Diadumenus.* In den Viten der Kaiser von Hadrian bis Diadumenus werden aus dem religiösen Bereich, wie in der gesamten H. A., kultische Ehrungen für Kaiser u. Angehörige des Kaiserhauses (auch wenn für unberechtigt gehalten) ähnlich wie bei Sueton oder bei Cassius Dio sorgfältig registriert. Nicht ganz so regelmäßig wie bei Sueton oder Dio, aber doch häufig werden omina mitgeteilt (zu den immerhin in 19 Viten fehlenden omina mortis B. Mouchová, Omina mortis in der H. A.: BonnHistAugColloqu 1968/69, 111/49). Daneben finden wir Hinweise, u. a. auf Mitgliedschaft von Kaisern in Priesterschaften (zB. Hist. Aug. vit. Aur. 4, 2; 16, 1; vit. Comm. 1, 10; 12, 1), Einweihung in Mysterien (vit. Hadr. 13, 1; vit. Aur. 27, 1), Tempelbauten (vit. Hadr. 19, 9f; vit. Pii 8, 2f), Opfer (insgesamt relativ selten). Gute Herrscher werden als fromm (zB. Antoninus Pius, Marcus Aurelius), schlechte als Beschmutzer des Religiösen bezeichnet (so Commodus, Caracalla), doch ohne nähere Aussagen zu ihrer Religiosität. In keiner der Viten von Hadrian bis Diadumenus tritt Religiöses stärker hervor, ja, manchmal erfahren wir fast nichts dazu. Lediglich vit. Sept. Sev. 17, 1 sind die Christen erwähnt: Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit (scil. Severus), idem etiam de Christianis sanxit (K. H. Schwarte, Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus: Historia 12 [1963] 185; Stertz 697; M. Durst, Christen als röm. Magistrate um 200: JbAC 31 [1988] $98_{40}$. 118/21). Wie hier werden die Juden (vor allem ihr Monotheismus) in der H. A. noch weitere 7mal gemeinsam mit den Christen (s. oben) erwähnt (zum Verhältnis H. A. u. Juden T. Liebmann-Frankfort, Les Juifs dans l'H. A.: Latom 33 [1974] 579/607; D. Golan: ebd. 47 [1988] 318f; gegen Versu-

che, der H. A. Judenfreundlichkeit zu attestieren Stertz 697f). In die Diskussion um heidnische Geschichtsapologetik in der H. A. einbezogen wurden u. a. vit. Hadr. 14, 2 (wie Stertz 698f vermag ich hier keinen indirekten Angriff auf das Christentum zu sehen), vit. Aur. 18, 8 (gegen Straub, Geschichtsapologetik $163_{105}$ ist antiquitas nicht als Hinweis aufzufassen, daß Aufnahme von Kaisern unter die Götter für den Autor ein Brauch vergangener Zeiten war), vit. Pert. 13, 5 (abwertender Gebrauch von Chrestologus, kaum Indiz für antichristliche Tendenz; vgl. zB. A. Birley, The lacuna in the H. A.: BonnHistAugColloqu 1972/74, $59_{15}$), vit. Did. 6, 5; 7, 9 (gegen F. Heinzberger, Heidnische u. christliche Reaktion auf die Krisen des weström. Reiches in den Jahren 395/410 nC., Diss. Bonn [1976] 21 kommt hier kaum resignierender Zweifel des Autors daran, daß die Verehrung der Götter die salus publica garantiere, zum Ausdruck), vit. Carac. 5, 7 (Ahndung des Tragens von Amuletten als laesa maiestatis; gegen Straub, Geschichtsapologetik 53/78 scheint mir kaum beweisbar, daß hier Anregung durch Ammians Bericht [19, 12] über Majestätsprozesse iJ. 359 vorliegt), vit. Diad. 4, 6 (Adler bringt palumbus regius in die Wiege; Straub, Geschichtsapologetik 136/42 denkt an Anregung durch christliche Symbolik, verweist aber auch auf ähnliche Legenden bei Plin. n. h. 15, 136 u. Dio Cass. 78, 37, 4 u. a.).

*3. Heliogabalus u. Alexander Severus.* Die meisten Aussagen zu verschiedenen Religionen u. zur Religiosität finden sich in den nach der Überlieferung von Aelius Lampridius zwischen 324 u. 337 verfaßten Viten der Kaiser Heliogabal (*Elagabal) u. Alexander Severus (Severus Alexander). In das gegenüber den Quellen durch Einarbeitung von Lasterkatalogen bzw. *Fürstenspiegeln noch ausgestaltete Kontrastbild dieser aus Syrien stammenden u. noch im Knabenalter auf den Thron gelangten Kaiser (zum Fundament in den Quellen vgl. Dio Cass. 74, 1 u. Herodian. Hist. 5, 5, 7/10) ist auch der Bereich des selbst Hist. Aug. vit. Heliog. u. vit. Alex. keineswegs im Mittelpunkt stehenden Religiösen einbezogen. Heliogabal, Priester des gleichnamigen syr. Gottes, bringt dessen Kult nach Rom u. verfolgt das Ziel, daß Heliogabal als einziger Gott in Rom, ja, in der ganzen Welt verehrt werde. Dabei soll er nach vit. Heliog. 3, 5 auch beabsichtigt haben, Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem in den zentralen Tempel zu überführen. (Da nur diese drei in Syrien auch um 220 bekannten Religionen hervorgehoben werden, könnte hier gute Tradition vorliegen; vgl. Stertz 699.) Verachtung u. Frevel gegenüber den Göttern u. religiösen Institutionen sowie religiöse Intoleranz (vit. Heliog. 3, 3; 4, 1; 6, 5f; 7, 1f; 8, 1f; 15, 7) sind bei diesem Feind des Senates gepaart mit Verbrechen u. Unmoral jeglicher Art (Th. Optendrenk, Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der H. A., Diss. Bonn [1969]; H. Pietrzykowski, Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal: ANRW 2, 16, 3 [1986] 1806/25). Ganz anders der bereits durch Umstände der Geburt als heiliger Mann qualifizierte Alexander (zu Alexander als Idealgestalt der H. A. [bes. cap. 64 wird freilich auch auf Fehler verwiesen] grundsätzlich Baynes): Der in einem Tempel geborene Kaiser (vit. Alex. 5, 1; nach Straub, Geschichtsapologetik $129_{13}$ herausgesponnen aus Suet. vit. Aug. 94, 4; G. G. Herzog, Art. Iulius [Avita]: PW 10, 1 [1918] 918 vermutete Anlehnung an Lc. 2), an dessen erstem Erdentag über der Geburtsstadt ein Stern erblickt wurde (vit. Alex. 13, 5; nach Straub, Geschichtsapologetik 170/6 ist nicht auszuschließen, daß der ‚Kompilator' an den Stern von Bethlehem dachte) u. der als Knabe vom Orakel die Antwort erhielt, daß er im Himmel u. auf Erden herrschen werde (vit. Alex. 14, 3f; nach Straub, Geschichtsapologetik 152/61 war dem Autor hier 2 Thess. 2, 6f u. die seit dem frühen 3. Jh. faßbare patristische Auslegung bekannt; skeptisch dazu Cameron, Rez. aO. [o. Sp. 711] 246), führte ein frommes Leben. Alexander, dessen lararium u. a. die Bilder von *Apollonius (v. Tyana), Christus, Abraham u. Orpheus zierten (vit. Alex. 29, 2; Ähnliches ist zu gnostischen christlichen Sekten u. dem Syrer Serapion [3. Jh.] überliefert; vgl. Straub, Geschichtsapologetik 169; E. R. Dodds, Heiden u. Christen in einem Zeitalter der Angst [1985] 96), besuchte bei seinen Aufenthalten in Rom regelmäßig das Capitol (vit. Alex. 43, 5), respektierte die Priesterkollegien u. ließ die Feste der Götter korrekt feiern (ebd. 22, 5. 9; 37, 6; 49, 2 u. ö.). Vereinbar mit dem Bild des vorbildlichen u. frommen Kaisers ist für den Autor, daß er mit Astrologie u. Opferschau wohl vertraut war (J. Straub,



Alexander u. die mathematici: BonnHistAugColloqu 1968/69, 247/72 hält vit. Alex. 27, 5 u. ö. Anregungen aus späteren Autoren bis hin zu Apollinaris Sidonius für möglich). Alexander duldete nach Lampridius die Christen (ebd. 22, 4); er plante (wie es ähnlich bereits Hadrian getan haben soll) Tempel für Christus u. dessen Aufnahme unter die Götter (ebd. 43, 6f; vgl. Straub, Geschichtsapologetik 189; W. Schmid, Bilderloser Kult u. christliche Intoleranz: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 302f; Stertz 703f); er trug schwer daran, daß das Verfahren der Juden u. Christen bei Ernennung von Priestern nicht auch bei der Bestellung von Statthaltern praktiziert wird (vit. Alex. 45, 6f; dazu J. Straub, Zur Ordination von Bischöfen u. Beamten in der christl. Spätantike: Mullus aO. 336/45); er beachtet schließlich häufig die von Juden u. Christen übernommene *Goldene Regel (vit. Alex. 51, 7f; Straub, Geschichtsapologetik 106/24). Die Christen wurden also nach der H. A. von Alexander, dessen Mutter Mamaea sich von Origenes belehren ließ, geduldet (zu christlichen Einflüssen am Hofe Alexanders A. Lippold, Maximinus Thrax u. die Christen: Historia 24 [1975] 482f), jedoch ohne einen Ansatz dazu, ihren Absolutheitsanspruch anzuerkennen (zum Kontrastbild Heliogabal – Alexander s. u. Sp. 719).

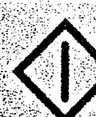
4. *Maximinus bis Carinus.* Für die Viten von Maximinus bis Carinus ergibt sich hinsichtlich der Aussagen zu religiösen Fragen wieder ein ähnliches Bild. Etwas mehr bieten lediglich noch die dem Vopiscus zugeschriebenen Viten des Kaisers Aurelian u. des 279 usurpierenden Saturninus (Hist. Aug. vit. quatt. tyr. 7f). Der Autor, nach welchem Aurelian Sohn einer Solpriesterin war (vit. Aurelian. 4, 2; wohl Erfindung), notiert nicht nur die omina imperii (ebd. 4, 3/5, 5) u. die Errichtung des Soltempels in Rom (ebd. 39, 3), sondern berichtet sehr eingehend von der als authentisch anzusehenden Befragung der libri Sibyllini in der Notzeit des J. 270 (18, 4 / 21, 4) u. einer visionären Begegnung des Kaisers mit dem im 3. Jh. wohl allgemein hoch angesehenen Apollonius v. Tyana (24, 3/9). Meist sieht man (bes. aufgrund der Erfindungen in 19/21) die Erzählung zur Befragung der libri als Reflex auf aktuelles Geschehen des späten 4. oder frühen 5. Jh. an (zu den Varianten A. Lippold, Der Einfall des Radagais iJ. 405/06 u. die Vita Aureliani der H. A.: BonnHistAugColloqu 1970, 149/65; Hohl u. a. 2, $391_{102}$), doch sind sich zeigende Unkenntnis über den Kult (schon um 271 die Befragung selten) sowie Betonung der Bedeutsamkeit göttlicher Hilfe für das Heil Roms (vit. Aurelian. 19, 5; 20, 6) u. der Seitenhieb auf die christl. Kirche (ebd. 20, 5; gegen Stertz 707 kaum ein scharfer Angriff) auch schon um 330 möglich. Allzu gewagt erscheint mir, wenn Paschoud in der Notiz zur Begegnung des Vopiscus mit dem Stadtpräfekten vit. Aurelian. 1, 1 eine Anspielung auf Act. 8 (Begegnung des Philippus mit Beamten der Kandake) sehen wollte (Le Diacre Philippe, l'Eunuque de la reine Candace et l'auteur de la vita Aureliani: BonnHistAugColloqu 1975/76, 147f; dagegen den Hengst 99). Unhaltbar erscheint auch die Hypothese von Honoré aO. (o. Sp. 696), wonach Aurelian heidnisches Gegengewicht zum christl. Heros Theodosius sein soll. In der Vita des Saturninus wird als Bestätigung für die herbe Kritik an der Bevölkerung Ägyptens (darunter Christen u. Samaritaner: 7, 5) ein wahrscheinlich gefälschter Brief Hadrians eingelegt (sowohl der für den Brief genannte Gewährsmann Phlegon als auch der Adressat existierten), der darin gipfelt, daß in Ägypten alle, Christen, Juden, Heiden (speziell sind die Anhänger des Serapis genannt), nur einem Gott, dem Mammon, dienen. Nach W. Schmid (Die Koexistenz von Sarapiskult u. Christentum im Hadrianbrief bei Vopiscus: BonnHistAugColloqu 1964/65, 165) liegt in dem Brief der Versuch eines heidn. Literaten vor, indirekt deutlich werden zu lassen, daß nach Niederringung der Serapisreligion (391 nC.) der Ausgleich zwischen den religiösen Mächten das Gebot der Stunde sei (Zweifel am Bezug auf 391 zB. Stertz 808f; ‚episcopus' in der H. A. nur vit. quatt. tyr. 8, 2). – Schließlich sei noch auf folgendes hingewiesen: 1) Die sancta et venerabilis femina Calpurnia (Frau des Usurpators Titus [235]) wollte der Autor (vit. trig. tyr. 32, 5) nach J. Straub, Calpurnia univiria: BonnHistAugColloqu 1966/67, 113f bewußt der sancta et venerabilis Paula bei Hieron. ep. 108 gegenüberstellen (dagegen V. Neri, Ammiano e il cristianesimo [Bologna 1985] 113. 168; auch mir scheint Zweifel geboten). – 2) Die Erwähnung des Mose vit. Claud. 2, 4 ist für A.

Chastagnol, Quelques thèmes bibliques dans l'H. A.: BonnHistAugColloqu 1979/81, 115/26 neben vit. Alb. 2, 5; vit. Alex. 29, 2; 40, 6f u. vit. quatt. tyr. 12, 2 eines der (mE. schwachen) sieben Indizien dafür, daß der Autor (evtl. indirekt über Hieronymus) wenigstens geringe Bibelkenntnisse besaß. – 3) Nach J. Burian, Sanctus als Wertbegriff in der H. A.: Klio 63 (1981) 623/38 wollte der Autor durch häufigen Gebrauch von sanctus u. ä. (55 Belege) in der Zeit um 400 keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß der sanctus-Begriff auch eine heidn. Bedeutung habe. Diese eigenartige Polemik gegen die Christen lasse sich durch die Absicht des Autors erklären, dem Leser seine Gedanken möglichst unauffällig einzuimpfen (erinnert sei dagegen daran, daß im frühen 4. Jh. der Gebrauch von sanctus im Zusammenhang mit Herrschern sehr geläufig war). – 4) R. v. Hähling, Augustus in der H. A.: BonnHistAugColloqu 1982/83, 197/200 glaubte, daß das nach seiner Ansicht blasse (aber doch sehr positive) Bild des Augustus in der H. A. Reaktion auf die bei den Christen in Ansätzen vorhandene Augustustheologie (zB. Oros. hist. 6, 20f) sei (dagegen mit Recht Demandt aO. [o. Sp. 689] 280; Augustus gehört immerhin nach vit. Pesc. 12, 1; vit. Aurelian. 42, 4f zu den wenigen optimi principes). – 5) Als Indiz für eine antichristl. Färbung der H. A. sah man oft die Veränderung des Namens Timisitheus (praefectus praetorio unter Gordian III) zu Misitheus vit. Gord. 23, 6 / 29, 2 an (Th. Nöldeke: A. v. Domaszewski, Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte 3: RhMus 58 [1903] 230; Barnes 37), doch dürfte diese Verstümmelung ohne Hintergedanken erfolgt sein (Kolb, Untersuchungen 133/7). – 6) Keineswegs nebensächlich erscheint mir schließlich, daß zu den wenigen etwas häufiger genannten Gottheiten mit Jupiter, Apollo u. Sol (vgl. Hohl u. a., Index bzw. Lessing s. v.) drei Götter gehören, die im frühen 4. Jh. noch einige Geltung besaßen.

*5. Fazit.* Es läßt sich vermuten, daß der jedenfalls heidn. Autor (Redaktor) in einer Zeit zunehmender Christianisierung des Reiches an einigen Stellen die Absicht verfolgte, im Sinne der Bewahrung heidnischer Kulte u. Institutionen zu wirken (vgl. noch Sp. 719), doch sind die Aussagen der H. A. zu den Religionen u. zur Religiosität nicht hinreichend, um diese Sammlung von Herrscherbiographien als ein Werk heidnischer Geschichtsapologetik zu charakterisieren. Ebenso vermag ich u. a. auch nicht etwa der Ansicht von F. Paschoud, La Storia Augusta: G. Bonamente/A. Nestori (Hrsg.), I Cristiani e l'Impero nel IV sec. (Macerata 1988) 155/68 zu folgen, wonach die relative Dürftigkeit der Aussagen zum Religiösen daraus resultiert, daß wir in der H. A. ein Zeugnis u. einen Reflex einer um 400 feststellbaren Identitätskrise der letzten heidn. Intellektuellen vor uns haben.

*VII. Entstehung der H. A. in der Zeit Kaiser Konstantins? a. Allgemein.* In diesem letzten Abschnitt seien meine eigenen, von der communis opinio (o. Sp. 694f) zT. abweichenden Ansichten zur Diskussion gestellt. Von den Quellen u. Anregern her (s. o. Sp. 696/701) kann mE. entgegen der heute allgemein vertretenen Datierung (terminus post 390; s. o. Sp. 694) die Entstehung der H. A. in die konstantinische Zeit angesetzt werden (vgl. Lippold). Nur in relativ wenigen Fällen ist ein Einfluß nach 337 entstandener Werke der Literatur nicht auszuschließen u. lassen sich von daher eine im frühen 5. Jh. anzusetzende (nur oberflächliche u. ungleichmäßige) Überarbeitung bzw. nach 337 hinzugefügte Interpolationen vermuten. Das gleiche Bild ergab eine Überprüfung der zahlreichen in der H. A. feststellbaren Anachronismen (s. o. Sp. 702f). Daher ist es entscheidend, ob die manchmal nur schwer faßbaren Tendenzen u. Darstellungsabsichten mit einer der Überlieferung entsprechenden Datierung vereinbar sind.

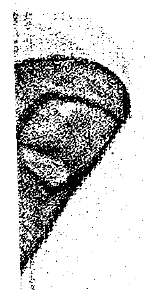
*b. Kaiser Konstantin u. die Religionen.* Wie immer man Einzelheiten der Hinwendung Konstantins zum Christentum beurteilt, so dürfte es für die Zeitgenossen unverkennbar gewesen sein, daß nach dem Scheitern der seit 293 erfolgenden Maßnahmen gegen die Christen (J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1192/203) von 312 an die Christen geduldet u. teilweise sogar offen begünstigt wurden. Konstantin, der nach dem Sieg über den Verfolger Licinius u. der damit verbundenen Erringung der Alleinherrschaft iJ. 324 vor aller Augen eine führende Rolle beim Konzil v. Nicaea iJ. 325 spielte, mochte nach 312 noch als Anhänger des Solkultes gegolten haben, doch mußte das Aufhören der Solprägungen iJ. 321/22 den Heiden als warnendes Zeichen erscheinen. Noch immer war Konstantin pontifex maximus, aber,



wenn nicht schon 312, so war spätestens 326 offenbar geworden, daß er den Gang auf das Kapitol in Rom demonstrativ unterließ. Zeichen dafür, daß Konstantins Bindungen an die alten Religionen nicht mehr sehr stark waren, ja, er einzelnen Institutionen ablehnend gegenüberstand, war es sicher für viele, daß der Kaiser 319 u. 321 gegen die Haruspizien (*Haruspex) vorging oder, zumindest im Osten, die *Gladiatoren-Spiele nicht mehr unterstützte (vgl. K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1152f). Gewiß läßt sich selbst nach 325 nur vereinzelt von antiheidnischen Maßnahmen Konstantins sprechen, aber es dürften damals gerade in gebildeten Kreisen Befürchtungen aufgekommen sein, daß sich der Kaiser die von den Christen bzw. vom christl. Glauben her geforderte Unduldsamkeit gegenüber den anderen Religionen zu eigen machte. Es war mithin angebracht, anhand des Beispiels eines Severus Alexander darauf hinzuweisen, daß es Konstantin ungeachtet seiner Sympathien für die Christen möglich sein sollte, zugleich auch die angestammten Götter zu verehren, das Kapitol aufzusuchen, den Priesterkollegien materielle Zuwendungen zu machen, die alten Orakel nicht zu vergessen oder den Künsten der mathematici zugänglich zu sein. Natürlich mußte der Autor selbst den Anschein vermeiden, Konstantin mit Heliogabal zu vergleichen, aber er konnte es wohl doch wagen, darauf zu verweisen, daß gerade dieser in jeder Hinsicht verabscheuungswürdige Kaiser das Kapitol nicht mehr aufgesucht, altehrwürdige Kulte bzw. religiöse Institutionen mißachtet u. die Duldung nur noch eines Gottes angestrebt hatte. Auch das in der gesamten H. A. feststellbare geringe Interesse, ja, die Gleichgültigkeit gegenüber den verschiedensten Religionen paßt sehr gut in die Zeit um 330.

*c. Rom u. Senat um 330.* Denkt man an die Jahre zwischen 325 u. 337 als Entstehungszeit der H. A., dann kann man im Blick auf die stadtröm. Tendenzen daran erinnern, daß Rom seit 284 seine Funktion als Hauptstadt immer mehr verloren hatte, die Kaiser nur noch selten nach Rom kamen u. unter Maxentius oder beim Einzug Konstantins iJ. 312 vielleicht nochmals aufkeimende Hoffnungen spätestens 326 enttäuscht wurden. Gerade in den Jahren, als Konstantins Entschluß, eine neue Hauptstadt zu gründen, sich abzeichnete u. die feierliche Einweihung der Stadt alsbald erfolgte, war es gewiß am Platze, daran zu erinnern, daß Rom der wahre Mittelpunkt des Reiches sei. Dazu bedurfte es nicht unbedingt eines vielfältigen Einstimmens in die laudes Romae, wie es uns um 400 begegnet, sondern genügte es noch, so wie dies in der H. A. geschieht, einfach vom Geschehen in Rom eingehend zu berichten u. so die Hauptstadtfunktion als eine Selbstverständlichkeit erscheinen zu lassen. – Gegen 330, als nicht nur für die Stadt Rom, sondern vor allem auch für die senatorische Oberschicht im Blick auf das Verhältnis zu den Kaisern nahezu fünf Jahrzehnte eines fast ständigen Wechsels zwischen Enttäuschungen u. Hoffnungen vergangen waren, kam es gewiß dem Bedürfnis vieler Senatoren entgegen, wenn in einer Serie vielleicht auf Anregung aus diesen Kreisen entstandener, bis an die Schwelle der Gegenwart führender Kaiserbiographien das Verhältnis zum Senat u. zum Senatorenstand als wesentliches, ja, entscheidendes Kriterium zur Beurteilung von Kaisern erschien. Als hilfreich mochte man es ferner empfinden, wenn an den Beispielen des in der Zeit Konstantins so herausgehobenen Claudius oder des als optimus princeps charakterisierten Probus vor Augen geführt wurde, wie auch als Heerführer vorbildliche Kaiser sich um ein gutes Verhältnis zu den Senatoren bemüht hatten.

*d. Römisches Siegesbewußtsein.* Einem in diokletianisch-konstantinischer Zeit vorhandenen (oder doch durch kaiserliche Propaganda intendierten) Bewußtsein entsprach es sicherlich auch, wenn wir in der H. A. immer wieder die Sieghaftigkeit Roms u. seine Fähigkeit, Krisen zu überwinden, zum Ausdruck gebracht finden (vgl. o. Sp. 710). Jetzt war die Zeit gegeben, mit Hinweisen auf die Taten eines Probus die Hoffnung zu wecken, daß man einmal ganz Germanien unter römische Herrschaft zwingen könne, u. jetzt mochte es zwar als Wunschtraum, aber doch nicht allzu absurd erscheinen, wenn ein Historiker verbreitete, daß die haruspices der Familie des Kaisers Tacitus den Bescheid erteilt hätten, es werde aus ihr einmal ein Kaiser hervorgehen, der die gesamte Welt Rom untertänig machen u. nach Vollendung dieses Werkes die Herrschaft dem Senat zurückgeben werde (vit. Tac. 15, 2/4; Rösger, Princeps aO. [o. Sp. 710] 264f; J.



Straub, Germania Provincia. Reichsidee u. Vertragspolitik im Urteil des Symmachus u. der H. A.: F. Paschoud [Hrsg.], Colloque genevois sur Symmaque, à l'occasion du 1600e anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire [Paris 1986] 229). Gewiß war auch in der Zeit des Theodosius u. selbst nach 410 die kaiserliche Propaganda bemüht, Optimismus u. Zuversicht zu wecken, aber um wieviel realistischer war die Basis dafür doch um 330. (Vgl. A. Lippold, Constantius Caesar, Sieger über die Germanen: Chiron 11 [1981] 347/69.) – Liest man im Zusammenhang mit den röm. Siegen in der H. A. von der Ansiedlung barbarischer Gruppen auf römischem Boden, so scheint der Autor anders als dann etwa Ammian u. Orosius keine Ahnung davon zu besitzen, daß man es bei diesen Angesiedelten mit de facto gleichberechtigten Partnern zu tun hatte u. Rom sich immer wieder bemühen mußte, den Forderungen der Barbaren nachzukommen. Anders als bei Ammian oder Orosius wird beim Autor der H. A. nichts davon laut, daß die röm. Armee im wesentlichen aus Barbaren bestand u. die Führung weitgehend in den Händen barbarischer Generale lag (vgl. Sp. 710f). Gleich, ob dies nun aus der Schaffenszeit des Autors oder aus seiner Fähigkeit, sich zu tarnen, resultiert, die Entwicklung der Beziehungen zwischen Rom u. den Barbaren seit Konstantins Tod, bes. seit 376, hat meiner Ansicht nach in der H. A. keine Spuren hinterlassen. Ungeachtet der günstigen Situation des Reiches war es angesichts der Lage an den Grenzen auch zwischen 325 u. 337 sehr aktuell, die Notwendigkeit militärischer Befähigung des Kaisers u. der Sorge um Erhaltung der disciplina militaris zu betonen. Aktuell war es, als Konstantin seine doch sehr jugendlichen Söhne zu Caesaren erhoben hatte, schließlich an das Risiko zu erinnern, das principes pueri für das Reich bedeuten konnten; vgl. Lippold, Principes aO. (o. Sp. 703) 213/27. Insgesamt sehe ich von den Tendenzen her keinen Grund gegeben, die H. A. in die Zeit nach Konstantin zu datieren. Es scheint mir vielmehr gerade von den Tendenzen dringlich geboten, nicht aufgrund einzelner Spätindizien die Entstehung des Corpus (oder auch einzelner Viten) erst in der Zeit um 390 (oder 410 oder 450) anzusetzen.

*e. Autor, Redaktor.* Der Schöpfer der H. A., gleich ob man ihn als Autor oder Redaktor bezeichnen will (o. Sp. 695), war sehr wahrscheinlich ein der Stadt Rom u. der stadtröm. Aristokratie verbundener, in religiösen Fragen nicht sonderlich engagierter Heide. Diesem teils mit raffinierten Stilmitteln (zB. Transpositionen), aber oft auch nachlässig arbeitenden (diese Erkenntnis Dessaus wird heute oft verdrängt), einige (mE. heute manchmal überschätzte) Bildung besitzenden u. antiquarisch interessierten Literaten ging es, Traditionen antiker Geschichtsschreibung entsprechend, in erster Linie um Unterhaltung. Unverkennbar ist der Hang zum Anekdotischen u. Erstaunlichen. Ungeachtet auch hintergründiger, zum Nachdenken anregender Bemerkungen strebt der Autor insgesamt danach, die curiositas (vgl. Hist. Aug. vit. Aurelian. 10, 1) des Lesers mit leichter Kost zu befriedigen. Höchstens am Rande spielt Propagierung oder Verteidigung irgendwelcher Ideen eine Rolle. Kein Hinweis findet sich darauf, wie lange an der H. A. bzw. der Bearbeitung der im Corpus vereinten Viten gearbeitet wurde; doch scheint es sich nicht um das Ergebnis langwieriger Studien zu handeln. Eine Beurteilung der Tendenzen, der Quellenbenutzung, der Anachronismen fällt deswegen sehr schwer, weil meist kaum zu entscheiden ist, was hiervon auf den Bearbeiter oder die wohl verschiedenen, aber aus dem gleichen, stadtrömisch-aristokratisch paganen Milieu stammenden Verfasser der Vorlagen zurückgeht. Ob diese Vorlagen nun alle erst in diokletianisch-konstantinischer Zeit entstanden, muß zumindest für die bis zum J. 244 reichenden Biographien (bzw. den breiten Grundstock dazu) dahingestellt bleiben. Nicht auszuschließen ist auch für mich, daß die Sammlung in späterer Zeit (zwischen 405 u. 438) nochmals, nicht umfassend u. sehr ungleichmäßig überarbeitet (neben Zusätzen vielleicht auch Streichungen) wurde (vgl. Mommsens [aO. (o. Sp. 691) 273/6] heute fast allgemein abgelehnte Diaskeuastentheorie). Gewiß sind auch dies nur Vermutungen, die mir aber weniger gewagt erscheinen als die Annahme der erstmaligen Niederschrift aller Viten durch einen einzigen nach 390 (oder auch erst nach 410) u. vor 520 arbeitenden Autor. Weitere Klärungen zu den ungeachtet intensiver Bemühungen hervorragender Gelehrter immer noch offenen Fragen darf man von der in Bonn (BonnHistAugColloqu) in Angriff genom-

menen Kommentierung der H. A. erhoffen. Nach wie vor scheint Dessaus Schlußbemerkung Gültigkeit zu besitzen: ‚Eine Mystifikation liegt vor; es ist nicht zu verwundern, wenn es uns nicht gelingt, die Persönlichkeit ihres Urhebers mit voller Deutlichkeit zu erkennen‘ (392).

T. D. BARNES, The sources of the H. A. (Bruxelles 1978). – N. H. BAYNES, The H. A. Its date and purpose (Oxford 1926). – Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1963 bis 1984/85 = Antiquitas 4, 2/4. 7. 10/5. 17. 19 (1964/87). – A. CHASTAGNOL, Recherches sur l'H. A. avec un rapport sur les progrès de la H. A.-Forschung depuis 1963 = Antiquitas 4, 5 (1970). – H. DESSAU, Über Zeit u. Persönlichkeit der Scriptores H. A.: Hermes 24 (1889) 337/92. – J. GEFFCKEN, Religionsgeschichtliches in der H. A.: Hermes 55 (1920) 279/95. – W. HARTKE, Römische Kinderkaiser (1951; Neudruck 1972). – D. DEN HENGST, The prefaces in the H. A. (Amsterdam 1981). – E. HOHL/E. MERTEN/A. RÖSGER/N. ZIEGLER, H. A. 1/2 (Zürich/München 1976/85). – K. P. JOHNE, Kaiserbiographie u. Senatsaristokratie. Untersuchungen zur Datierung u. sozialen Herkunft der H. A. (1976). – F. KOLB, Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian u. der H. A. = Antiquitas 4, 9 (1972); Untersuchungen zur H. A. = ebd. 4, 20 (1987). – C. LESSING, Scriptorum H. A. lexicon (1901/06). – T. LIEBS, Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (1987). – A. LIPPOLD, Kommentar zur vita Maximinorum der H. A. = Antiquitas 5, 1 (im Druck). – E. W. MERTEN, Stellenbibliographie zur H. A. 1/4 = Antiquitas 4, 2, 1/4 (1985/87). – A. MOMIGLIANO, An unsolved problem of historical forgery, the ‚Scriptores H. A.‘: JournWarbCourtInst 17 (1954) 22/46 bzw.: ders., Studies in historiography (London 1966) 143/80. – B. MOUCHOVÁ, Untersuchungen über die Scriptores H. A. (Prag 1975). – H. PETER, Die Scriptores H. A. (1892). – A. RÖSGER, Herrschererziehung in der H. A., Diss. Bonn (1978). – A. SCHEITHAUER, Kaiserbild u. literarisches Programm. Untersuchungen zur Tendenz der H. A. (1987). – J. STRAUB, Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike = Antiquitas 4, 1 (1963); Studien zur H. A. (Bern 1952). – S. A. STERTZ, Christianity in the ‚H. A.‘: Latom 36 (1977) 694/715. – K.-H. STUBENRAUCH, Kompositionsprobleme der H. A., Diss. Göttingen (1982). – R. SYME, Emperors and biography. Studies in the H. A. (Oxford 1971); H. A. papers (ebd. 1982). – H. L. ZERNIAL, Über den Satzschluß in der H. A. (1956).



*Adolf Lippold.*

**Historiographie.**



*Vorbemerkung.* Der folgende Artikel konzentriert sich unter den Aspekten der Interdependenz, der Besonderheiten, der neuen Ansätze, der Wirkung auf Methoden, Thematik u. Tendenzen der H. u. stellt sie in ihrer historischen Entwicklung dar. Er strebt also keine Vollständigkeit der literarhistorischen Etappen u. Probleme an. Für die philosophisch-theologischen Hintergründe s. *Geschichtsphilosophie, für die gesellschaftlichen Grundlagen der Entstehung s. R. Müller: Klio 66 (1984) 334/65 u. D. Nickel: ebd. 460/78. Besonderes Interesse beanspruchen die Entstehung der H., wobei der Vergleich der griech. (röm.) u. der altisraelit. (oriental.) neue Aspekte eröffnen könnte (noch weithin Forschungsdesiderat), die Neuansätze der christl. H., die Wirkungen auf die mittelalterl. H. (im folgenden nur angedeutet). Wegen ihrer Bedeutung beginnen wir mit der griech./röm. H.

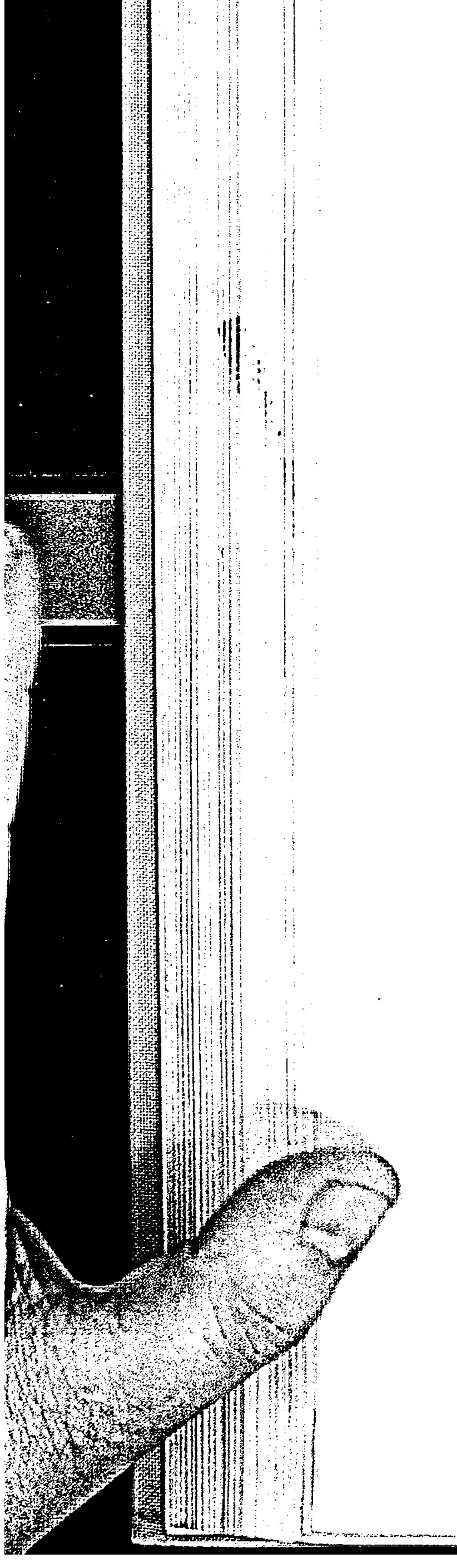
*A. Zum Begriff historia.* Herodot nannte sein Werk ἱστορίης ἀπόδεξις (1 praef.). Der aus dem Ionischen kommende Begriff ἱστορία ist ein Wissensbegriff u. ursprünglich nicht auf die Geschichte beschränkt (s. E. Kretschmer: Glotta 18 [1929] 93f; B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie [1924] 59/62; K. Keuck, Historia, Geschichte des Wortes [1943]; K. v. Fritz, Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung u. der exakten Wissenschaften bei den Griechen [1978] 23/49; B. Snell, Der Weg zum Denken u. zur Wahrheit [1978] 36/8; H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 740f s. v. ἵστωρ; P. Chantraine, Dict. etym. de la langue grecque 2 [Paris 1975] 779; C. W. Müller: AntAbendl 22 [1976] $118_{15}$). Er entwickelte sich in hellenistischer Zeit auch zur Bezeichnung des Ereigniszusammenhanges u. später auch der Darstellung (G. A. Press, The development of the idea of history in antiquity [Montreal 1982]). Für das moderne Verständnis ist Historia dagegen vor allem ein Gegenstands- oder Geschehensbegriff (s. Art. Geschichte: G. Klaus / M. Buhr [Hrsg.], Philosophisches Wb.[12] [1976] 457/60).

*B. Griechische Historiographie. I. Anfänge.* Mit *Herodot u. Thukydides erfaßten, formulierten u. praktizierten am Beginn der griech. H. zwei Historiker die wesentlichen methodischen Prinzipien, die für die griech. u. weithin auch die röm. H. immer in Geltung blieben. Das bedeutet sowohl Klarheit als auch Begrenztheit. Dabei war die Wirkung Herodots geringer als die des Thukydides, obgleich Herodot (Forschungsbericht F. Hampl: GrazBeitr 4 [1975] 97/136 bzw. ders., Geschichte als kritische Wissenschaft 3 [1979] 221/66) seit Cicero (leg. 1, 1, 5) als Vater der H. bezeichnet wurde. Wenn sein Werk auch noch den Entwicklungsprozeß von reiner Empirie zu historischer Wertung widerspiegelt u. methodische Spannungen in sich trägt (s. A. Momigliano: History 3 [1958] 1/13 bzw. ders., Studies 127/42), ist es doch weit über dem des Hekataios u. anderer Vorläufer anzusiedeln (zu den Vorgängern K. Latte: EntrFondHardt 4 [1956] 4/6; v. Fritz 48/103; L. Pearson, Early Ionian historians [Oxford 1939] 25/106; zu *Genealogie u. Gründungsgeschichte als Vorformen der H. s. *Gründer), denn es ist ‚ein erster Versuch, die Vergangenheit aus den Erfahrungen u. Erkenntnissen der Gegenwart geistig zu bewältigen‘ (Latte aO. 20). Die Wurzeln der griech. H. liegen im Epos (H. Strasburger, Homer u. die Geschichtsschreibung = SbHeidelberg 1972 nr. 1 bzw.: ders. 1057/97). Herodot hat in der Form der Darbietung Verbindungen zum Epos (Cicero nannte ihn fabulosus [div. 2, 116]; W. Aly, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen[2] [1969] 203: ‚vom historischen Roman nicht mehr allzuweit entfernt‘; s. A. Momigliano: Atti Torino 96 [1961/62] 1/12 bzw. ders., Studies 211/38), äußerte aber gegen die Dichtung als historische Quelle Vorbehalte (zB. 2, 53, 2; 2, 112; s. R. Häußler, Das historische Epos der Griechen u. Römer bis Vergil 1 [1976] 21/91). Thukydides setzte bei kritischer Grundhaltung (zB. 1, 11, 2. 21, 2; 3, 67, 6: Gegensatz von Dichtung u. Historie) doch auch voraus, daß die Ilias historische Ereignisse darstelle (zB. 1, 3, 1. 3; 1, 9/11). Die ursprüngliche Verbindung von H. u. Epos ist auch im historischen Epos deutlich (s. Häußler aO. 1/2 [1976/78]; K. Ziegler, Das hellenist. Epos[2] [1966]; K. Thraede: o. Bd. 5, 983/1042; zu antiken Theorien zum historischen Epos s. S. Koster, Antike Epostheorien [1970] 13/5; u. Sp. 733f). Herodots Programm (1, 1; s. F. Stoessl: Gymn 66 [1959] 487f): auf Untersuchung beruhende Darstellung (kritische Quellenbenutzung zB. Herodt. 3, 3, vor allem Berufung auf selbst gehörte Berichte zB. 2, 3; D. Fehling, Die Quellenangaben bei Herodot [1971]); Bemühung um Analyse u. Erklärung von Geschehenszusammenhängen (s. Weber); Berücksichtigung der Griechen wie der Barbaren (aber auch kleiner wie großer Städte, zB. 1, 5, also weites Auswahlprinzip); Frage nach den Gründen der Kriege; Zweck: Tradierung des Ruhmes an die Späteren. Das Werk selbst (zum Aufbau s. Jacoby, Herodotos 283/326) zeigt die drei Interessenssphären: Geographisch-ethnographisches (Reisen; zur Wirkung U. Maiburg: JbAC 26 [1983] 40), Verfassungsfragen (später bes. von Polybius beachtet), Analyse des Perserkrieges (Ereignis der Vergangenheit; Kriegsgeschichte, von Thukydides zum historiographischen Hauptthema erhoben); ‚Menschheitsgeschichte, mit zeitlicher Vorordnung der Kultur u. sozusagen gleichrangiger Nachordnung der politischen Geschichte‘ (Strasburger 972). Nicht so sehr Herodot (zur späteren kritischen Bewertung s. A. Momigliano: Marg 137/56) als viel-

mehr Thukydides prägte Methode u. Thematik der nachfolgenden H. Über seine historiographischen Ziele kann man sich ein genaueres Bild machen, wenn er auch den Bereich des Schriftstellerisch-Künstlerischen nicht aufgedeckt hat (Luschnat 1182f). Teils verstärkte er einige Prinzipien Herodots, teils lenkte er die H. auf ein wesentlich engeres Gleis (historische Monographie, nicht Universal-H.). Konzentration auf einige wenige Themen: politische Geschichte (Krieg, schon 1, 1, 1. 3; 11, 2 betont), Zeitgeschichte, griechischer Aspekt. Der Machtkampf (als dessen Triebe φιλοτιμία, πλεονεξία, φόβος) u. die Leiden der Menschen (παθήματα, zu denen auch Erdbeben, Sonnenfinsternisse, Dürre, Hungersnöte, Pest gehören; s. 1, 23, 1/3) bilden dabei einen bestimmenden Strukturzusammenhang. ‚Träger des politischen Geschehens als Subjekt wie als Objekt ist durchaus u. ausschließlich der Mensch' (O. Regenbogen, Kl. Schriften [1961] 228). Ein wesentlicher Unterschied zur Deutung des Geschehens bei Herodot, der die Ereignisse auf zwei Ebenen (Götter u. Menschen) interpretierte (zur Rolle der Gottheit u. der Orakel Luschnat 1257, der Träume P. Frisch, Die Träume bei Herodot [1968]), liegt darin, daß Thukydides das Wirken der gleichbleibenden menschlichen Physis betont. Bei ähnlichen Konstellationen wird es also wieder zu ähnlichen Vorgängen kommen. Aus diesem Grundsatz leitet sich der Nutzen der H. für nachfolgende Generationen ab. Der herodoteische Aspekt der Verifizierung der Zeitgeschichte durch Augenzeugenschaft wird betont: Nur die kritische Prüfung von Selbsterlebtem oder Erlebnisse von Zeitgenossen können den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben (1, 21, 2. 22, 2; 5, 26, 5). ‚Wenn Thukydides die Vorherrschaft der Gegenwartsgeschichte diktiert hat, so hat Herodot die Vorherrschaft der mündlichen Tradition bestimmt' (Momigliano: Marg 148). Reden (aus der epischen Tradition übernommen; Bedeutung für alle Historiker als Ausdrucksmittel besonderer Anliegen mittels der Rhetorik) u. Taten werden als die entscheidenden Formen menschlicher Aktivität gefaßt (1, 22, 1f, s. die Interpretation von Luschnat 1124/32. 1167/81 [zur Urkundenverwertung]). Die Reden werden ‚nicht als juristisches Beweismittel oder aktenmäßiger Beleg, sondern als historisch-politischer Faktor, als reales dynamisches Element der Geschichte' verstanden (ebd. 1128). Strasburger 1013f spricht von Ereignisgeschichte. Das rein Faktische ist in seiner Problematik erkannt u. in Deutungszusammenhänge eingebettet (s. v. Fritz 464/75).

*II. Viertes Jh. vC. bis erstes Jh. nC.* In dieser Zeit hat die H. im wesentlichen über die genannten Prinzipien nicht hinausgeführt (zu Xenophon als Historiker s. E. Schwartz, Art. Ephoros: PW 6, 1 [1907] 10 bzw. ders. 16; ebenfalls abwertend E. M. Sulis, Xenophon and Thucydides [Athen 1972], wogegen H. R. Breitenbach, Historiographische Anschauungsformen Xenophons [1950]; H. Baden, Untersuchung zur Einheit der Hellenika Xenophons, Diss. Hamburg [1966]; J. Dalfen: GrazBeitr 5 [1976] 59/84 das Charakteristische herausarbeiten), doch war sie neuen Einflüssen u. Anforderungen ausgesetzt: Stilgesetzen der Literatur. Sie sind schon deutlich bei den beiden Schülern des Redners Isokrates, Theopompus u. Ephorus, zu greifen (s. A. E. Kalischek, De Ephoro et Theopompo Isocratis discipulis, Diss. Münster [1913]). Dionysius v. Hal. (E. Schwartz: PW 5, 1 [1903] 934/61 bzw. ders. 319/60) hebt drei Aspekte des Werkes Theopomps hervor (FGrHist 115 T 20): ὑπόθεσις τῶν ἱστοριῶν (Betonung des universalistischen Prinzips § 3); οἰκονομία (vor allem Aufdeckung der verborgenen Gründe, Motive u. Anlässe, woraus Beurteilungsmaßstäbe erwachsen, § 7f); συγγραφή (§ 9f). Durch die rhetorischen Elemente kommt es noch nicht zu einem Auseinanderfallen der künstlerischen u. der wissenschaftlichen Seite (s. zB. bei Theopomp.: ebd. T 21. 36f). Ein wesentlicher Zug ist die Tendenz zu moralisierender Belehrung (zB. Ephor.: ebd. 70 F 7/9, s. R. Laqueur: Hermes 46 [1911] 347/53). Schließlich standen diese Historiker vor der Schwierigkeit, auch der Verarbeitung des angewachsenen historischen Wissens gerecht zu werden. So beginnt mit ihnen die Methode der Kompilation älterer Werke, ohne Rückgriff auf die eigentlichen Quellen, gilt doch der Primat der Zeitgeschichte. Ephorus bekennt sich zu ihm ausdrücklich im Vorwort: Zeitgeschichte sei genau zu berichten, für das Vorhergehende aber sei eine Auswahl angebracht (FGrHist 70 F 9). Beiden Historikern warf Duris (E. Schwartz: PW 5, 2 [1905] 1853/6 bzw. ders. 27/31) sowohl den Mangel der μίμησις als auch der

ἡδονὴ ἐν τῷ φράσαι vor. Sie hätten sich nur um das γράφειν bemüht (Phot. bibl. cod. 176 [2, 176 Henry] = FGrHist 76 F 1; s. P. Scheller, De Hellenistica historiae conscribendae arte, Diss. Leipzig [1911] 68). Die mit dem Stichwort μίμησις charakterisierte pathetische H., die in hellenistischer Zeit weit verbreitet war, zielte auf das πάθος des Hörers. Das Problem ihrer Herleitung ist noch nicht gelöst. Während es E. Schwartz von der Stillehre des Aristoteles ableitete (s. bes.: Hermes 32 [1897] 560/2 bzw. ders., Ges. Schriften 2 [1956] 282/4; er gebrauchte den Begriff ‚peripatetische H.'), sah B. L. Ullman die Anlage in Theorie u. Praxis der isokrateischen Schule begründet (TransProcAmPhilolAss 73 [1942] 25/53). K. v. Fritz: EntrFondHardt 4 (1956) 106/27 vertrat eine vermittelnde Haltung. Mit Phylarchus, einem der herausragenden Vertreter der pathetischen H., setzte sich Polybius sehr kritisch auseinander (2, 56; s. Walbank im Komm. zSt.). Der Tenor seines Programms einer apodeiktischen H.: Geschichte u. Tragödie haben nicht dasselbe Ziel, sondern entgegengesetzte Absichten (2, 56, 11 f); gehe es dieser um die Illusion, so jener um die Wahrheit u. um den Nutzen für den Leser (zur tragischen H. s. Zegers; zum Verständnis des Programms des Polybius s. u. Sp. 733 f [Aristoteles] u. Sp. 739 f [Cicero, der dabei auf griechischer Quelle basiert]). So interessant das Werk des Polybius auch für den modernen Historiker ist, so wenig hat es doch auf die antike H. formgebend gewirkt (zu nennen sind Poseidonius, der Polybius' Werk fortsetzte, aber wesentlich unkritischer war [s. u. Sp. 733 f]; Livius: 4./5. Dekade von polybianischem Material abhängig, doch in neue Zusammenhänge übertragen, s. H. Tränkle, Livius u. Polybius [1977]; Ziegler, Polybios 1572/4). Nur zwei Aspekte seien hervorgehoben: Die pragmatische H. ist dem Wesen nach schon bei Herodot u. vor allem Thukydides vorhanden, der Name aber ist eine Prägung des Polybius. Drei Gesichtspunkte hebt er hervor (12, 25 e 1): Prüfung der schriftlichen Quellen, geographische Erkundung durch Autopsie, Konzentration auf das politische Handeln (s. weitere Stellen bei Pédech 21/32; M. Gelzer: Festschr. C. Weikkert [1955] 87/91 bzw.: ders., Kl. Schriften 3 [1964] 155/60 bzw.: K. Stiewe / N. Holzberg [Hrsg.], Polybios = WdF 347 [1982] 273/80; S. Mohm, Untersuchungen zu den historiographischen Anschauungen des Polybius, Diss. Saarbrücken [1977]). Außerdem griff er das schon von Ephorus unternommene Vorhaben einer Universal-H. auf (1, 4, 2 f. 10 f; 5, 33, 3 f; s. Pédech 496 f; Thema: Eroberung der Weltherrschaft durch die Römer, 1, 1, 5). Im Unterschied zu Ephorus fußte Weltgeschichte jetzt auf einer politischen Realität. – Erwähnenswert ist das Werk ‚Über das Rote Meer' des Agatharchides (s. Phot. bibl. cod. 250 [7, 134/89 Henry]), weil er den Universalismus in einer Verbindung von Natur- u. Menschengeschichte suchte u. Interesse am Geschick unterer Volksschichten zeigte. ‚Hier war das Thema: der Mensch als Opfer der Zivilisation' (Strasburger 1008). Schwartz 34 u. D. Woelk, Agatharchides v. Knidos. Über das Rote Meer, Diss. Freiburg (1966) 114 f suchen den Grund für diese Haltung im Streben nach ἐνάργεια. Neben solchen historiographischen Werken standen gelehrte Bemühungen um historische Dokumentation ohne literarischen Anspruch u. ohne die Absicht umfassender Ereignisschilderungen u. Deutungen (zB. Hippias, Kastor, Phlegon [Chronographie]; Philochoros [Atthidographie]), dann von Römern übernommen bis in die Kaiserzeit (zB. Varro, Atticus, Cornelius Nepos, Sueton; christliche Autoren zB. Julius Africanus, Hippolyt). Nur selten verbanden sich die beiden Traditionen (zB. Timaios v. Tauromenion). Im Unterschied zu Herodot u. Thukydides entsteht im 4. Jh. eine H., die die Ereignisse um zentrale Personen gruppiert (Theopomp; die Alexanderhistoriker; Duris; Agathokles v. Sizilien). Dieses Element ist auch für die altoriental. u. atl. H. typisch. Die apodeiktische H. verwendete den biographischen Exkurs zur Verdeutlichung historischer Kausalität, schied jedoch H. u. Biographie: Polyb. 2, 56, 11; 10, 21, 8 (der Bios sei ἐγκωμιαστικός u. bezwecke die αὔξησις, die Geschichte suche die Wahrheit). Auch Plutarch trennte H. u. Biographie (anders als die lat. Entwicklung): Er wolle βίους u. nicht ἱστορίας schreiben. Während diese τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀγῶνας zum Thema hätten, gehe es ihm um den Charakter des Menschen, um τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα, um den Aufweis von ἀρετή u. κακία. Solches sei an dem πρᾶγμα βραχύ abzulesen (fort. Alex. 1; Nic. 1, 5; Cim. 2, 3/5; Per. 1 f. An Ktesias kritisiert er: πρὸς τὸ μυθῶδες καὶ δραματικὸν ἐκτρεπόμενος τῆς ἀλ-



ηθείας ([Artox. 6, 9])). So scharf ist die Trennung in der Praxis meist nicht gewesen (s. *Biographie; A. Dihle, Studien zur griech. Biographie = AbhGöttingen 3, 37 [1956]; ders., Die Entstehung der historischen Biographie = SbHeidelberg 1986 nr. 3; A. Momigliano, The development of Greek biography [Cambridge, Mass. 1971]; ders., Second thoughts on Greek biography [London 1971]: Kritik der Thesen F. Leos zum Einfluß des Peripatos auf die Biographie; B. Gentili / G. Cerri, Storia e biografia nel pensiero antico [Bari 1983] 63/90).

*III. Zweites bis sechstes Jh.* ‚Für Byzanz nahm Dio jene Funktion ein, die Livius für Rom besaß' (K. Christ, Röm. Geschichte [1973] 244; s. F. Millar, A study of Cassius Dio [Oxford 1964] VII): Konzentration auf die Herrschergestalt, Auswahlprinzipien (1 frg. 1, 2 [1, 1, 1 f Boissevain]: συνέγραψα δὲ οὐ πάντα ἀλλ' ὅσα ἐξέκρινα; ähnlich ebd. 20 bei Zonar. 9, 22, 3 [1, 294, 12 f B.]), ‚Fluch der Rhetorik' (E. Schwartz, Art. Cassius Dio: PW 3, 2 [1899] 1690 bzw. ders. 403); nur zT. gilt dies für die seinem Werk immanente Untergangsdeterminiertheit (s. R. Bering-Staschewski, Röm. Zeitgeschichte bei Cassius Dio [1981] 126f). – Für das 4. Jh. hat Momigliano gezeigt, daß u. warum die H. nicht zum Schlachtfeld der Ideologien wurde u. die Christen die H. sich traditionell weiterentwickeln ließen (Historiography, bes. 88). Das gilt auch für die weitere griech. H. (Hunger 279/319). Hervorgehoben seien Eunapius (zu ihm u. anderen R. C. Blockley, The fragmentary classicising historians of the later Roman empire 1/2 [Liverpool 1981/83]; A. Baldini, Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi [Bologna 1984]; R. C. Blockley, The history of Menander the guardsman [Liverpool 1985]; B. Baldwin: AntClass 49 [1980] 212/31 [Olympiodor]; ders.: Byzant 50 [1980] 18/61 [Priscus]; ders.: DumbOPap 32 [1978] 101/25 [Malchus]), Zosimus u. Prokop. Während die ersten beiden als einzige ihren ideologischen Standpunkt klar erkennen lassen (antichristlich), ist Prokop so zurückhaltend, daß seine Haltung umstritten blieb (s. G. Downey: ChurchHist 18 [1949] 89/102; Av. Cameron, Procopius and the 6th cent. [Berkeley/Los Angeles 1985] 113/33). Zosimus, auf Eunapius fußend, nahm Polybius zum Vorbild (s. F. Paschoud, Cinq études sur Zosime [Paris 1975] 184/212; neben Wirkung der herodoteischen Prinzipien s. D. C. Scavone: GreekRomByzStud 11 [1970] 57/67), doch konzentriert auf den Niedergang des Reiches (1, 57, 1), dessen Grund die Ausbreitung des Christentums gewesen sei (doch nicht durchgängiger Pessimismus, s. W. E. Kaegi jr., Byzantium and the decline of Rome [Princeton 1968] 99/145, bes. 142/5). Prokop ist der erste eigentlich byz. Historiker (Nachwirkung s. Rubin 587/99). Nachahmung von Methode u. Stil Herodots, Thukydides', Diodors (Lieberich 2, 1/8; O. Veh, Zur Geschichtsschreibung u. Weltauffassung des Prokop v. Caes., Progr. Bayreuth [1950/53] I/III; Rubin 355/61): Zeitgeschichte u. hauptsächlich Autopsie.

*IV. Grundzüge.* Zu den bereits herausgearbeiteten Aspekten sind hier noch einige hinzuzufügen:

1) Lukians De historia conscribenda ist die einzige aus der Antike erhaltene systematische Abhandlung über H. (zu Theophrast u. Praxiphanes s. Wehrli 61 f. 68 f). Einfluß auf die Theorie der H. in hellenistisch-römischer Zeit hatte auch die Kritik des Rhetors Dionysius v. Hal. an Thukydides (Thuc.; s. Wehrli 60 f bzw. 137 f; Luschnat 1147. 1151/3. 1158 f. 1167 f; K. S. Sacks: Athenaeum NS 61 [1983] 3/23). Dazu treten die methodologischen Bemerkungen in den Werken der Historiker selbst (zur Problematik der Exordialtopik s. Lieberich; zur antiken Auffassung s. Lucian. hist. conscr. 52/4). Lukian zieht das Fazit im Sinne der thukydideischen Auffassung (bes. 42; zur Interpretation der Schrift G. Avenarius, Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung [1956]; W. O. Schmidt: Klio 66 [1984] 443/55). Er verwirft die Prinzipien der tragischen H. (zB. 2, 56, 12); Betonung der ἀλήθεια (9). Dion. Hal. Thuc. 8 spricht sogar von der Geschichte als Priesterin der Wahrheit. Polyb. 1, 14, 6 = 12, 12, 13: Ohne sie sei die Historie ein ἀνωφελὲς διήγημα. (Zum Verhältnis von Wahrheitsanspruch u. Rhetorik s. Wehrli; zum philosophischen Hintergrund des Wahrheitsbegriffs s. Snell, Weg aO. [o. Sp. 725] 91/104; zur Formel μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν in den Proömien der historiographischen Werke s. W. C. van Unnik: VigChr 3 [1949] 1/36; zur Geschichtsfälschung anderseits s. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 27.)

2) Direkter Einfluß von Philosophen auf die griech. H. war selten. Sie bewerteten die H. gering (s. W. Theiler: Festgabe H. v.

Greyerz [Bern 1967] 75f). Ausnahmen waren Aristoteles u. der Peripatos. Bedeutung hatte Aristot. poet. 9, 1451ab: ,Denn der Geschichtsschreiber u. der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß der eine Verse schreibt u. der andere nicht...; sie unterscheiden sich vielmehr darin, daß der eine erzählt, was geschehen ist, der andere, was geschehen könnte. Darum ist die Dichtung auch philosophischer u. bedeutender als die Geschichtsschreibung. Denn die Dichtung redet eher vom Allgemeinen (καθόλου), die Geschichtsschreibung vom Besonderen (καθ'ἕκαστον)' (O. Gigon, Aristoteles 1 [Zürich 1950] 403f; s. die Analysen von v. Fritz aO. [o. Sp. 729] 115/27; ders.: Festschr. E. Kapp [1958] 67/91; Luschnat 1286f; R. Zoepffel, Historia u. Geschichte bei Aristoteles = AbhHeidelberg 1975 nr. 2 polemisiert gegen v. Fritz' Deutung des historia-Begriffes; zum Peripatos s. F. Dümmler: RhMus 42 [1887] 179/97). Der einzige bedeutende Philosoph, der ein großes historiographisches Werk verfaßte, war Poseidonius (s. J. Malitz, Die Historien des Poseidonios [1983] 409/23). Er betrachtete die Geschichte des von ihm behandelten Zeitraums (Fortsetzung des Polybius bis in die Zeit Sullas) als Epoche des Verfalls (starke Wirkung auf Sallust; s. auch K. Schmidt, Kosmologische Aspekte im Geschichtswerk des Poseidonios [1980] 53).

3) Die Historiker wie ihre Zielgruppen sind geographisch, gesellschaftlich u. ideologisch verortet. Das Problem der Zielgruppen ist noch wenig untersucht. Die Autoren stammen zumeist aus den reichen u. einflußreichen Schichten u. schreiben unter solchen Aspekten (s. zB. I. Hahn: WissZsRostock 28 [1979] 433/47; zu Polybius H. Labuske: ebd. 18 [1969] 339/41). Ihre Werke sind nicht als direktes Mittel der Politik, selten als Auftragswerk (zB. Silenos [Nep. Hann. 13, 3] u. Sosylos [Diod. Sic. 26, 4; Polyb. 3, 20, 1/5 starke Kritik] für Hannibal) verfaßt. Viele schrieben in der Emigration (s. A. Momigliano: NHdbLitWiss 2 [1981] 314f).

4) Die Praxis der Quellenbenutzung war von Arbeitsweise u. Tendenzen des Autors abhängig (zu Herodot s. Fehling aO. [o. Sp. 726] u. J. Cobet, Rez.: Gnomon 46 [1974] 737/46; zu Thukydides s. Luschnat 1122/32; Polyb. 12, 25 e/h zur grundlegenden Rolle von Quellenstudium u. αὐτοπάθεια; zu Appian s. I. Hahn: Romanitas-Christianitas, Festschr. J. Straub [1982] 251/76; Eunap. frg. hist. 57. 73. 74 Dindorf verweist auf die Problematik).

5) Schon Herodot u. Thukydides zeigen Bemühen um einen Erkenntnisfortschritt gegenüber den Werken der Vorgänger (s. I. Hahn: Klio 66 [1984] 388/404). Dieser richtet sich auf Zeitgeschichte u. Interpretation, schließt aber für die Vorgeschichte nicht das Studium neuen Archivmaterials ein.

6) Ein Problem der historischen Wahrheit ist auch die Haltung zu Mythos u. Sage. Procop. b. Goth. 4, 1, 13 hebt die Trennung von H. u. Mythos hervor, doch findet sich in seinem Werk manche Sage u. mythische Figur. Diese Ambivalenz kennzeichnet mehr oder weniger die Haltung seit Herodot (Hampl aO. [o. Sp. 725]; K. Reinhardt, Vermächtnis der Antike[2] [1966] 133/75; am ablehnendsten sind Thukydides u. Polybius; s. allgemein A. Kehl: o. Bd. 10, 708f; A. E. Wardman: Historia 9 [1960] 403/13; Hunter 93/107).

7) Das aitiologische Element wird von einem byz. Historiker des 10. Jh. als das grundlegendste hervorgekehrt (sog. Theoph. cont. 4, 17). Seit Herodot wird es von allen Historikern betont (Herodt. 1, 1, 5; K. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Moments für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Leipzig [1927]; Thuc. 1, 23, 5f; zu den Nachfolgern Pédech 54/75; Polyb. 3, 6f; 22, 18, 2/11; s. Pédech 75/98), doch als eine pragmatische Größe verstanden. Die Spannung, mit der alle H. konfrontiert wird, zwischen persönlicher Entscheidungsfreiheit u. nicht zu beeinflussenden Kausalitäten u. Entwicklungen wurde unterschiedlich gelöst (zu den Problemen von τύχη, fortuna u. fatum in der H. s. Chesnut 37/69; F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius 1 [Oxford 1957] 16/26; A. Roveri, Tyche in Polibio: Convivium 24 [1956] 275/93 bzw.: Stiewe/Holzberg aO. [o. Sp. 729] 297/326; zum Hintergrund s. W. Ch. Greene, Moira [New York 1944] u. Kehl aO. 726/35).

8) Das Schema ,linear-zyklisch' hilft wenig zur Klärung des griech. historischen Entwicklungsgedankens (*Entwicklung; Hunter 237/64, bes. 257; zum Problem Kehl aO. 743/5). Die Vorstellung des Kreislaufes der Verfassungen vertrat Polybius (6; K. v. Fritz, The theory of the mixed constitution in antiquity [New York 1954]; G. J. D. Aalders, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum [Amsterdam 1968]), doch ver-

ηθείας ([Artox. 6, 9])). So scharf ist die Trennung in der Praxis meist nicht gewesen (s. *Biographie; A. Dihle, Studien zur griech. Biographie = AbhGöttingen 3, 37 [1956]; ders., Die Entstehung der historischen Biographie = SbHeidelberg 1986 nr. 3; A. Momigliano, The development of Greek biography [Cambridge, Mass. 1971]; ders., Second thoughts on Greek biography [London 1971]: Kritik der Thesen F. Leos zum Einfluß des Peripatos auf die Biographie; B. Gentili / G. Cerri, Storia e biografia nel pensiero antico [Bari 1983] 63/90).

*III. Zweites bis sechstes Jh.* ,Für Byzanz nahm Dio jene Funktion ein, die Livius für Rom besaß' (K. Christ, Röm. Geschichte [1973] 244; s. F. Millar, A study of Cassius Dio [Oxford 1964] VII): Konzentration auf die Herrschergestalt, Auswahlprinzipien (1 frg. 1, 2 [1, 1, 1f Boissevain]: συνέγραψα δὲ οὐ πάντα ἀλλ' ὅσα ἐξέκρινα; ähnlich ebd. 20 bei Zonar. 9, 22, 3 [1, 294, 12f B.]), ,Fluch der Rhetorik' (E. Schwartz, Art. Cassius Dio: PW 3, 2 [1899] 1690 bzw. ders. 403); nur zT. gilt dies für die seinem Werk immanente Untergangsdeterminiertheit (s. R. Bering-Staschewski, Röm. Zeitgeschichte bei Cassius Dio [1981] 126f). – Für das 4. Jh. hat Momigliano gezeigt, daß u. warum die H. nicht zum Schlachtfeld der Ideologien wurde u. die Christen die H. sich traditionell weiterentwickeln ließen (Historiography, bes. 88). Das gilt auch für die weitere griech. H. (Hunger 279/319). Hervorgehoben seien Eunapius (zu ihm u. anderen R. C. Blockley, The fragmentary classicising historians of the later Roman empire 1/2 [Liverpool 1981/83]; A. Baldini, Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi [Bologna 1984]; R. C. Blockley, The history of Menander the guardsman [Liverpool 1985]; B. Baldwin: AntClass 49 [1980] 212/31 [Olympiodor]; ders.: Byzant 50 [1980] 18/61 [Priscus]; ders.: DumbOPap 32 [1978] 101/25 [Malchus]), Zosimus u. Prokop. Während die ersten beiden als einzige ihren ideologischen Standpunkt klar erkennen lassen (antichristlich), ist Prokop so zurückhaltend, daß seine Haltung umstritten blieb (s. G. Downey: ChurchHist 18 [1949] 89/102; Av. Cameron, Procopius and the 6[th] cent. [Berkeley/Los Angeles 1985] 113/33). Zosimus, auf Eunapius fußend, nahm Polybius zum Vorbild (s. F. Paschoud, Cinq études sur Zosime [Paris 1975] 184/212; neben Wirkung der herodoteischen Prinzipien s. D. C. Scavone: GreekRomByzStud 11 [1970] 57/67), doch konzentriert auf den Niedergang des Reiches (1, 57, 1), dessen Grund die Ausbreitung des Christentums gewesen sei (doch nicht durchgängiger Pessimismus, s. W. E. Kaegi jr., Byzantium and the decline of Rome [Princeton 1968] 99/145, bes. 142/5). Prokop ist der erste eigentlich byz. Historiker (Nachwirkung s. Rubin 587/99). Nachahmung von Methode u. Stil Herodots, Thukydides', Diodors (Lieberich 2, 1/8; O. Veh, Zur Geschichtsschreibung u. Weltauffassung des Prokop v. Caes., Progr. Bayreuth [1950/53] I/III; Rubin 355/61): Zeitgeschichte u. hauptsächlich Autopsie.



*IV. Grundzüge.* Zu den bereits herausgearbeiteten Aspekten sind hier noch einige hinzuzufügen:

1) Lukians De historia conscribenda ist die einzige aus der Antike erhaltene systematische Abhandlung über H. (zu Theophrast u. Praxiphanes s. Wehrli 61f. 68f). Einfluß auf die Theorie der H. in hellenistisch-römischer Zeit hatte auch die Kritik des Rhetors Dionysius v. Hal. an Thukydides (Thuc.; s. Wehrli 60f bzw. 137f; Luschnat 1147. 1151/3. 1158f. 1167f; K. S. Sacks: Athenaeum NS 61 [1983] 3/23). Dazu treten die methodologischen Bemerkungen in den Werken der Historiker selbst (zur Problematik der Exordialtopik s. Lieberich; zur antiken Auffassung s. Lucian. hist. conscr. 52/4). Lukian zieht das Fazit im Sinne der thukydideischen Auffassung (bes. 42; zur Interpretation der Schrift G. Avenarius, Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung [1956]; W. O. Schmidt: Klio 66 [1984] 443/55). Er verwirft die Prinzipien der tragischen H. (zB. 2, 56, 12); Betonung der ἀλήθεια (9). Dion. Hal. Thuc. 8 spricht sogar von der Geschichte als Priesterin der Wahrheit. Polyb. 1, 14, 6 = 12, 12, 13: Ohne sie sei die Historie ein ἀνωφελὲς διήγημα. (Zum Verhältnis von Wahrheitsanspruch u. Rhetorik s. Wehrli; zum philosophischen Hintergrund des Wahrheitsbegriffs s. Snell, Weg aO. [o. Sp. 725] 91/104; zur Formel μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν in den Proömien der historiographischen Werke s. W. C. van Unnik: VigChr 3 [1949] 1/36; zur Geschichtsfälschung anderseits s. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 27.)

2) Direkter Einfluß von Philosophen auf die griech. H. war selten. Sie bewerteten die H. gering (s. W. Theiler: Festgabe H. v.

Greyerz [Bern 1967] 75 f). Ausnahmen waren Aristoteles u. der Peripatos. Bedeutung hatte Aristot. poet. 9, 1451 ab: ‚Denn der Geschichtsschreiber u. der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß der eine Verse schreibt u. der andere nicht...; sie unterscheiden sich vielmehr darin, daß der eine erzählt, was geschehen ist, der andere, was geschehen könnte. Darum ist die Dichtung auch philosophischer u. bedeutender als die Geschichtsschreibung. Denn die Dichtung redet eher vom Allgemeinen (καθόλου), die Geschichtsschreibung vom Besonderen (καθ'ἕκαστον)' (O. Gigon, Aristoteles 1 [Zürich 1950] 403 f; s. die Analysen von v. Fritz aO. [o. Sp. 729] 115/27; ders.: Festschr. E. Kapp [1958] 67/91; Luschnat 1286 f; R. Zoepffel, Historia u. Geschichte bei Aristoteles = AbhHeidelberg 1975 nr. 2 polemisiert gegen v. Fritz' Deutung des historia-Begriffes; zum Peripatos s. F. Dümmler: RhMus 42 [1887] 179/97). Der einzige bedeutende Philosoph, der ein großes historiographisches Werk verfaßte, war Poseidonius (s. J. Malitz, Die Historien des Poseidonios [1983] 409/23). Er betrachtete die Geschichte des von ihm behandelten Zeitraums (Fortsetzung des Polybius bis in die Zeit Sullas) als Epoche des Verfalls (starke Wirkung auf Sallust; s. auch K. Schmidt, Kosmologische Aspekte im Geschichtswerk des Poseidonios [1980] 53).

3) Die Historiker wie ihre Zielgruppen sind geographisch, gesellschaftlich u. ideologisch verortet. Das Problem der Zielgruppen ist noch wenig untersucht. Die Autoren stammen zumeist aus den reichen u. einflußreichen Schichten u. schreiben unter solchen Aspekten (s. zB. I. Hahn: WissZsRostock 28 [1979] 433/47; zu Polybius H. Labuske: ebd. 18 [1969] 339/41). Ihre Werke sind nicht als direktes Mittel der Politik, selten als Auftragswerk (zB. Silenos [Nep. Hann. 13, 3] u. Sosylos [Diod. Sic. 26, 4; Polyb. 3, 20, 1/5 starke Kritik] für Hannibal) verfaßt. Viele schrieben in der Emigration (s. A. Momigliano: NHdbLitWiss 2 [1981] 314 f).

4) Die Praxis der Quellenbenutzung war von Arbeitsweise u. Tendenzen des Autors abhängig (zu Herodot s. Fehling aO. [o. Sp. 726] u. J. Cobet, Rez.: Gnomon 46 [1974] 737/46; zu Thukydides s. Luschnat 1122/32; Polyb. 12, 25 e/h zur grundlegenden Rolle von Quellenstudium u. αὐτοπάθεια; zu Appian s. I. Hahn: Romanitas-Christianitas, Festschr. J. Straub [1982] 251/76; Eunap. frg. hist. 57. 73. 74 Dindorf verweist auf die Problematik).

5) Schon Herodot u. Thukydides zeigen Bemühen um einen Erkenntnisfortschritt gegenüber den Werken der Vorgänger (s. I. Hahn: Klio 66 [1984] 388/404). Dieser richtet sich auf Zeitgeschichte u. Interpretation, schließt aber für die Vorgeschichte nicht das Studium neuen Archivmaterials ein.

6) Ein Problem der historischen Wahrheit ist auch die Haltung zu Mythos u. Sage. Procop. b. Goth. 4, 1, 13 hebt die Trennung von H. u. Mythos hervor, doch findet sich in seinem Werk manche Sage u. mythische Figur. Diese Ambivalenz kennzeichnet mehr oder weniger die Haltung seit Herodot (Hampl aO. [o. Sp. 725]; K. Reinhardt, Vermächtnis der Antike² [1966] 133/75; am ablehnendsten sind Thukydides u. Polybius; s. allgemein A. Kehl: o. Bd. 10, 708 f; A. E. Wardman: Historia 9 [1960] 403/13; Hunter 93/107).

7) Das aitiologische Element wird von einem byz. Historiker des 10. Jh. als das grundlegendste hervorgekehrt (sog. Theoph. cont. 4, 17). Seit Herodot wird es von allen Historikern betont (Herodt. 1, 1, 5; K. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Moments für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Leipzig [1927]; Thuc. 1, 23, 5 f; zu den Nachfolgern Pédech 54/75; Polyb. 3, 6 f; 22, 18, 2/11; s. Pédech 75/98), doch als eine pragmatische Größe verstanden. Die Spannung, mit der alle H. konfrontiert wird, zwischen persönlicher Entscheidungsfreiheit u. nicht zu beeinflussenden Kausalitäten u. Entwicklungen wurde unterschiedlich gelöst (zu den Problemen von τύχη, fortuna u. fatum in der H. s. Chesnut 37/69; F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius 1 [Oxford 1957] 16/26; A. Roveri, Tyche in Polibio: Convivium 24 [1956] 275/93 bzw.: Stiewe/Holzberg aO. [o. Sp. 729] 297/326; zum Hintergrund s. W. Ch. Greene, Moira [New York 1944] u. Kehl aO. 726/35).

8) Das Schema ‚linear-zyklisch' hilft wenig zur Klärung des griech. historischen Entwicklungsgedankens (*Entwicklung; Hunter 237/64, bes. 257; zum Problem Kehl aO. 743/5). Die Vorstellung des Kreislaufes der Verfassungen vertrat Polybius (6; K. v. Fritz, The theory of the mixed constitution in antiquity [New York 1954]; G. J. D. Aalders, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum [Amsterdam 1968]), doch ver-

stand er die Entwicklung selbst zielgerichtet (Polyb. 1, 3, 3f).

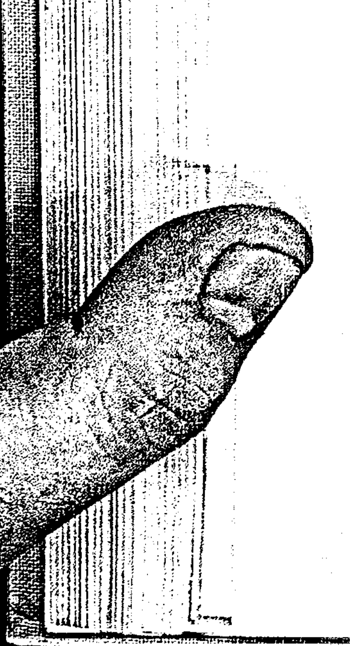
9) Die Weltalterlehre (s. grundsätzlich H. Schwabl, Art. Weltalter: PW Suppl. 15 [1975] 783/850) Hesiods (Kehl aO. 745f; Th. G. Rosenmeyer: Hermes 85 [1957] 257/85 bzw.: E. Heitsch [Hrsg.], Hesiod = WdF 44 [1966] 602/48, bes. 616/35; H. Schwabl: Klio 66 [1984] 405/8) hat auf die griech. H. selbst wenig eingewirkt (s. A. Kurfess: o. Bd. 1, 144/50). Ausnahme ist Dio, der das goldene Zeitalter mit Mark Aurels Regierung gleichsetzte, dem die Epochen von Eisen u. Rost folgen (72, 36, 4). Zosimus verwendete nicht die Weltaltervorstellung als Grundlage seiner pessimistischen Geschichtsdeutung. Die Vorstellung der Sukzession der Weltmonarchien zuerst bei Herodot (1, 95. 130: Assyrien–Medien–Persien; Polyb. 1, 2, 2/7: Persien–Sparta–Makedonien–Rom; Dion. Hal. ant. 1, 2, 2/4: 5 Reiche; Gedanke der Translatio Imperii als Grundstruktur der H. des Trogus [s. u. Sp. 739f], doch nicht als Degenerationsvorstellung).

10) Universal-H. war kulturgeschichtlich (zB. Herodot, Agatharchides, Alexander Polyhistor) oder meist räumlich (verbunden mit der Entstehung großer Flächenstaaten) verstanden (antike Definitionen Polyb. 5, 33, 3/8; Diod. Sic. 1, 3, 2; zur Problematik s. M. Büdinger, Die Universalhistorie im Alterthume [Wien 1895]; P. Burde, Untersuchungen zur antiken Universalgeschichtsschreibung, Diss. Erlangen [1974]), auf der Grundlage der Weltalterlehre erst in Rom (Trogus, s. ebd. 65/73 u. u. Sp. 738f; zu Orosius s. u. Sp. 753f).

11) Wie gering die Auswirkungen der H. aber auf die populäre Auffassung von der Geschichte waren, zeigen zB. die Inschriften (s. A. Chaniotis, Historie u. Historiker in den griech. Inschriften [1988]).

*C. Römische Historiographie. I. Anfänge.* Sie setzte aE. des 2. Punischen Krieges, also viel später als die griech. H. ein u. blieb immer ein ‚griechisch-lateinisches Zwiegespräch' (K. Christ, Römische Geschichte³ [1980] 43). Sie begann als ‚publizistische Aufgabe im Dienste der röm. Außenpolitik' (G. Perl: ForschFortschr 38 [1964] 217) u. legte nie einige Charakteristika (analistisches Schema; religiös-politische Verantwortung; Orientierung an Leitbildern einiger Adelsfamilien) gänzlich ab. Als die ersten Historiker sind Q. Fabius Pictor u. M. Porcius Cato zu nennen (s. zu den Problemen des Anfanges ebd. 185/9. 213/8). Pictor schrieb noch in griechischer Sprache, weil diese die Kultursprache des Mittelmeerraumes war u. er die Belange Roms nach außen verdeutlichen wollte (Gegenposition gegen die prokarthagische Darstellung des Griechen Philinus, zu diesem F. W. Walbank: ClassQuart 39 [1945] 1/18; zu Pictor K. Hanel: Histoire 149/70; M. Gelzer: Hermes 68 [1933] 129/66; 69 [1934] 46/55 bzw. ders., Kl. Schriften 3 [1964] 51/110 bzw.: V. Pöschl [Hrsg.], Römische Geschichtsschreibung = WdF 90 [1969] 77/129. 130/53; K. Timpe: ANRW 1, 2 [1972] 928/62 [kein innerlich u. äußerlich einheitlich gestaltetes Werk; Tenor: römische Größe]. 962/9 [Nachfolger]; Gentili/Cerri). – Cato vollzog die Wendung nach innen: Von jetzt an wurden die Werke römischer H. in lateinischer Sprache abgefaßt u. auf einen röm. Leserkreis ausgerichtet. Beider Grundhaltung charakterisiert ein von Cicero (rep. 2, 2) tradiertes Catozitat: Der röm. Staat sei allen anderen Staaten überlegen, da er nicht von einzelnen, sondern von vielen u. in langer Zeit geschaffen sei. – Ein weiterer Einschnitt wird durch die volle Wirkung der hellenist. Rhetorik auf die röm. H. erreicht. Cicero äußert sich mehrfach zur historischen Monographie: alias in historia leges observandas putare, alias in poemate, quippe cum in illa ad veritatem cuncta referantur; in hoc ad delectationem pleraque (leg. 1, 5; vgl. 1, 6/8 [s. zu Aristoteles o. Sp. 732f, zu Lukian o. Sp. 731f]; de orat. 2, 52/64 [62/4 leges historiae: absolute Wahrhaftigkeit]; Brut. 262 [pura et inlustris brevitas der H.]; fam. 5, 2/7; opt. gen. 15; s. H. Henze, Quomodo Cicero de historia eiusque auctoribus iudicaverit, Diss. Jena [1899]; K.-E. Petzold: Chiron 2 [1972] 253/76). Leider läßt sich nicht verfolgen, inwieweit Ciceros Vorstellungen bei seinem Freund, dem Historiker Titus Pomponius Atticus (Nep. Att. 9, 3; 10, 1; 16, 1) Niederschlag fanden (zu seiner Schriftstellerei 18, 1/6).

*II. Erstes Jh. vC. bis erstes Jh. nC.* Aus der Glanzzeit der röm. H. haben namentlich Sallust, Livius u. Tacitus auf die Spätantike eingewirkt. – Vor allem Sallust galt als der große Historiker u. blieb stilistisches Vorbild. Seine Werke gehörten zur Schullektüre u. wurden ins Griechische übersetzt. Orientiert war er am moralisch-politischen Verfall des röm. Staates u. speziell der Nobilität. ‚Das Thema heißt Politik, es erfordert dramatische Be-

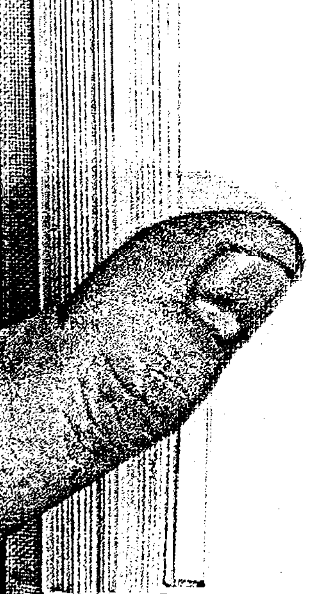


richterstattung u. psychologische Analysen' (R. Syme, Sallust [1975] 239f). Als Kronzeuge des Niederganges aE. der republikanischen Zeit (s. F. Hampel: HistZs 188 [1959] 497/525 bzw. ders., Geschichte als kritische Wissenschaft 3 [1979] 22/47; G. Perl: Philol 113 [1969] 210/6) wird er von Augustinus zitiert (u. a. civ. D. 2, 18; 3, 14). – Die Wirkung des Livius (Lit. s. W. Kissel: ANRW 2, 30, 2 [1982] 899/997) basierte auf der Schaffung eines patriotischen Geschichtsbildes von der Größe der röm. Frühzeit in künstlerisch eindrucksvoller Darstellung. ‚An die Stelle der Sallustischen Kürze setzt er ein Ethos der Erzählung' (E. Norden, Die röm. Literatur[6] [1961] 78): Darstellung in geschlossenen Einzelszenen (s. K. Witte: RhMus 65 [1910] 270/305. 359/419 bzw. Libelli 284 [1969]), Kunstmittel der Rede (s. L. Treptow, Die Kunst der Reden in der 1. u. 3. Dekade des livianischen Geschichtswerkes, Diss. Kiel [1964]; I. Paschkovski, Die Kunst der Reden in der 4. u. 5. Dekade des Livius, Diss. Kiel [1966]). Als letzter röm. Historiker schrieb er nach dem Ende der Republik eine Geschichte ab urbe condita, doch ohne kritischen Sinn (s. W. Hoffmann: AntAbendl 4 [1954] 171/86 bzw.: Burck 68/95; P. G. Walsh: ANRW 2, 30, 2 [1982] 1058/74; zur Abhängigkeit von Polybius s. o. Sp. 729f), sondern in ‚romantisch idealisierender Auffassung der Vergangenheit' (Norden aO. 77). Da sein Werk zu umfangreich war, lief es in einer Epitome um. – Tacitus bildet den Abschluß der eigentlich röm. H. Der politische Spielraum des Historikers ist durch den Prinzipat eingeengter als vorher (zB. hist. 1, 1): ‚Unvereinbarkeit von Kaiserregiment u. Adelskodex, Diskrepanz von Wirklichkeit u. Sehnsucht' (M. Fuhrmann, Brechungen, wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition [1982] 116; Lit. s. K. Christ: Historia 27 [1978] 449/87 bzw. ders., Römische Geschichte u. Wissenschaftsgeschichte 2 [1983] 101/39; R. Hanslik: AnzAltWiss 13 [1960] 65/102; 20 [1967] 1/31; 27 [1974] 129/66; F. Römer: ebd. 37 [1984] 153/208) sind für ihn charakteristisch. Der Ausweg ist eine psychologisch-pragmatische H. u. die ‚Atmosphäre der ambiguitas' (O. Gigon: Histoire 207). Die gesellschaftlichen Zusammenhänge hat vor allem R. Syme herausgearbeitet (Tacitus [Oxford 1958]). Der Erforschung der organischen Verbindung von Sprache, Stil u. Form haben sich besonders Klingner u. K. Büchner (Tacitus [1955]) gewidmet. Als seine Vorbilder sind Sallust u. Thukydides zu nennen (s. D. Flach, Tacitus in der Tradition der antiken Geschichtsschreibung [1973]). D. Timpe: Historia 9 (1960) 474/502 ordnet ihn in eine Tradition senatorischer H. ein. Weil sein Werk zu anspruchsvoll war, wurde seine Wirkung beeinträchtigt. Einige seiner Urteile riefen christliche Polemik hervor (Tert. apol. 16, 1/5; nat. 1, 11 [apol. 16, 3 u. nat. 1, 11, 3: sane ille mendaciorum loquacissimus; zu diesem Begriff s. H. Fuchs: VigChr 4 (1950) 73f]; Oros., hist. 1, 10, 5; 7, 27, 1 ist in seiner Kritik viel zurückhaltender). – Biographien von Politikern u. die Gattung des *Exitus illustrium virorum (Plin. ep. 8, 12, 4) wie des Tacitus Biographie seines Schwiegervaters Agricola, die als Antwort auf die stoischen ‚Märtyrerbiographien' verfaßt wurde, enthielten historischen Stoff, doch wurde der Gattungsunterschied hervorgehoben (ebd. 5, 5, 3: inter sermonem historiamque medios). – Erst die Kaiserbiographie, als deren Ahnherr Sueton zu nennen ist (s. W. Steidle, Sueton u. die antike Biographie[2] [1963]; H. Gugel, Studien zur biographischen Technik Suetons [1977] bes. 144/55; zur historiographischen Leistung E. Cizek, Structure et idéologie dans les vies des douze Césars de Suétone [Paris 1977]), wird im 3. Jh. nC. zum Vehikel der H. gemacht (Marius Maximus, ein gelehrter Antiquar, der für ‚Altertümer', aber nicht für Ereignisse Interesse hat). Sie bleibt aber bis ins 4. Jh. als historiographische Form umstritten (s. Hist. Aug. vit. Prob. 1: H. steht höher als Biographie; Amm. Marc. 26, 1, 1f: similia plurima praeceptis historiae dissonantia).

*III. Spätantike.* Besonders deutlich wird hier, daß römische H. ‚Gefangene ihrer mächtigen Tradition' war (K. Christ: Propyläen-Geschichte der Lit. 1 [1981] 437 bzw. ders., Römische Geschichte u. Wissenschaftsgeschichte 2 [1983] 269). Der christl. Herausforderung antwortete sie mit der Orientierung an der Vergangenheit (s. I. Lana: Koinonia 3 [1979] 7/28). Zu nennen sind die Breviarien, die einer neuen herrschenden Klasse das notwendige Wissen über die Größe der Vergangenheit vermitteln wollten (E. Malcovati, I Breviari del IV sec. = AnnFacLettCagliari 12 [1942]; J. Schlumberger, Die Epitome de Caesaribus, Untersuchungen zur heidn. Geschichtsschreibung des 4. Jh. nC. [1974]; P. L. Schmidt: Philol 132 [1988] 86/100). Die Auseinandersetzung mit dem Christentum er-

folgte entweder durch Verschweigen (zB. Origo gentis Romanae; s. Momigliano, Historiography 95/6) oder durch versteckte Bemerkungen (zB. Hist. Aug., s. R. Syme: Latom 37 [1978] 173/92). Augustins De civitate Dei u. Orosius' Werk waren also keine Entgegnungen auf heidnische historiographische Konzeptionen, sondern auf eine allgemeine nostalgische Verklärung der röm. Vergangenheit (s. Momigliano, Historiography 99). Auch Kritik an den gegenwärtig Herrschenden wurde vermieden: Zeitgeschichte ist eine Angelegenheit des stilus maior = Panegyrik (s. den Schluß der Werke Eutrops u. Ammianus'; J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike [1939] 153; S. Mac Cormack: T. A. Dorey [Hrsg.], Empire and aftermath 2 [London/Boston 1975] 153f), ein Bruch mit der zeitgeschichtlichen Prägung sowohl der röm. wie griech. antiken H. Der bedeutendste lat. Historiker der Spätantike ist der aus Syrien stammende *Ammianus (s. G. B. Pighi: o. Bd. 1, 386/94). Sein Vorbild Tacitus erreichte er nicht; aber es ist ihm doch Beobachtungsgabe u. Bemühen um Sachlichkeit (im Unterschied zu Tacitus) nicht abzusprechen (Amm. Marc. 29, 3, 1: Notwendigkeit, zwischen den Zeilen zu lesen). Die nicht erhaltenen, Kaiser Theodosius gewidmeten Annales (bis 366) des heidn. Historikers Virius Nicomachus Flavianus (Dessau nr. 2947f: historicus dissertissimus; s. H. Bardon, La littérature latine inconnue 2 [Paris 1956] 291/3) werden unter den Quellen Ammians vermutet (O. Seeck: Hermes 41 [1906] 532/7). Die Scriptores historiae Augustae (*Historia Augusta) vertreten das Genus der Kaiserbiographie, ein wichtiges Element der heidn.-senatorischen Reaktion (Beurteilung kontrovers; s. bes. Straub, Spätantike; K.-P. Johne, Kaiserbiographie u. Senatsaristokratie [1976]; ders.: Klio 66 [1984] 531/40; vgl. o. Sp. 738).

*IV. Grundzüge.* Cicero nannte als Merkmale der Geschichte testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis (de orat. 2, 36; zu seiner Theorie s. o. Sp. 725). Es gibt nur wenige Äußerungen der Geschichtsschreiber über Methodisches, da H. vorwiegend als literarischer Genus aufgefaßt wurde (bes. die Proömien Sallusts fanden eingehende Untersuchung, s. A. D. Leeman, A systematical bibliography of Sallust 1897–1964² [Leiden 1965] nr. 384/415 B; ders.: Mnemos 7 [1954] 323/39; 8 [1955] 38/48 bzw. ders.: Klein 472/99; Liv. 1 praef. 10: in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis exempli documenta in illustri posita monumento). Die röm. H. fand bei den Römern gute Beurteilung (zB. Quint. inst. 10, 1, 101/4: at non historia cesserit Graecis; er stellt Sallust Thukydides u. Livius Herodot gleich u. nennt weiter Servilius Nonianus [s. R. Syme: Hermes 92 (1964) 408/24], Bassus Aufidius, Cremutius). Pöschl, Geschichtsschreibung XVIIf hebt fünf Charakteristika der röm. H. hervor, die sie von der griech. unterscheiden: 1) H. als politisches Mittel; 2) römisches Sendungsbewußtsein; 3) moralisierende Tendenz; 4) Pessimismus in bezug auf das Schicksal Roms; 5) Verantwortungs- u. Schuldgefühl. Zu 1): Ein Teil der Historiker kam aus der aktiven Politik (zum Problem der inneren Emigration s. W. Richter: Gymn 68 [1961] 286/315). Dieser Aspekt ist nicht von dem der Bindung an die Interessen von Adelsfamilien, Gruppierungen u. Parteien der herrschenden Klasse zu trennen (Ausnahme Cato, der das Volk Italiens als Träger der Geschichte behandelte); s. G. Perl: Klio 66 (1984) 562/73. Zum Einfluß der Kaiser auf die H. s. H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die röm. Kaiserzeit bis Theodosius I. u. ihre Quellen 1 (1897) 378/445 (zT. überholt; Materialbestand: Fronto, Velleius Paterculus, *Historia Augusta, Josephus [s. u. Sp. 745f], Nicolaus v. Damaskus, Euseb, Livius [Peter aO. 84/6], Historiker um Augustus [s. Suet. vit. Aug. 89; Peter aO. 412/7], um Tiberius bis Julian [ebd. 417/44]). Zu 2): Während griechische H. Raum für Geographica, Ethnica u. Kultur ließ, war die röm. H. von der Einheit von Historie u. röm. Staat bestimmt (s. R. Syme: Histoire 181), d. h. Ausgangspunkt blieb die Stadt Rom (Ausnahmen zB. Cato, der im zweiten u. dritten Buch der [verlorenen] Origines die ital. Städte behandelte; Tacitus; Ammian). Universalistisch ist die H. bei Pompeius Trogus (s. Seel; ders.: ANRW 2, 30, 2 [1982] 1363/423; Quellen s. H.-D. Richter, Untersuchungen zur hellenist. H. [1987]; Wirkung auf Orosius, Augustin, Sulpicius Severus u. das christl. MA; zum kontrovers beurteilten Verhältnis Iustins zu Trogus s. G. Forni / M. G. A. Bertinelli: ANRW 2, 30, 2 [1982] 1298/362), verbunden mit der Vorstellung der translatio imperii (s. W. Goez, Translatio imperii. Ein



Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens u. der politischen Theorien im MA u. in der frühen Neuzeit [1985]; s. Sp. 734f u. 748/50): ‚Rom, das Weltreich, ist zugleich Ziel u. Ende der Geschichte' (Seel aO. 4) u. 1414; zur griech. Universal-H. s. Sp. 728/31. 735). Zu 3)/5): Die Spannung zwischen der Suche nach Ursachen für den politischen Verfall auf der moralischen Ebene u. der Orientierung an der Gegenwartspolitik führte dazu, daß sich die röm. Historiker ‚nicht in die Vergangenheit grundsätzlich einfühlen' konnten, ‚sie haben sie statt dessen an sich herangezogen' (Knoche, Geschehen 298 bzw. 254). Zum moralisierenden Faktor ist die Meinung in der Forschung nicht einheitlich (s. H. Drexler: Gymn 61 [1954] 168/90 bzw. ders.: Klein aO. 255/87 u. die Gegenposition von Pöschl, Auffassung). Dekadenzvorstellung bei Sall. Catil. 1/13 u. Tac. ann. 3, 26/8. Zum röm. Lebensaltervergleich (zB. ‚Historiae' Senecas d. Ä.; Lact. inst. 7, 15, 14; Flor. epit. 1 praef. 4/8; Ammian; Vopiscus) s. H. Dörrie: o. Bd. 5, 494/6; Richter aO. 312/5; R. Häussler: Hermes 92 (1964) 313/41 mit Korrektur vorhergehender Meinungen: Schwabl aO. (o. Sp. 735) 413/5. Die röm. Fortuna/Tyche-Vorstellung unterscheidet sich nicht von der griech. (s. I. Kajanto: ANRW 2, 17, 1 [1981] 521/30. 536/9. 544/6. 552f).

*D. Alttestamentlich-jüdische Historiographie. I. Altorientalische Historiographie.* Über die Bewertung der altoriental. historiographischen Genera u. die Beurteilung der H. Israels in ihrem Rahmen gibt es noch keinen Consensus in der Forschung (s. H. Freydank: Klio 66 [1984] 380/7). Die mesopotamischen, hethitischen, ägypt. historiographischen Formen führten nicht zu einer umfassenden H. Zu Mesopotamien s. Güterbock 1/91; A. K. Grayson: Orientalia 49 (1980) 140/94; Van Seters 60/99; Königsinschriften, -listen, Omina (aus ihnen glaubte J. J. Finkelstein: ProcAmPhilosSoc 107 [1963] 461/72 die mesopotamische H. abgeleitet), Chroniken, Epen, Prophetien. Zur hethitischen H. s. Güterbock 45/149, der offizielle H. u. mündliche Tradition unterschied; A. Kammenhuber: Saeculum 9 (1958) 136/55; H. Hoffner: Orientalia 49 (1980) 283/332; Cancik, der die These vertritt, daß keine Beeinflussung der israelit. H. stattfand, von Van Seters 105/26 modifiziert. Zur ägypt. H. s. ebd. 127/87 (181/7 zur Bedeutung der Biographie für die altoriental. H.).

*II. Historiographie Israels. a. Früheste Werke.* Auch hier gab es Listen (zB. Stämmeverzeichnis Jos. 13/21, Beamte u. Krieger 2 Sam. 8, 16/8; 20, 23/6; 1 Reg. 4, 2/19; 2 Sam. 23, 8/39) oder Chroniken (nicht erhalten zB. 1 Reg. 11, 41; 14, 19. 29 u. ö.), doch kam es darüber hinaus zu echter H. (Begriffe: dᵉbārīm sowohl Bericht als auch Geschehen; daneben vor allem in P: tōlᵉdōt Stammbaum oder Geschichte), deren Entstehungszeit, stoffliche Eingrenzung u. Charakter noch strittig sind. Hier seien die für unser Thema wichtigsten Thesen genannt: 1) Beginn der eigentlichen H. im Rahmen der Monarchie im 10./9. Jh.: Die Davidsgeschichten 1 Sam. 16, 14/2 Sam. 5, 25; 2 Sam. 9/20; 1 Reg. 1f kontemporär (s. L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids [1926]; A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina [1930] bzw. ders., Kl. Schriften 2 [1953] 1/65; Würthwein). Auch vornehmlich in das 10. bis 8. Jh. vC. werden die historiographischen Pentateuchquellen (Laienquelle, Jahwist, Elohist) datiert, die, ältere Traditionen verwertend, die Darstellung mit der Weltschöpfung begannen (s. zu Datierung u. Problemen O. Eißfeldt, Einleitung in das AT³ [1964] 258/71; Hölscher; Schulte). 2) Erste umfassende H. (Darstellung von Mose bis zum Exil) erst um 550 in Juda entstanden: Werk des sog. Deuteronomisten, umfassend Deuteronomium, Josua, Iudices, 1/2 Samuel, 1/2 Regum. Verarbeitung älterer selbständiger Stücke zu einem Geschichtswerk. Vor dieser Zeit habe es nur Darstellungen einzelner Abschnitte aus Israels Geschichte gegeben (Noth, Studien; Forschungsstand A. N. Radjawane: ThRundsch 38 [1974] 177/216; Gegenargumente Eißfeldt, Einleitung aO. 323/9 u. ders.: TheolLitZ 72 [1947] 71/6 bzw. ders., Kl. Schriften 3 [1966] 19/27). 3) H. in Israel erst zZt. der politischen Krise entstanden: Deuteronomium ältestes historiographisches Werk (= These Noths). Danach erst seien die Pentateuchquellen u. Davidsgeschichten anzusetzen (Van Seters 249/366).

*b. Priesterkodex u. Chronist.* Übereinstimmend in die Zeit des Exils wird der sog. Priesterkodex des Pentateuch datiert (zu Abgrenzung u. Problemen Eißfeldt, Einleitung aO. 250f. 271/6), ein mit der Weltschöpfung beginnendes, durchgestaltetes genealogisches u. chronologisches System, das den Aspekt des göttlichen Gesetzes herausarbei-

tete. Vom Priesterkodex wie vom Deuteronomium war der sog. Chronist beeinflußt (ursprünglich waren 1/2 Chronica, Esra, Nehemia ein Werk: wenig Sondergut; Entstehungszeit 2. Hälfte 4. Jh. vC. [W. Rudolph, Komm. = HdbAT 1, 21 (1955); Eißfeldt, Einleitung aO.] oder Hauptfassung um 300, Endform um 200 vC. [K. Galling, Komm. = ATD 12 (1954)]). Bis auf kleinere spätere Zusätze u. größere Auffüllungen (1 Chron. 1/9. 23/7) wird Chron. als einheitliches Werk betrachtet. Stoffauswahl u. Deutung unterliegen einer einseitigen politisch-ideologischen u. moralisierenden Zielsetzung (s. H. G. M. Williamson, Israel in the Books of Chronicles [Cambridge 1977]): mit dem Tempel in Jerusalem verknüpfte theokratische Tendenz u. personaler Vergeltungsbezug, Nachdruck auf Kult u. Gesetz (zB. Neh. 8, 18/9, 3). Die historische Entwicklung wird von einem statischen Prinzip überdeckt (zB. 1 Chron. 17, 13).

*c. Grundzüge.* Charakteristisch für die altisraelit. H. ist die theologische Deutung der Geschichte (s. G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch: Beitr. Wiss. AT u. NT 4. F. 26 [1938] 1/72 bzw. ders., Ges. Studien zum AT$^3$ [1965] 9/86; M. Burrows: Dentan 99/131; Gese 141/5), ihr Kriterium die Identitätssuche des Volkes (Van Seters 359; zur religiösen Geschichtsdeutung in der übrigen altoriental. H. s. Freydank aO. [o. Sp. 741]). Die Vorstellung des direkten Eingreifens Gottes in den Geschichtsablauf ist dagegen kein israelit. Spezifikum (s. B. Albrektson, History and the gods [Lund 1967]; Überblick über die Diskussion Van Seters 237/46). Neuerdings werden auch die Übereinstimmungen zwischen griechischem u. hebräischem Geschichtsdenken, historiographischem Stil u. Methode erkannt (s. J. Barr, Biblical words for time [London 1962]; W. Baumgartner, Zum AT u. seiner Umwelt [Leiden 1959] 147/78; Momigliano, Essays 161/204; Van Seters 31/54). Reden gehören wie in der griech. u. lat. so auch in der altoriental. u. atl. H. zum festen Bestandteil (s. Cancik 35. 157/67. 211/3). Wichtig ist schließlich der stark biographische Charakter der atl. H. u. der Nachdruck auf charakteristische Szenen u. Anekdoten.



*d. 1. u. 2. Makkabäerbuch.* Die weitere H. stand unter griechischen Einwirkungen. Ende des 2. Jh. vC. entstand in Palästina in hebräischer Sprache das 1. Makkabäerbuch, das jedoch nur in griechischer Übersetzung erhalten ist. Die Erzählweise ist weithin hebräisch: Prosa von Gedichten durchbrochen, Einfügung von Urkunden u. Briefen im Wortlaut, Ausrichtung an Gesetz u. Kult. Einflüsse griechischer H. werden deutlich: Menschen handeln. Ihre Motive sind Ehrgeiz, Tatkraft, Klugheit, Treue zum eigenen Volk. Kap. 8 enthält ethnographische Angaben, wie sie der hebr. H. fremd waren. Die Spannung zwischen den zwei unterschiedlichen Polen zeigt zB. 2, 50f. – Das 2. Makkabäerbuch ist die Epitome eines umfassenden griech. Werkes in 5 Büchern eines Iason v. Kyrene (2, 23), der wohl zur gleichen Zeit das 1. Makkabäerbuch schrieb. Abweichend von der atl. Tradition ist der Verfasser also bekannt u. der Epitomator spricht in Einleitung (2, 19/32) u. Schluß (15, 37/9) über seine historiographischen Ziele. Der Verfasser ist ein gesetzestreuer Jude, der im Stil der hellenist. tragischen H. schrieb (s. 15, 39).

*e. Biographie.* Neben den genannten Werken der hebr. H. ist noch auf die Gattung der Biographien (zB. Propheten: Elia, 1 Reg. 17/9; Elisa, 2 Reg. 2/9. 13; Jer. 26/9. 36/51 [45 von der Hand seines Schülers Baruch]) u. Memoiren (zB. Neh.) hinzuweisen, die zT. in die großen umfassenden historiographischen Werke eingebaut wurden. Vor allem Nehemias Erinnerungen haben direkte politische Absichten.

*f. Prophetie u. Apokalyptik.* Die Geschichtssicht der Propheten war ein wichtiger Stimulus für die israelit. H. (s. W. Dietrich, Prophetie u. Geschichte [1972]; H. H. Schmid: Wort u. Dienst 13 [1975] 16/21; Cancik 198; Joseph. c. Ap. 1, 37: Prophet als Garant der göttl. Inspiration atl. H.; 1, 41: Sukzession der Propheten) u. nicht ohne Bedeutung für das frühchristl. Geschichtsverständnis, insofern die Propheten die Zukunft als Maßstab der Gegenwart faßten. Zwei Aspekte sind hier erwähnenswert: Die Vorwegnahme der Zukunft führt zur Analyse der Gegenwart, zur Zeitkritik (W. H. Schmidt: EvTheol 31 [1971] 632. 636 bzw. ders.: P. H. Neumann [Hrsg.], Das Prophetenverständnis in der deutsch-sprachigen Forschung seit H. Ewald = WdF 307 [1979] 539. 545) u. ‚daß allein die zukünftigen Taten für das Heil Israels entscheidend sein werden‘ (G. v. Rad, Die Theologie des AT 2$^4$ [1965] 191). Die Apokalyptik (s. G. Lanczkowski / J. Lebram / K. Müller / A. Strobel /

K.-H. Schwarte, Art. Apokalyptik/Apokalypsen I/VI: TRE 3 [1978] 189/275; K. Koch/J. M. Schmidt [Hrsg.], Apokalyptik = WdF 365 [1982]) dagegen deutete die Zukunft von der Gegenwart aus. Ihre Impulse wurden von der jüd. H. nicht aufgenommen, spielten aber in der christl. H. eine Rolle (zur christl. Nachwirkung Podskalsky u. ders.: ByzZs 67 [1974] 351/8). Drei Aspekte sind hervorzuheben: 1) Anders als in der an Kult u. Gesetz orientierten theokratischen H. blieb in der Apokalyptik die Idee des Alleinwirkens Gottes lebendig. Die Vorstellung ist deterministisch: Alles entwickelt sich nach dem ewigen Plan Gottes. 2) Im Buch Daniel wird der Grund zu einer religiösen Universalhistorie gelegt. ,Das Buch Daniel hat dieselbe Bedeutung für die Geschichtswissenschaft wie die Genesis für die Naturwissenschaft' (J. Wellhausen, Israelitische u. jüdische Geschichte[8] [1921] 286; Noth, Geschichtsverständnis). 3) Der Weg dazu sind Weltreiche- u. Zeitalterspekulationen (s. F. Düsterwald, Die Weltreiche u. das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel [1890]; H. H. Rowley, Darius the Mede and the four world empires of the book of Daniel [Cardiff 1935]; A. Caquot: Semitica 5 [1955] 5/13; M. Delcor: VetTest 8 [1968] 290/312; s. u. Sp. 748/50).

*III. Flavius Josephus.* Er steht aE. der jüd. H. Bei ihm (zur Forschung s. Feldman, Josephus; ders., Flavius) gelangten hellenistische u. atl. H. zu einer Einheit (van Unnik 65). Eine wichtige Quelle für b. Iud. 1, 31/116 war das uns nicht überlieferte Werk des Nikolaus v. Damaskus (s. B. Z. Wacholder, Nicolaus of Damascus [Berkeley 1962], vgl. H. Merkel: o. Bd. 14, 817). Auch von Josephus' Konkurrenten Justus v. Tiberias (zu seiner Geschichte des jüd. Krieges s. Phot. bibl. cod. 33 [1, 19 Henry]) ist nichts erhalten. Josephus hatte großen Einfluß auf die christl. H. (s. G. Bardy: RevHistEccl 43 [1948] 179/91; H. Schreckenberg: ANRW 2, 21, 2 [1984] 1106/217): Wendung nach außen, nicht nach innen (van Unnik 22f. 26f). Seine historiographische Methode steht im Rahmen der pragmatischen H., wobei vor allem Dionysius v. Hal. sein Vorbild war (s. O. Michel/O. Bauernfeind, Flavius Josephus, De bello Iudaico 3 [1969] XXII/XXV; B. Justus: Theokratia 2 [1973] 107/36; zur Rolle der Reden s. O. Michel: ANRW 2, 21, 2 [1984] 945/76), doch auch der Apologetik (s. M. Friedländer, Geschichte der jüd. Apologetik [1903] 192/437). Ἀλήθεια ist sein Ziel (b. Iud. 1, praef. 6. 17. 30; 7, 454f; ant. Iud. 1, praef. 1; ἀκρίβεια: [b. Iud. 1, praef. 17. 22. 26]; zur Formel ant. Iud. 1, praef. 17 ,nichts hinzufügen, nichts weglassen' s. Forschungsbericht Feldman, Flavius 788/90). Sie werde erreicht durch Augenzeugenschaft u. Prüfungsmöglichkeit der Zeitgeschichte (c. Ap. 1, 47/52. 55f; ant. Iud. 20, 258) u. Josephus' Herkunft aus einem Priestergeschlecht (c. Ap. 1, 54). Im priesterlichen Hintergrund der H. verbindet sich bei Josephus griechisch-römische (zB. Liv. 42, 2, 4) mit atl.-jüdischer Motivation (c. Ap. 2, 185f). Die Verbindung von Hellenismus u. Judentum wird auch in seiner unterschiedlichen Begrifflichkeit für den göttlichen Heilsplan in der Geschichte deutlich (b. Iud. 4, 622: πρόνοια Θεοῦ, atl. geprägt, s. ebd. 3, 391; εἱμαρμένη, auf den einzelnen Menschen bezogen, ebd. 2, 162/6; τύχη, dem hellenist. Begriff nahestehend; s. Michel/Bauernfeind aO. 2 [1963] 212/4).

*E. Christliche Historiographie. I. Frühes Christentum.* Im Unterschied zu mythischem oder gnostischem Verständnis war im Christentum durch die Person des Gründers das Bewußtsein der Geschichte gegeben (H. I. Marrou: o. Bd. 10, 754). Dem trugen auch die Evangelien (*Evangelium) Rechnung. Strittig ist die Beurteilung ihres historiographischen Charakters. Namentlich Overbeck (15f; ders., Über die Anfänge der patristischen Lit.: HistZs 48 [1882] 417/72 bzw. = Libelli 15 [1966] 16. 24) u. R. Bultmann (Geschichte der synoptischen Tradition[4] [1958] 393/400) meinten, die Evangelien seien eine literarische Neuschöpfung, ,eine Größe der Dogmen- u. Kultusgeschichte' (ebd. 400) weitgehend zur Lehrmeinung geworden). Eine abweichende Deutung wird vor allem von H. Cancik vertreten: Markus sei literaturgeschichtlich abhängig einerseits von den prophetischen Überlieferungen, andererseits vom hellenist. Bios (Die Gattung Evangelium. Das Ev. des Markus im Rahmen der antiken H.: Württemberg. Verein der Freunde des humanist. Gymnasiums [Hrsg.], Das Christentum in der antiken Welt [1981] 63/101; ders.: ders. [Hg.], Markus-Philologie [1984] 85/113). Einen Beitrag zu einem historisch-kritischen Leben Jesu stellte erst Euseb zusammen (h. e. 1, 5/11). Lukas behandelte auch die Zeit nach Jesu Him-

melfahrt (gegen H. Conzelmanns These der drei Entwicklungsetappen: Gesetz u. Propheten; Leben Jesu; Zeit nach Jesu Himmelfahrt [Die Mitte der Zeit[6] (1977)], meint Hengel 54f: ,umfaßt das gesamte Doppelwerk die eine Geschichte Jesu Christi'). Seine Werke, Lukasevangelium u. Apostelgeschichte (Forschungsstand s. E. Plümacher: PW Suppl. 14 [1974] 235/64; ders.: TRE 3 [1978] 483/528), nehmen eine historiographische Zwischenstellung ein. Elemente antiker H.: Beide Schriften werden durch Proömien eingeleitet (Lit.: W. Speyer: JbAC 8/9 [1965/66] $117_{187}$; K. Thraede, Studien zu Sprache u. Stil des Prudentius [1965] $31_{38}$; hypothetisch neues Proömium zur Apostelgeschichte von H.-M. Schenke/K. M. Fischer, Einleitung in die Schriften des NT 2 [1979] 155f); Stil für hellenistisch gebildete Leser (s. E. Plümacher, Lukas als hellenistischer Schriftsteller [1972]); Einfügung von Reden (s. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apg.[3] [1974]; Dibelius, Aufsätze 142; Schenke/Fischer aO. 145/8); Quellenfrage (kontrovers, s. ebd. 149/52: ,Wir-Quelle' erfüllt historiographische Forderung nach Autopsie); Interesse an Profangeschichte (zB. Lc. 1, 5; 2, 1f; 3, 1f. 23; 13, 1; 21, 20; 23, 7; Leidensgeschichte; Act. 26, 26). Elemente, die von der antiken H. abweichen: Theologische Grundfragen sind bestimmend (H. Dörrie: FrühmittelalterlStud 3 [1969] 8; doch Hengel 61: in erster Linie Historiker); die Orientierung am Typischen u. an der idealen Entwicklung läßt Lukas ,das wirklich Gewesene zu einem Teil auslassen, verändern oder verallgemeinern' (Dibelius, Aufsätze 119); apologetischer Charakter (s. Schenke/Fischer aO. 140); erbauliche Ausrichtung (,Er mußte den Lesern die Geschichte in Geschichten darbieten': E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3[12] [1959] 93) bis zur Aufnahme romanhafter Passagen (zB. Act. 27f Schiffbruchsgeschichte; s. H. Köster, Einführung in das NT [1980] 484). Die Apostelgeschichte fand in historiographischer Hinsicht keine Nachfolger (zu den Problemen der Aufnahme in den Kanon s. H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel [1968] 152f. 234/6; zur lat. epischen Umdichtung des **Arator s. K. Thraede: RAC Suppl. 1 [1986] 553/73), denn die apokryphen Acta apostolorum des 2./3. Jh. waren Schriften zur Unterhaltung u. Erbauung (s. Hennecke/Schneem. 2[5] [1989] 71/380; R. McL. Wilson: TRE 3 [1978] 341/8; vgl. aber Speyer, Fälschung aO. [o. Sp. 732] 210/8, bes. 215). Köster aO. dagegen sieht enge literarische Verbindungen. Lukas' Geschichtskonzeption jedoch, die Idee der Einhelligkeit u. der planmäßigen Entwicklung der frühesten Kirche, hat das Geschichtsbild geprägt, zumal sie von Euseb übernommen wurde (zur judenchristl. Kritik s. A. Stötzel: VigChr 36 [1982] 24/37).

*II. Impulse u. Elemente der weiteren christlichen historiographischen Entwicklung.* Sie erwuchsen hauptsächlich aus zwei Richtungen: 1) der postteleologischen Problematik, d. h. Parusieverzögerung u. Wunsch nach der Berechnung des Endes der Geschichte, 2) der Notwendigkeit der Apologetik gegen Juden, Heiden, Häretiker. Während diese an Argumenten interessiert war, die sich aus dem Geschichtsstoff ergaben, u. Christus als die große historische Zäsur deutete, achtete jene besonders auf Anfang u. Ende der Entwicklung als Schwerpunkte (s. zu Apokalyptik u. Chiliasmus J. Sickenberger: o. Bd. 1, 504/10; W. Bauer: ebd. 2, 1073/8). Beide Impulse bewirkten, daß die christl. H. von retrospektivischen, perspektivischen u. universalistischen Komponenten bestimmt war. Bei beiden Impulsen griff man auf Methoden, Systeme u. Materialien zurück, die im oriental., jüd., griech. u. lat. Bereich bereits vorlagen, u. schnitt sie auf die eigenen Belange zu. Die Entwicklung vollzog sich in einem längeren Prozeß mit den folgenden besonderen Zäsuren: Apologeten; Wende des ausgehenden 2. Jh. (weltchronologische Umdisponierung, s. Strobel 400/2); Verfolgung zu Beginn des 4. Jh. u. ,Konstantinische Wende'; Wende 4./5. Jh. (Germanenbedrohung u. Offensive des Heidentums im latein. Bereich). Die Impulse kamen zum Tragen in Chronographie, Kirchengeschichte u. christl. Biographie. Die traditionelle H. überließen die Christen den Heiden (s. Momigliano, Historiography). Aus apologetischen Motiven ergab sich die Notwendigkeit des ,Altersbeweises', für den jüdisches u. heidnisches Material verwendet wurde (s. Theophil. Ant. ad Autol. 3, 29; zum jüd. u. christl. Prioritätstopos s. K. Thraede: o. Bd. 5, 1242/6. 1247/51; zu den Berechnungen L. Koep: ebd. 3, 54). Die Elemente dieser teleologischen Geschichtssicht wurden nun mit der übrigen Geschichte in Verbindung gebracht (s. v. Campenhausen 209). Daraus erwuchs eine umfassende Systematisierung der

Geschichte (Lit. zur Heilsgeschichte bei F. Bovon: Oikonomia, Festschr. O. Cullmann [1967] 129/39). Die postteleologische Problematik führte zu Übernahme u. Ausbau jüdischer Gliederungssysteme der weltgeschichtlichen Entwicklung (,Wechselverhältnis von Osterkalender, Weltchronologie u. eschatologischer Erwartung': Strobel 397), die von der Schöpfung ausgingen (s. zur Schöpfungswochentypologie u. der 70-Jahrwochenrechnung [nach Dan. 9, 24/7] Koep aO. 53f; F. Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten u. mittleren Zeit [Graz 1886]; J. J. Neumann, Hippolytus v. Rom [1902]; A. Bauer, Ursprung u. Fortwirken der christl. Weltchronik [Graz 1910] 13/9; Peterson, HTh 243/53; J. Daniélou: VigChr 2 [1948] 1/16; Podskalsky 92/8; zur Entwicklung der Berechnung der Geburt Christi auf die Mitte des 6. Jtsd. seit der Schöpfung V. Grumel, La chronologie [Paris 1958] 5/25; A. Luneau, L'histoire du salut chez les pères de l'église [ebd. 1964] 37/45. 81/5. 94/6. 209/13; Strobel 402/10) oder die Weltreichetypologie (ausgehend von Dan. 2, 31/49; 7, 1/28) zugrundelegten (s. o. Sp. 734f. 739/45; C. Trieber: Hermes 27 [1892] 321/44; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 63/77; J. W. Swain: ClassPhilol 35 [1940] 1/21; W. Baumgartner: TheolZs 1 [1945] 17/22; J. H. J. van der Pot, De Periodisiering der Geschiedenis [s'Gravenhage 1951]; Kurfess aO. [o. Sp. 735]; R. Schmidt: ZKG 67 [1956] 288/317; R. H. Bainton, The collected papers in church history 1 [Boston 1962] 3/21; Luneau aO.; F. Vittinghoff: HistZs 98 [1964] 543f. 551f; B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967]). In der Entwicklung des 2. Jh. sind in historiographischer Hinsicht hervorzuheben: Die 5 Bücher Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις des Papias v. Hierapolis (s. Eus. h. e. 3, 39, 1/17; er bezeichnet ihn als einen Mann von wenig Geist [3, 39, 13]). Wesentliche Bedeutung bei der Sammlung von kirchengeschichtlichem Material kommt Hegesipp zu (Häresien- u. *Bischofslisten). Die wenigen erhaltenen Frg. seiner Hypomnemata lassen erkennen, daß er eine rechtgläubige Sicht vertrat (Eus. h. e. 4, 22, 1) u. nicht in rhetorischer Weise schrieb (ebd. 4, 8, 2). Bei ihm findet sich die spätere christliche H. prägende Auffassung der ursprünglichen theologischen Geschlossenheit der Kirche, gegen die erst nach der apostolischen Zeit Irrlehrer auftraten (ebd. 3, 32, 7f; 4, 22, 4/6; 2, 23, 18: Bis zum Tode des Jakobus war die Kirche rein).

*III. Chronographische/universale Historiographie.* Die genannten Impulse u. historiographischen Ansätze kamen in größerem Rahmen seit Beginn des 3. Jh. zum Tragen. Den eigentlichen Anstoß gab die Notwendigkeit von Endzeitberechnungen (zu den Endzeiterwartungen um die Wende 2./3. Jh. P. de Labriolle, La crise montaniste [Paris 1913] 278/85; T. D. Barnes: JournRomStud 58 [1968] 41; W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the early church [Oxford 1965] 321). Dazu trat die apologetische Motivation des wissenschaftlich exakten Altersbeweises (schon von Overbeck 22/33. 64 betont, wenn auch zu ausschließlich). Beides erforderte genaue *Chronologie, Vergleich der vorhandenen Systeme u. Berechnungen. Das Interesse am historischen Detail oder aitiologische Momente waren mit solchen Fragestellungen nicht verbunden. Der entscheidende Beitrag für die H. war, daß die christl. Chronographie das Material der verschiedenen Berechnungen der griech., röm. u. oriental. Ären aus hellenistischer Zeit u. deren wissenschaftliche Methode (F. Schmidtke/L. Koep: o. Bd. 3, 33/48; Mosshammer 113/27. 158/68. 173/91) übernahm u. mit der biblischen Geschichte u. der jüd.-christl. typologischen Modellen verband. Hier beginnt also etwas historiographisch u. auch geschichtsphilosophisch Neues u. Eigenständiges.

*a. Judas.* Von ihm stammt die älteste christl. Chronographie (nicht erhalten; Eus. h. e. 6, 7). Er legte für die Berechnungen das Danielische System der 70-Jahrwochen zugrunde, führte die Chronographie bis 202 u. hielt die Ankunft des Antichrist für nahe bevorstehend.

*b. Julius Africanus* (s. Mosshammer 146/68; Gelzer 1; Koep aO. 55). Laut der Charakterisierung durch Photios (bibl. cod. 34 [1, 19f Henry]) u. einer Bemerkung in den Exc. barb. Scaligeri (fol. 31a [A. Schöne, Eusebii Chron. 1 (1875) 207]) lag der Nachdruck auf der vorchristl. Zeit, wogegen die Zeit seit Christus kurz abgehandelt wurde. Das ist sowohl von der Materialaufarbeitung als auch von der chiliastisch-chronologischen Zielstellung aus erklärlich. Den Berechnungen lag die Schöpfungswochen- u. 70-Wochen-Typologie zugrunde. Das Werk reichte bis zum Jahr 5723 (Geburt Christi



5500; 3000 Phaleks Tod; s. Gelzer 1, 54. 66), hatte also die Tendenz, die aktuelle Naherwartung abzuwehren. Fünf Bücher bezeugt Photios, also eine sehr umfangreiche Arbeit.

*c. Hippolyt* (s. Koep aO. 54f). Während Africanus als ein gebildeter u. kritischer Laie schrieb, leitete das episkopale Anliegen Hippolyts (*Hippolytos II) gesamte schriftstellerische Tätigkeit. Die Chronik ist nicht von den exegetischen Arbeiten des Autors zu trennen (s. M. Richard: DictSpir 7 [1968] 541). Vor allem vom Danielkommentar aus ist erst vieles an Intention u. Material der Chronik zu verstehen. In ihm wie in der Schrift vom Antichrist war er bereits Vorstellungen vom nahe bevorstehenden Weltende entgegengetreten (s. bes. antichr. 23/5; in Dan. comm. 4, 2/5. 30; zum Apokalypsekomm. s. Podskalsky 79f; K. J. Neumann, Hippolytus [1902]; D. G. Dunbar, The eschatology of Hippolytos of Rome [Ann Arbor 1979]; ders.: VigChr 37 [1983] 313/27). Er schrieb als Chiliast, doch war es ein wesentliches Anliegen seiner Chronik, den exakten chronologischen Beweis zu führen, daß die Endzeit erst in rund drei Jhh. eintreten könne (Geburt Christi 5500 schon in Dan. comm. 4, 23f [GCS Hippol. 1, 1, 242, 4f. 246, 2f] vertreten). Wenn Hippolyt trotz der Chronik des Africanus ein solches Werk ausarbeitete, muß es in Zielstellung u. Ausführung über dieses hinausgegangen sein. Den Beweis führte er dreifach durch chronologische Berechnungen der bibl. Geschichte, durch Berechnungen des Passahfestes (s. Strobel 122/33; M. Richard: MélScRel 7 [1950] 242f) u. durch außerbiblische Berechnungen. Daneben trieb ihn aber auch das Interesse an der Chronologie selbst u. an der historischen Information, die über die reine Chronologie hinausführte. Der in der Praefatio ausgedrückte Gedanke, durch Bekämpfung der Unwissenheit die Diener der Wahrheit zuzurüsten, ist zu einem Topos der Einleitung von Chronographien geworden (s. zu Vorbildern R. Helm: GCS Hippol. 4² [1955] 7 im App.). Eine Liste der röm. Kaiser gibt er nur aE. eines Anhanges (139f), Ausdruck seiner Verachtung Roms [s. zB. auch antichr. 29/36; in Dan. comm. 2, 4; 3, 8; 4, 2. 9. 51; Dunbar aO. 319/22]). Eine entgegengesetzte Position hatte der Apologet Melito vertreten (Zuordnung von römischem Reich u. Heilsgeschichte s. Eus. h. e. 4, 26, 8; W. Schneemelcher: Kleronomia 5 [1973] 257/75; K. Aland: ANRW 23, 1 [1979] 66/72). Beide Modelle spielten in der weiteren Entwicklung der christl. H. eine Rolle. R. M. Grant verwies darauf, daß Hippolyt im Rahmen seiner Ketzerbestreitung auch ökonomische Aspekte berücksichtigte (StudPatr 11 [1972] 171/4 mit Verweis auf den Danielkomm., Contra Artemonem u. Eus. h. e. 5, 28).



*d. Euseb.* Seine Chronik (Lit.: J. Finegan, Handbook of biblical chronology [Princeton 1964] 147/87) hatte nicht chiliastische, sondern apologetisch-wissenschaftliche Ziele (s. zB. Eus. chron. Armen. praef. [GCS Eus. 5, 1/4]; J. Laurin, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens [Rom 1954] 106; Altersbeweis s. Hieron. chron. praef. [GCS Eus. 7², 9, 11/19, 7]). Eine erste Ausgabe erschien iJ. 303 (so die ältere Forschung, s. E. Schwartz, Art. Eusebios nr. 24: PW 6, 1 [1907] 1376 bzw. ders. 504) oder 276/77 (s. Barnes 111), die zweite reichte bis zu Konstantins Vicennalien (325/26). Auch diese Chronik ist nicht im Original erhalten (Mosshammer; ClavisPG 3494). Wesentlicher methodischer Fortschritt gegenüber allen Vorgängern: Beginn mit Abraham, da sich für die davorliegende Zeit keine sicheren Berechnungen anstellen ließen (Geburt Christi 5200, s. Strobel 407). Im ersten Teil Prüfung der Chronographie der verschiedenen Völker nacheinander (Hieron. chron. praef.; Eus. chron. Armen. praef. [GCS Eus. 7², 7; 5, 3]). Dieser Materialteil war eine Vorarbeit für die Canones, einen synchronoptischen Überblick in parallelen Kolumnen. Zwischen die Datenkolumnen wurden historische Informationen eingefügt, unter Trennung biblischen u. säkularen Stoffes (s. Koep aO. [o. Sp. 748] 55f). Euseb nannte seine Quellen (zB. chron. praef. 7 [7², 7] u. chron. Armen.: GCS Eus. 5, 125 u. ö. andere im Text selbst): Africanus (aber nicht Hauptquelle); für die biblische u. christl. Geschichte neben der Bibel u. Africanus Josephus u. christliche Autoren; für das übrige hellenistische Chronographen u. griechische Historiker (s. Mosshammer; Barnes 118/20). Der christl. Aspekt bei der Materialauswahl ist nicht zu verkennen, doch nicht allein ausschlaggebend. Vielmehr galt das Interesse einer historischen Gesamtinformation. Hieronymus übersetzte die Canones ins Lateinische, sagte aber nicht, aus welchem Grund er dieses Werk auswählte, u. was er mit der

Übersetzung bezweckte. Er unterschied drei Stufen der Bearbeitung: reine Übersetzung bis zum Fall Trojas; Übersetzung mit eigenen Zufügungen bis zu Konstantins Vicennalien; eigene Arbeit bis 378 (s. chron.: GCS Eus. 7², 6f. 61. 231. 250).

*e. Ende viertes/fünftes Jh.* Die Verfolgungen unter Diokletian/Galerius u. die konstantinische Wende haben der chronographisch-universalen H. keine weiteren Impulse gegeben (s. Momigliano, Historiography; De mortibus persecutorum des Laktanz gehört nicht zur eigentlichen H.; zur Problematik zB. I. Opelt: JbAC 16 [1973] 98/105; T. D. Barnes: JournRomStud 63 [1973] 29/46; J. Rougé: StudPatr 12 [1976] 135/43; Christensen; W. Kirsch: Klio 66 [1984] 624/30). Das bewirkte im lat. Sprachbereich erst die Unsicherheit aE. 4./aA. 5. Jh., die durch die Germanenbedrohung u. die antichristl. Argumentation des erstarkten Heidentums hervorgerufen wurde. Drei Werke sind aus dieser Zeit zu nennen: De cursu temporum des Quintus Iulius Hilarianus, das bis 397 führte (C. Frick, Chronica minora 1 [1892] 153/74); die um 400 verfaßte Historia sacra des Sulpicius Severus (s. S. Prete, I Cronica di Sulpicio Severo [Rom 1955]; van Andel); die bis 417 reichenden Historiae adversus paganos des Paulus Orosius. Die ersten beiden vertraten wieder die chiliastischen Typologien (s. Strobel 403f). Alle drei, wie auch die späteren Chroniken, fußten auf dem Werk des Hieronymus u. des Euseb, wenn sie auch mit der Erschaffung der Welt begannen (für Sulpicius s. C. Molè: Storiografia 195/239). Für die frühen war auch das Werk des Trogus u. des Iustinus von Bedeutung (s. o. Sp. 740; s. für Sulpicius S. Costanza: Storiografia 275/312; für Orosius Seel 11/44). Für die Späteren galt das Informationsprinzip der Annalistik. Das chronologische Gerüst bildeten Daten der Herrscher u. Konsuln, ein Rückschritt gegenüber den Prinzipien antiker H. Für alle ist charakteristisch, daß Rom nicht mehr im Mittelpunkt des Interesses stand. Orosius bietet den ersten in sich geschlossenen Versuch, die Universalgeschichte von einer christl. Grundidee aus historiographisch zu erfassen (s. Marcus). Er basiert dabei auf Prinzipien antiker H. (zur livianischen Tradition Mazzarino 2, 2, 310/29) u. verwertet ihr Material (hist. 1, prol. 10), doch interpretiert er es anders, indem er es in einen anders strukturierten Zusammenhang stellt. Schon der Titel deutet an, daß er weder eine Chronik noch eine Monographie vorlegen wollte. Die Kürze übernahm er von den Breviarien (ebd. 1, 12, 1), die universalistische Weite von Chronographie u. Apologetik (E. Corsini, Introduzione alle Storie di Orosio [Turin 1968] 73/83). Bei allem war er bewußter Römer (zB. 5, 2; 5, 5, 5; s. A. Lippold: Philol 113 [1969] 92/105; Datierung seit Gründung Roms 2, 4, 1; 6, 22, 5; 7, 3, 1). Die Grundidee ist der antiken H. entgegengesetzt: Geschichte des Unglücks, das schon im Ansatz der menschlichen Geschichte begründet ist (Sündenfall, s. 1, 1, 1/13; 3, praef. 1f; Lacroix 54f). Der pessimistischen Deutung steht der heilsgeschichtliche Zusammenhang entgegen. Die Deutungsmitte der historischen Entwicklung ist die Geburt Christi (zB. 7, 3). Durch die Gegenüberstellung vor- u. nachchristlicher Ereignisse wird eine neue Sicht gewonnen. Wie Sulpicius parallelisiert er zB. die zehn ägyptischen Plagen mit zehn Christenverfolgungen (zu Zahlen u. abweichenden Berechnungen s. V. Grumel: RevÉtAug 2 [1956] 59/66). Die heilsgeschichtliche Entwicklungstendenz findet verschiedenen Ausdruck: Weltreichetypologie (Goetz 71/9; F. Paschoud: Storiografia 125/31); Verbindung von Pax Augusta u. Pax Christiana (zB. 1, 14/6; 2, 3, 10; 6, 20/2; 7, 2f. 16; s. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935] 88/94; Straub, Krisis 263; Corsini aO. 180/91; Goetz 80/97); Lenkung der Geschichte durch direkte Eingriffe Gottes in den Ablauf (s. ebd. 58/70); neue Qualität der tempora christiana (zB. 7, 43, 19). Die Wirkung dieser historiographischen Interpretation auf das MA war sehr groß (s. v. den Brincken 84; Lacroix 16/25; Goetz 148/65). – Über die Weltchroniken der alexandrinischen Mönche Panodorus u. Annianus (s. Gelzer 2, 189/204; O. Seel: PW 18, 3 [1949] 632/5; A. Jülicher: PW 1, 2 [1894] 2194; E. Honigmann: AnnInstPhilHistOr 12 [1953] 178/82; ders., Patristic studies = StudTest 173 [Città del Vat. 1953] 54/8; M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 76) kann man sich kein rechtes Bild machen. Beide gingen für die ägypt. Informationen auf die Aigyptiaca des Manethon (s. R. Laqueur: PW 14, 1 [1928] 1060/101) zurück, standen also wohl in hellenistischer Tradition. Zu einer christl. Universalschau im griech. Sprachbereich versuchte Philippus v. Side

mit seiner ,Christl. Geschichte' zu gelangen. Nur wenige Frg. sind erhalten (Clavis PG 6026). Die Urteile des Sokrates (h. e. 7, 26) u. Photius (bibl. cod. 35 [1, 20f Henry]) stimmen im wesentlichen überein: unförmig (36 Bücher zu je 24 Bänden); überladener, weitschweifiger Stil; unnötige Gelehrsamkeit (Geometrie, Astronomie, Arithmetik, Musiktheorie, Geographie, Naturkunde); Zusammenstellung heterogener Dinge; chronologisch verwirrt. Das Werk begann mit der Schöpfung. Ein interessanter christl. historiographischer Versuch ist mit diesem Werk verlorengegangen (beste Information Honigmann, Studies aO. 82/91). Es fand keine Nachfolger.

*IV. Kirchengeschichte.* Mit ihr u. den Heiligenleben entstanden neue christl. historiographische Formen (s. Momigliano, Historiography).

*a. Euseb.* Er war der erste, der ein Werk mit dem Titel Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία schrieb. Die Deutung des Titels als ,Materialien zur Kirchengeschichte' (so E. Schwartz, Ges. Schriften 1 [1938] 117; K. Heussi: WissZsJena 7 [1957/58] 89/92) wird abgelehnt von Momigliano, Historiography 90. Euseb umschrieb sein Vorhaben als eine ausführliche Erzählung (ἀφήγησις), die er als πληρεστάτη von der Epitome seiner chronographischen Canones unterschied (1, 1, 6), also kein grundsätzlicher Unterschied. Insofern hat Overbeck 22/64 mit der Betonung der Verbindung in der Form zwischen Chronik u. Kirchengeschichte im Grundansatz recht. Δι' ὑφηγήσεως ἱστορικῆς wolle er versuchen, ein Ganzes zu formen (1, 1, 4). Es solle die historia der ἐκκλησιαστικὴ ὑφήγησις sein (1, 1, 8). Leitprinzip ist die διαδοχὴ τῶν ἀποστόλων (1, 1, 1. 4). Das aber ,ist keine veränderliche u. insofern auch keine geschichtliche Größe' (H. Kraft, Eusebius v. Caesarea. Kirchengeschichte [1967] 32/5). Das trennt ihn von aller antiken H. Geschichte erhält so einen statischen Charakter. Die apostolische Überlieferung steht zwar in der Zeit, doch nur als Träger unveränderlicher Werte. Dieser Linie entsprechen die Leitthemen der Darstellung (s. dazu Grant 45/59; Barnes 129/40; V. Twomey, Apostolikos Thronos [Münster 1982] 20/34). Die Bewegung wird durch die Aktionen der Gegner, hinter denen der Daimon steht, erreicht (s. Chesnut 124/31; Grant 168f; allgemein zur Daimonenvorstellung C. D. G. Müller: o. Bd. 9, 546/797). Nigg sprach deshalb von einer ,mythischen Kirchengeschichtsschreibung' (15). Apologetik (s. G. Ruhbach, Apologetik u. Geschichte, Diss. Heidelberg [1962]) u. die origenistische Orientierung bestimmen das Geschichtsbild wie das historiographische Interesse Eusebs. Die Geschichtskonzeption wird am deutlichsten in den nach der Chronik u. Kirchengeschichte abgefaßten Praep. ev. u. Dem. ev. (s. J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne [Dakar 1961], dazu M. Harl: RevÉtGr 75 [1962] 522/31; D. König-Ockenfels: Saeculum 27 [1976] 348/65; Chesnut 91/123; W. Völker: VigChr 4 [1950] 157/80). Er war kein originärer Historiker. Nicht bezweckte er, die Entwicklung aus ihren Tendenzen zu erklären, sondern seine theologische Konzeption mit Material zu untermauern. Das Werk setzt mit dem präexistenten Logos ein (1, 2). Zum schließlichen Sieg des Logos führt ein Prozeß, der nicht ernsthaft zu gefährden ist. Die Vorstellung dieses Zieles wich von allen eschatologischen Vorstellungen ab (s. Sirinelli aO. 455/86), erwuchs vielmehr aus Eusebs politischer Theologie (s. R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea [Zürich 1966] 260/78; J.-M. Sansterre: Byzant 42 [1972] 131/95. 532/94; Chesnut 136/65). Sie wird besonders im zehnten Buch u. in der Laus Constantini sichtbar, zudem in der Reichsorientiertheit der Darstellung. Das antike historiographische Prinzip der Ausrichtung auf Politik, Heldentaten, Vaterlandsliebe lehnt er ab (zB. 5, pr. 3f). Die Christen bilden ein überall verteiltes Ethnos (10, 4, 19). Dieses Gottesvolk ist Gegenstand der Kirchengeschichte (s. Zimmermann 16/24; Identitätssuche für das Volk, ein der israelit. H. nahestehendes Moment). Vor 303 hatte er die Bücher 1/7 abgeschlossen (Laqueur 213; vor dem Ende des 3. Jh. Barnes 128f. 146 u. ders.: GreekRomByzStud 21 [1980] 191/201; nach 303 G. Bardy: RevHistEccl 50 [1955] 5/20 u. W. Völker: VigChr 4 [1950] 157/80; Grant 14f; nach 311 Schwartz: GCS Eus. 2, 3, LVI/LIX). Die politischen Veränderungen veranlaßten ihn, das Werk umzuarbeiten, bis er es 325 in letzter Redaktion in zehn Büchern herausgab (zu den Redaktionsstufen Barnes 129/64; Twomey aO. 13/200). ,In der ursprünglichen Form ein stolzes Monument der freien Kirche, vor der die Staatsgewalt schließlich capituliert, läuft sie nach mannigfachen An- u. Umbauten ... in einen Hymnus auf den Al-



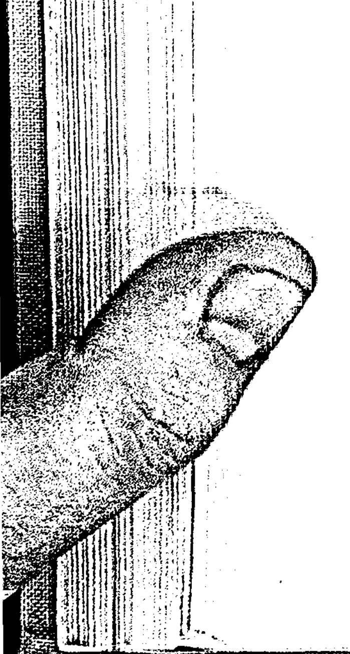
leinherrscher u. seine Dynastie aus' (Schwartz: GCS Eus. 2, 3, LIX). Er deutete die Vergangenheit von Problemen u. Fragestellungen der Gegenwart aus. Folgenreich war es auch, daß er nicht zu einem differenzierten Bild der Lehrabweichungen führte, vielmehr die Vorstellung der ursprünglichen Reinheit der Lehre übernahm (h. e. 4, 22, 2. 4f aus Hegesipp [zu dessen Quellen ClavisPG 1302]; h. e. 2, 13, 1/4 aus Iustin. apol. 1, 26: Simon Magus als Urheber der Lehrabweichungen; so auch h. e. 2, 13, 5f mit Hinweis auf Iren. haer. 1, 23, 1/4 [SC 264, 312/20]). Eine parteiliche H. tritt uns hier entgegen. Gleichwohl beruft sich auch Euseb auf die antike historiographische Tradition der Wahrhaftigkeit (1, 5, 1). Auch in methodischer Hinsicht ging er bewußt neue Wege. Das chronologische Gerüst geben Bischofs- u. Kaiserdaten (s. Schwartz: GCS Eus. 2, 3, 3/10). Das aus didaktischen u. apologetischen Motiven entstandene literaturgeschichtliche Interesse fand in Katalogen u. Inhaltsangaben seinen Niederschlag (zB. 2, 18; 4, 26, 2; 4, 27; 6, 13, 3; 6, 22. 36). Im Okzident entstand dagegen eine von der H. losgelöste christl. Literaturgeschichte (Hieronymus, Gennadius, Isidor v. Sevilla, Ildefons v. Toledo). Der augenfälligste Unterschied zur antiken H. ist das Fehlen von Reden u. statt dessen das wörtliche Zitieren von Quellen (Schriften, Briefe, Urkunden). In Ausnahmefällen nur zitierten auch antike Historiker Quellen (so Thukydides, Polybius, Alexander Polyhistor, Diogenes Laertius). In der israelit. H. dagegen war das Zitieren üblich, s. o. Sp. 741/6. Bei Christen wie Juden (zB. Josephus) hatten Schrift u. Wort einen anderen Rang in der Argumentation (s. F. Winkelmann: Das Korpus der griech. christl. Schriftsteller = TU 120 [1977] 195/207, Lit. zu Euseb ebd. $197_1$). Als wichtigste Unterschiede zur antiken H. sind also zu nennen: Statisches Leitprinzip; apologetische Zielstellung; theologische Motivation; kein Diktat der Rhetorik; Ablehnung der Darstellung von Politica u. Kriegsgeschichte; zum größten Teil Bericht über Vergangenes mit eigener Forschung in Archiven (Augenschein durch Reisen tritt in den Hintergrund); Urkunden- u. Quellenzitate, doch keine Redengestaltung.

*b. Eusebs Nachfolger.* Euseb fand Nachfolger im griech. u. oriental. Bereich (s. R. A. Markus: StudChurchHist 2 [1975] 1/17; Winkelmann; Z. V. Udal'cova: VizVrem 43 [1982] 3/21), wogegen sich die Lateiner mit Übersetzungen begnügten (Rufin; Cassiodor) oder neue Wege gingen (s. zB. H.-J. Diesner, Fragen der Macht- u. Herrschaftsstruktur bei Beda = AbhMainz 1980 nr. 8). Eusebs Werk war das große Vorbild, reichte aber für die Situation des christl. Reiches weder als Leitlinie für das Objekt der Darstellung, noch der Methode, noch der Form- u. Stilkriterien aus. So bieten seine Nachfolger kein einheitliches Bild. Der erste (wenig gelungene) Versuch einer Fortsetzung stammt aus dem Ende des 4. Jh., von Gelasius v. Cäs. (s. F. Winkelmann: ByzForsch 1 [1966] 346/85). Erst mit der Regierung Theodosius' II setzte eine rege kirchenhistorische Tätigkeit ein (Socrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius). Eine umfassende, neue Deutung der Kirchengeschichte von Anfang an wagte keiner mehr. Nur Nicephorus Callistus Xanthopulus, ein Autor des 14. Jh., begann mit Christi Himmelfahrt, brachte aber kaum etwas, das in Material oder Deutung über Euseb hinausführte oder von ihm abwich (PG 145, 550/147, 448). Eusebs Nachfolger nahmen Konstantin I als Ausgangspunkt oder setzten Vorgänger fort. Vom Ende des 6. Jh. (Euagrius; s. P. Allen, Evagrius Scholasticus the church historian [Löwen 1981]) bis zum 14. Jh. pausierte die griech. Kirchen-H. Ihre Belange wurden von der historiographischen Monographie u. Chronographie vertreten. Bei den meisten dieser Werke lag der Nachdruck auf der Zeitgeschichte. Ausnahmen waren nur Gelasius v. Cyzicus u. Nicephorus. Keines der Werke stellte offizielle H. dar, die im Auftrage von Patriarchen oder Kaisern geschrieben worden wäre, wenn auch Sozomenus u. Nicephorus ihre Werke dem Kaiser dedizierten u. die offizielle Staatstheorie vertraten. Socrates, Sozomenus, Euagrius u. Nicephorus gliederten nach Regierungen der Kaiser. Sie wie Philostorgius u. Johannes v. Eph. berücksichtigten die politische Geschichte. Die übrigen waren rein kirchenhistorisch ausgerichtet (Gelasius v. Cäs., Theodoret, Gelasius v. Cyz., Zacharias, Barḥadbešabbā). Durch den weitesten Radius der Interessen zeichnete sich Philostorgius aus (s. J. Bidez: GCS Philostorg.[3] CVI/CXXV). Auch in stilistischer Hinsicht sind unter den Werken große Unterschiede vorhanden. Die Problematik kirchlicher H. verdeutlicht Socrates am klarsten: Dem Anlaß

seines Werkes, der Sorge um die Einheit der Kirche (h. e. 1, 18, 15f; 7, 48, 7 Hussey), entspricht die Bemühung des Autors um wissenschaftliche u. objektive Berichterstattung (s. Zimmermann 34f). Gegen Kritik, er berücksichtige zu stark die politische Geschichte, verwies er auf die Informationspflicht, den zu engen Blickwinkel einer reinen Kirchengeschichte u. die enge Verknüpfung von Kirche u. christlichem Reich (5, pr. 3/5). Ausdrücklich brach er mit der rhetorischen Tradition u. betonte die Schlichtheit des Stiles (6, pr. 2/5; Phot. bibl. cod. 28 [1, 16f Henry]). Er habe diesen Stil wegen der Klarheit u. des weiten Wirkungsradius' gewählt (ähnlich auch byzantinische Chronographen wie Georg. Mon. [Hamart.] chron. pr.: 1, 2 de Boor oder Σύνοψις χρονική: K. N. Sathas, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη 7 [Venedig/Paris 1894] 7, 3f). Die meisten der Kirchenhistoriker folgten ihm darin nicht. Kritik an Socrates kam aus klerikalen u. aus Hofkreisen (5, pr. 2; 6, pr. 8f; s. zu den Vorworten der Kirchenhistoriker M. Mazza: Storiografia 335/89).

*V. Biographie.* Sie interessiert hier nur unter historiographischem Aspekt (s. grundsätzlich *Biographie, *Heiligenverehrung II [Hagiographie], u. o. Sp. 725/46). Der Versuch Eusebs, die Geschichte des ersten christl. Kaisers in der Form eines auf christliche Belange zugeschnittenen Kaiserenkomiums darzustellen u. zu deuten, blieb von geringer Wirkung u. ohne Nachahmer (s. F. Winkelmann: J. Irmscher [Hrsg.], Byz. Beiträge [1964] 91/119). Das weite Feld der hagiographischen Darstellungen, beginnend mit Märtyrerakten u. Mönchsgeschichten, stand vor allem unter erbaulichen Aspekten, wurde aber zu seiner Zeit in Kontakt mit der H. gesehen: Einerseits wurden Passagen u. Material aus ihnen in historiographische Werke übernommen, andererseits zitierten sie auch Daten u. Abschnitte aus Kirchengeschichten u. Chroniken. Ein Teil von ihnen erfüllte die Forderungen antiker H. nach Zeitgeschichte u. Augenzeugenschaft (Ursache u. Wirkung wurden aber aus theologischem Vorverständnis gedeutet) oder Stil, doch nicht die der historischen Kritik, der Quellenprüfung u. des historischen Zusammenhanges. Ihre eigentliche historiographische Bedeutung liegt darin, daß hier (bei aller möglichen Schematisierung durch Topoi) die Rolle des einzelnen ohne soziale Eingrenzung in der Geschichte herausgestellt wurde. So hatten sie die bedeutsame Rolle eines notwendigen Korrektivs einer H., die sich zunehmend wieder am Politischen u. an den Herrschenden orientierte. Über das AT, die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Apocrypha wie über die Hagiographica gelangten auch Wundergeschichten u. Legenden in die Werke christlicher H., doch übernahmen die meisten der Historiker von Euseb bis zu Nicephorus Callistus Xanthopulus nur das, was dem historischen Verständnis ihrer Zeit nicht widersprach, wählten also kritisch aus (s. zB. zum Prozeß der Meinungsbildung in der alten Kirche H. Schlingensiepen, Die Wunder des NT, Wege u. Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des 5. Jh. [1933]).

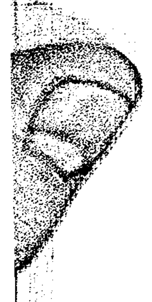
*F. Ausblick.* Während sich in Byzanz die historische Monographie, wie schon Prokop, an den antiken historiographischen Prinzipien orientierte (s. G. Moravcsik: Polychronion, Festschr. F. Dölger [1966] 366/77; zum zunehmenden christl. Charakter s. A. Pertusi: Aevum 30 [1956] 134/66; E. v. Ivánka: Randa 89/109), war die Chronographie von Julius Africanus u. Euseb beeinflußt. Bei Joh. Malalas waren dann schon alle Charakteristica der byz. Chronographie vorhanden: annalistische Methode; in der Tendenz rechtgläubig; Trivialliteratur (Hunger, zur historiographischen Monographie u. Chronographie ebd. 243/504; R. Dostálová: Quellen; I. Rochow: ebd.). H.-G. Becks Argumente gegen die strenge Gattungstrennung in Monographie u. Chronographie (C. Bauer / L. Boehm / M. Müller [Hrsg.], Speculum historiale [1965] 188/97) haben sich weitgehend durchgesetzt, Argumente für Trennung nennt Hunger 253; zur Hagiographie J. Dummer: Quellen; zum historiographischen Aspekt der Apokalyptik W. Brandes: ebd. Die lat. mittelalterliche Weltchronistik (Überblick O. Engels: TRE 12 [1984] 608/30; K. H. Krüger, Die Universalchroniken [Turnhout 1976]) war teils von der Chronik des Hieronymus/Euseb im Sinne der series temporum (Isidor v. Sevilla), teils vom Werk des Orosius im Sinne der Erzählchronik beeinflußt (s. v. den Brincken), bei Bevorzugung der von Augustinus festgelegten Sechszahl der Weltalter (s. Schmidt aO. [o. Sp. 749]). Großen Einfluß auf die lat. H. hatten die lat. Übersetzungen von Kirchengeschichten (Rufinus: Euseb u. Gelasius v. Cäs.) u. Chronographien (Anastasius Bibl.



chronogr. trip. [de Boor]). Neues entstand in den Volksgeschichten (s. M. Simonetti: Storiografia 27/43 [*Gregor v. Tours]; L. Alfonsi: ebd. 1/25 [Paulus Diaconus]), die sich auf neue geographisch-ethnische Einheiten konzentrierten. Vom Oriens Christianus haben das kopt. Ägypten, Äthiopien u. Georgien wenig zur Entwicklung der H. beigetragen. Die Chronik des Kopten Joh. v. Nikiu steht in byz. Tradition (A. Carile: Felix Ravenna 121/22 [1981] 103/55; ders.: BYZANTION, Festschr. A. N. Stratos 2 [Athen 1986] 353/98). Eine kopt. Bearbeitung u. Fortführung der Kirchengeschichte Eusebs (fragmentarisch erhalten) liegt der arab. ,Geschichte der alex. Patriarchen' zugrunde (J. Den Heijer, Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe = CSCO 513/Subs. 83 [1989] mit Lit.). Auch auf die armen. u. syr. H. hatte die H. Eusebs großen Einfluß (zu Übers. der Chronik s. ClavisPG 3494, der Kirchengeschichte ebd. 3495). Die älteste Darstellung der Geschichte Armeniens, die des Faustus v. Byzanz, war griechisch u. in griechischer Tradition abgefaßt. Für die armenische H. blieben universalhistorische u. biblische Aspekte bestimmend (s. H. M. Bartikian, Τὸ Βυζάντιον εἰς τὰς Ἀρμενικὰς πηγάς [Thessalonike 1981]). Für den syr. Bereich (s. P. Nagel: Quellen; S. Brock: Journ. of Iraqi Acad. Syriac Corp. 5 [1979/80] 1/30; Witakowski) sind namentlich eine Reihe von Chroniken zu erwähnen, die aufeinander fußen u. in die Chronik Michaels d. Gr. einflossen (s. J. B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien 1 [Paris 1899] XXV). Dieser vertrat eine umfassende universalhistorische Sicht (bei paralleler Zweigliederung der Geschichte in Profan- u. Kirchengeschichte). Schließlich bemühte sich Bar Hebraeus um eine historische Gesamtschau, wie es sie weder in Byzanz noch im Okzident gab (C. Colpe, Bar Hebräus über die Manichäer: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 237/42).

W. Adler, Time immemorial. Archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus (Washington, D.C. 1989). – G. K. van Andel, The Christian concept of history in the chronicle of Sulpicius Severus (Amsterdam 1976). – J. M. André/A. Hus, L'histoire à Rome (Paris 1974). – T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge, Mass./London 1981) 81/188. 261/271. – R. C. Blockley, Ammianus Marcellinus. A study of his historiography and political thought (Brüssel 1975). – S. Borzsák, Art. Tacitus: PW Suppl. 11 (1968) 373/512. – H. R. Breitenbach, Art. Xenophon: PW 9 A, 2 (1967) 1569/2052. – A.-D. v. den Brincken, Studien zur lat. Weltchronik bis in das Zeitalter Ottos v. Freising (1957). – E. Burck (Hrsg.), Wege zu Livius = WdF 132 (1967). – J. B. Bury, Ancient Greek historians (New York 1958). – H. Butterfield, The origins of history (ebd. 1981). – H. v. Campenhausen, Die Entstehung der Heilsgeschichte: Saeculum 21 (1970) 189/212. – H. Cancik, Grundzüge der hethitischen u. atl. Geschichtsschreibung (1976). – L. Canfora, Teoria e tecnica della storiografia classica (Bari 1974); Totalità e selezione nella storiografia classica (ebd. 1972). – F. Chatelet, La naissance de l'histoire = Arguments 7 (Paris 1962). – G. F. Chesnut, The first Christian histories = Theol. hist. 46 (ebd. 1977). – A. S. Christensen, Lactantius the historian (Kopenhagen 1980). – G. R. Collingwood, The idea of history (New York 1956). – B. Croke/A. M. Emmett (Hrsg.), History and historians in late antiquity (Sidney/Oxford/New York 1983). – B. Croke/A. E. Nobbs/R. Mortley (Hrsg.), Reading the past in the late antiquity (Canberra 1990). – W. Den Boer, Some minor Roman historians (Leiden 1972). – R. C. Dentan (Hrsg.), The idea of history in the ancient Near East (New Haven/London 1955). – G. De Sanctis, Studi di storia della storiografia greca (Firenze 1951). – M. Dibelius, Aufsätze zur Apg[5] (1968); Die antike Geschichtsschreibung u. ihre gesellschaftlichen Grundlagen: WissZsRostock 18 (1969) 309/496. – G. Downey, The perspective of the early church historians: GreekRomByzStud 6 (1965) 57/70. – O. Eissfeldt, Geschichtsschreibung im AT (1948). – L. H. Feldman, Flavius Josephus revisited. The man, his writings and his significance: ANRW 2, 21, 2 (1984) 763/862; Josephus and modern scholarship, 1937/80 (Berlin 1984). – M. I. Finley, The use and abuse of history (London 1975). – K. v. Fritz, Die griech. Geschichtsschreibung 1 (1967). – H. Gelzer, Sextus Julius Africanus u. die byz. Chronographie 1/2, 2 (1880/98). – B. Gentili/G. Cerri, Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica = Filologia e critica 15 (Roma 1975). – H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient u. im AT: ZsTheolKirch 55 (1958) 127/45. – H.-W. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius = Impuls-Forsch 32 (1980). – A. W. Gomme, The Greek attitude to poetry and history (Berkeley 1954). – R. M. Grant, Eusebius as church historian (Oxford 1980). – H. G. Güterbock, Die historische Tradition u. ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern u. Hethitern bis 1200: ZsAssyr 42 (1934) 1/91; 44 (1938) 45/149. – H. H. Guthrie, God and history in the OT (New York 1960). – R. Häussler, Tacitus u. das hi-

storische Bewußtsein = Bibl. d. klass. Altertumswiss. NF 2 (1967). – J. HART, Herodotus and Greek history (London/Canberra 1982). – J. HEMPEL, Glaube, Mythos u. Geschichte im AT: ZAW 65 (1953) 109/67. – M. HENGEL, Zur urchristl. Geschichtsschreibung (1979) 11/61. – H. HERTER (Hrsg.), Thukydides = WdF 98 (1968). – Histoire et historiens dans l'antiquité = EntrFondHardt 4 (1956). – The Greek historians, literature and history, Festschr. A. E. Raubitschek (Saratoga, Cal. 1985). – G. HÖLSCHER, Geschichtsschreibung in Israel[2] (Lund 1952). – H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Liter. der Byzantiner 1 = HdbAltWiss 12, 5, 1 (1978). – V. HUNTER, Past and process in Herodotus and Thucydides (Princeton 1982). – F. JACOBY, Abhandlungen zur griech. Geschichtsschreibung (Leiden 1956); Art. Herodotos: PW Suppl. 2 (1913) 205/520. – R. KLEIN (Hrsg.), Das Staatsdenken der Römer = WdF 46 (1966). – F. KLINGNER, Römische Geschichtsschreibung: ders., Römische Geisteswelt (1961) 66/99 bzw.: Burck 17/36. – Klio 66,2 (1984). – U. KNOCHE, Das historische Geschehen in der Auffassung der älteren röm. Geschichtsschreibung: NJbb 2 (1939) 289/99 bzw.: Pöschl, Geschichtsschreibung 241/55; Roms älteste Geschichtsschreibung: NJbb 2 (1939) 193/207 bzw.: Pöschl, Geschichtsschreibung 222/40. – B. LACROIX, Orose et ses idées = Publ. Inst. d'Études mediév. Univ. de Montreal 18 (Montréal/Paris 1965). – M. L. W. LAISTNER, The greater Roman historians (Berkeley 1947). – I. LANA, La storiografia del Basso Impero (Turin 1962/63). – R. LAQUEUR, Eusebius als Historiker seiner Zeit (1929). – A. LA PENNA, Aspetti del pensiero storico latino (Turin 1978). – H. LIEBERICH, Studien zu den Proömien in der griech. u. byz. Geschichtsschreibung, Progr. München 1/2 (1899/1900). – O. LUSCHNAT, Art. Thukydides: PW Suppl. 12 (1970) 1085/354; ebd. 14 (1974) 760/86. – T. MARCUS, Zosimus, Orosius and their tradition. Comparative studies in pagan and Christian historiography, Diss. New York Univ. (1974). – W. MARG (Hrsg.), Herodot[2] (1965). – S. MAZZARINO, Il pensiero storico classico[5] 1/3 (Roma 1973). – P. MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen H. 1 (1967). – R. L. P. MILBURN, Early Christian interpretations of history (London 1954). – A. MOMIGLIANO, Essays in ancient and modern historiography (Oxford 1977); Pagan and Christian historiography in the 4[th] cent. A. D.: ders., The conflict between paganism and Christianity in the 4[th] cent. (ebd. 1963); Prime linee di storia della tradizione maccabaica[2] (Amsterdam 1968); Studies in historiography (London 1966). – A. A. MOSSHAMMER, The chronicle of Eusebius and the Greek chronographic tradition (ebd. 1979). – S. MOWINCKEL, Israelite historiography: AnnSwedTheolInst 2 (1963) 4/26. – W. NIGG, Die Kirchengeschichtsschreibung (1934). – M. NOTH, Das Geschichtsverständnis der atl. Apokalyptik (1954); Überlieferungsgeschichtliche Studien 1 (1943). – A. T. E. OLMSTEAD, Assyrian historiography. A source study (Columbia 1916). – E. OTTO, Geschichtsbild u. Geschichtsschreibung in Ägypten: Die Welt des Orients 3, 3 (1964/66) 161/76. – F. OVERBECK, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung, Progr. Basel (1892) bzw. Libelli 153 (1965). – L. G. PATTERSON, God and history in early Christian thought = Stud. in Patristic thought 2 (New York 1967). – P. PÉDECH, La méthode historique de Polybe (Paris 1964). – G. PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie (1972). – V. PÖSCHL, Die röm. Auffassung von der Geschichte: Gymn 63 (1956) 190/206; (Hrsg.), Römische Geschichtsschreibung = WdF 90 (1969); (Hrsg.), Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust = WdF 94 (1970); (Hrsg.), Tacitus = WdF 97 (1969). – Quellen zur frühbyz. Geschichte (4.–9. Jh.) = BerlByzArb 55 (im Druck). – G. v. RAD, Der Anfang der Geschichtsschreibung im AT: ArchKultGesch 32 (1944) 1/42; Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes (1930). – A. RANDA (Hrsg.), Mensch u. Weltgeschichte (1969). – K. REINHARDT, Art. Poseidonios: PW 22, 1 (1953) 558/826. – Ricerche di storiografia antica 1. Ricerche di storiografia antica greca di età romana = Bibl. di Studi ant. 22 (Pisa 1979). – K. ROSEN, Ammianus Marcellinus = ErtrForsch 183 (1982). – B. RUBIN, Art. Prokopios: PW 23, 1 (1957) 273/599. – S. SCHALIT (Hrsg.), Zur Josephus-Forschung = WdF 84 (1983). – H. SCHRECKENBERG, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike u. MA = ArbLitGeschHellJud 5 (Leiden 1972); Rezeptionsgeschichtliche u. textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus = ebd. 10 (1977). – H. SCHULTE, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im AT = ZAW Beih. 128 (1972). – K.-D. SCHUNCK, Die Quellen des I. u. II. Makkabäerbuches (1954). – E. SCHWARTZ, Griechische Geschichtsschreiber[2] (1959). – O. SEEL, Eine röm. Weltgeschichte. Studien zum Text der Epitome des Justinus u. zur Historik des Pompeius Trogus = ErlBeitrSprachKunstwiss 39 (1972). – I. L. SEELIGMANN, Hebräische Erzählung u. biblische Geschichtsschreibung: TheolZs 18 (1962) 305/25. – J. VAN SETERS, In search of history (New Haven/London 1983). – J. TH. SHOTWELL, The story of ancient history (New York 1961). – M. SORDI, Storiografia e propaganda (Mailand 1975); Della storiografia classica alla storiografia cristiana: CivClassCrist 3 (1982) 7/29. – La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto in Erice (3–8 XII 1978) (Messina 1980). – H. STRAS-



BURGER, Studien zur Alten Geschichte 2 (1982). – J. STRAUB, Christl. Geschichtsapologetik in der Krisis des röm. Reiches: Historia 1 (1950) 52/81 bzw. ders., Regeneratio imperii (1972) 240/70; Heidn. Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike = Antiquitas 4 (1963). – A. STROBEL, Ursprung u. Geschichte des frühchristl. Osterkalenders = TU 121 (1977). – H. S. J. THACKERAY, Josephus, the man and the historian (New York 1929). – C. H. TORREA, The chroniclers history of Israel (New Haven 1954). – A. J. TOYNBEE, Greek historical thought[2] (New York 1952). – W. C. VAN UNNIK, Flavius Josephus als historischer Schriftsteller (1978). – F. VITTINGHOFF, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike: HistZs 198 (1964) 529/74. – H. A. WEBER, Herodots Verständnis von Historie. Untersuchungen zur Methodologie u. Argumentationsweise Herodots = EuropHochschulschr 3, 60 (1976). – F. WEHRLI, Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie: Eumusia, Festschr. E. Howaldt (Zürich 1947) 54/71 bzw. ders., Theoria u. Humanitas (ebd. 1972) 132/44. – R. R. WILSON, Genealogy and history in the biblical world = Yale Near Eastern Researches 7 (New Haven/London 1977). – F. WINKELMANN, Die Kirchengeschichtswerke im oström. Reich: ByzSlav 37 (1976) 1/10. 172/90. – W. WITAKOWSKI, The Syriac chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē. A study in the history of historiography (Uppsala 1987). – E. WÜRTHWEIN, Die Erzählung von der Thronfolge Davids = TheolStud 115 (Zürich 1974). – N. ZEGERS, Wesen u. Ursprung der tragischen Geschichtsschreibung, Diss. Köln (1959). – K. ZIEGLER, Art. Plutarchos: PW 21, 1 (1951) 636/962; Art. Polybios: PW 21, 2 (1952) 1440/578. – H. ZIMMERMANN, Ecclesia als Objekt der H. = SbWien 235, 4 (1960).

*Friedhelm Winkelmann.*

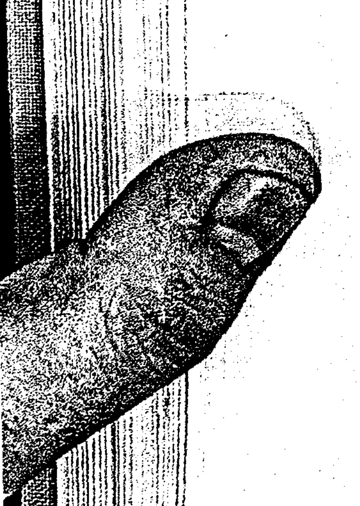
## Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία).



*A. Griechenland u. Rom. I. Einleitung.* H., das richtige Gefühl des großen Mannes für sein eigenes Format, wurde durch das Werk des Aristoteles zu einem markanten Begriff der Moralphilosophie. Er bezeichnete diese Tugend gerechtfertigter Selbstachtung mit μεγαλοψυχία, ‚Seelengröße', einem Kompositum, das dann als magnitudo animi oder magnanimitas ins Lateinische Eingang fand u. später als magnanimité bzw. magnanimity ins Französische bzw. Englische überging. Es gab aber noch andere Bezeichnungen, die Aristoteles für das von ihm Gemeinte hätte verwenden können. Die griech. Sprache kannte zahlreiche Zusammensetzungen, die dem Geist oder verschiedenen seiner Aspekte ‚Größe' oder ‚Höhe' zuschreiben, zB. μεγάθυμος, ‚hochgestimmt', μεγαλήτωρ, ‚großherzig', μεγαλόφρων ‚großgesinnt', ὑψηλόφρων ‚hochgesinnt' u. ä. (Aristot. eth. Nic. 4, 7/9, 1123a 34/5a 35 mit Dirlmeier 370/82; die Synonyma ebd. 371 f). Die Vielfalt möglicher anderer Bezeichnungen für μεγαλοψυχία ist im Griechischen so groß, daß es nur noch die mannigfaltigen dt. Übersetzungen damit aufnehmen können: Seelengröße, Großgesinntheit, Großartigkeit/Großgeartetheit, Großmut, Hochsinn, Hochgesinntheit, Hochgemutheit u. nicht zuletzt H. – Zu Aristoteles' Zeiten war mehr als eine Idee von H. geläufig. Anal. post. 2, 13, 97b 15/26 führt er μεγαλοψυχία selbst als Beispiel eines äquivoken, mehrdeutigen Begriffes ein. Es könne das stolze ‚Sich-nicht-Abfinden-Wollen mit Schande' (ἡ μὴ ὑπομονὴ ἀτιμαζομένων) gemeint sein, worauf die ‚Großgesinntheit' eines Alkibiades, Achilles oder Ajax hinausläuft, denn als diese gekränkt wurden, zog der erste in die Schlacht, entbrannte der Zorn des anderen u. brachte sich der dritte mit eigener Hand um. Wählt man jedoch Sokrates oder

Lysander als Beispiele, geht es um ‚Sich-nicht-Erschüttern-Lassen durch das Geschick' (ἡ ἀπάθεια ἡ περὶ τὰς τύχας). Die beiden hier umschriebenen, sehr weit voneinander abweichenden Vorstellungen von ‚Seelengröße' sollten während der ganzen Antike nebeneinander bestehen.

*II. Volkstümliche Ethik: Größe u. Ehre. a. Selbsterhöhung u. Selbstlosigkeit.* ‚Wir werden finden, daß Ehrgeizige u. Hochherzige (μεγαλοψύχους) ... mehr nach Anerkennung als nach dem Leben verlangen ... alles unternehmen, um ein unsterbliches Andenken zu hinterlassen' (Isocr. or. 9, 3). Xerxes ließ einen Kanal durch die Halbinsel Athos ausheben, ganz ohne Not, aus reiner μεγαλοφροσύνη, ‚weil er seine Macht zu zeigen u. ein Denkmal zu hinterlassen wünschte' (Herodt. 7, 24). Doch war es dieselbe μεγαλοφροσύνη, die ihn sich zügeln ließ, es den Spartanern mit gleicher Münze heimzuzahlen u. ihre Gesandtschaft umzubringen (ebd. 7, 136). – ‚H.' als Verbindung von ausgeprägtem Ehrgeiz u. eifersüchtigem Geltungsbedürfnis mit einer gewissen Großzügigkeit geht auf Homer zurück. Aristoteles konnte Achilles ganz treffend als Beispiel ‚des Sich-nicht-mit-Schmach-Abfinden-Wollens' anführen, denn als er von Agamemnon beleidigt wurde, entbrannte sein Zorn so gewaltig, daß dadurch alles in der Ilias Berichtete ausgelöst wurde. Homers Beiwort für Achilles u. Helden seines Schlages lautet nicht μεγαλόψυχος (dieses Wort kommt bei ihm nicht vor), sondern μεγαλήτωρ, ‚großherzig', u. μεγάθυμος, ‚heldenhaft', ‚von gewaltigem (Kriegs-)geist besessen'. Der Unterschied zwischen diesen Bezeichnungen ist hier weniger wichtig, denn in beiden Komponenten von Achilles' Heldenmut, seinem Verlangen nach Ehre u. Anerkennung wie seinem Zornausbruch beim Erleiden von Schmach, kommt dasselbe aristokratische Ethos zum Ausdruck. ‚Immer der Erste im Kampf zu sein u. sich auszuzeichnen vor anderen' (Il. 11, 784), hatte ihn sein Vater angehalten. Was ihn nun zu heldenhaftem Tun antreibt, ist das Bedürfnis, der Erste zu sein u. von seinen Mit-Kriegern als der Überlegene anerkannt zu werden. Wenn diese Sinnesart ihn zu Anmaßung (ebd. 9, 699f) u. geltungssüchtigen Wutanfällen verleitet, bleibt doch das Verlangen, für Taten, die er u. seine Mitkämpfer für ‚edel' (καλά) ansehen, die gebührende Anerkennung zu erlangen, der Beweggrund seines Selbstopfers. Trotz der Warnung, seinen Freund Patroklos zu rächen werde sein eigenes Schicksal besiegeln, entscheidet er sich doch, es zu tun u. dabei umzukommen, denn ‚jetzt verlangt es mich, Ruhm zu gewinnen' (18, 121). Diese Entscheidung blieb ein klass. Beispiel für μεγαλοψυχία (vgl. Aeschin. 1, 145). – ‚Man rühmt Achilles, weil er seinem Gefährten Patroklos beistand, wohl wissend, daß er sterben müsse, sonst aber weiterleben könne. Ein solcher Tod war edler, obgleich ihm das Weiterleben viel zuträglicher gewesen wäre' (Aristot. rhet. 1, 3, 1359a 3/5). Später zeichnet Aristoteles das Gegenbild dieser H.: ‚Die Selbstsucht alter Männer, die nur ihrem eigenen Vorteil leben, nicht nach Edlem oder Außergewöhnlichem, nur nach ihrem Auskommen trachten', bedeutet ‚eine Art Engherzigkeit' (μικροψυχία), wie sie Erfahrungen von Not u. Demütigungen im Leben wachsen lassen (ebd. 2, 13, 1389b 24/6). Im Gegensatz zu ihnen lieben junge Menschen, voll heißen Bluts u. noch hochgespannter Hoffnungen, Ehre u. Sieg mehr als Geld, weil sie noch keine Not kennenzulernen brauchten. Sie können es sich noch leisten, ‚Edles u. nicht nur Vorteilhaftes zu vollbringen', u. sind in ihren Freundschaften weniger berechnend als alle anderen Altersgruppen. Wie Achilles verlangen sie nach Auszeichnung u. können es nicht ertragen, geringschätzig behandelt zu werden, wenngleich sie selbst sehr wohl dazu fähig sind, andere abschätzig u. beleidigend zu behandeln. Voll Vertrauen u. Hoffnung sind sie ‚hochherzig', denn sie wurden vom Leben noch nicht gedemütigt. Hohe Ansprüche für sich selbst zu stellen (καὶ τὸ ἀξιοῦν αὑτὸν μεγάλων), ist H., ‚ein Zeichen hochgespannter Hoffnungen' (2, 12, 1389a 29/32; vgl. Aristot. eth. Nic. 4, 7, 1123b 2). – Doch bedeutete Seelengröße mehr als den Drang, sich hervorzutun, das hochgemute Bevorzugen von Ehre u. Ansehen vor materiellem Vorteil. ‚Die halte für große Charaktere, die sowohl edle Ziele als auch die Fähigkeit besitzen, das zu vollbringen, was sie in Angriff nehmen' (Isocr. or. 2, 25). Als Bezeichnungen der Haltung, die hinter den großen, denkwürdigen Taten bedeutender Männer steht, schlossen μεγαλοψυχία u. das Synonym μεγαλοφροσύνη sowohl ungewöhnliche Kraft u. Durchsetzungsfähigkeit als auch großes Geltungsbedürfnis ein. Die Stärke, um die es dabei ging, konnte mehr materieller Art sein, wie bei König Xerxes. H. neigte dann zu einer Verbindung mit



hohem sozialem Status. Achilles' ‚hochherziger' Sinn für Auszeichnung ist eine Haltung, die zu bedeutenden Männern einer Gemeinschaft paßt, zu Leuten, die wie Achilles normalerweise Ehre erwarten. Μεγαλοψυχία war ein Begriff mit aristokratischen Assoziationen u. in der Antike, wenn auch in unterschiedlichem Sinne, regelmäßig mit Bezeichnungen für ‚edel, adlig', wie γενναῖος oder γεννάδας, verbunden (vgl. Aristot. eth. Nic. 1, 11, 1100 b 32 f; Isocr. or. 12, 60; Polyb. 6, 7, 9; Epict. diss. 1, 9, 32; 4, 7, 8; Greg. Naz. or. 15, 3 [PG 35, 913 D/7 A]). Doch bedeutet hohe soziale Stellung noch keine Garantie für große Taten; natürliche Begabung u. sittliche Vorzüge wie Stärke der Persönlichkeit, Zielstrebigkeit, der Wille, durchzuhalten u. Opfer zu bringen, müssen hinzukommen. H. konnte den Besitz dieser Vorzüge in einem die Fähigkeiten gewöhnlicher Menschen übertreffenden Ausmaße bezeichnen. Grundlage u. Kern dessen, worüber jeder ‚Hochherzige' verfügen mußte, war eine bestimmte natürliche Kraft oder Charakterstärke. Xenophon hebt darauf ab, wenn er von einem Pferd ein ‚hochgemutes Temperament' (ψυχὴν μεγαλόφρονα) u. einen starken Körper verlangt (equest. mag. 11, 1). Diese Hochgemutheit ließ der kyprische Prinz Euagoras erkennen, als er in einer Lage, die innerlich weniger starke Menschen gedemütigt hätte, ‚sich zu einem solchen Grad von μεγαλοφροσύνη aufschwang, daß er daran dachte, sich zum Tyrannen zu erheben' (Isocr. or. 9, 27). Einmal auf dem Thron, pflegte er sich seine Freunde mit Gunstbezeigungen botmäßig zu machen, die anderen sich durch Großmut zu unterjochen u. flößte durch die gewaltige Überlegenheit seiner Natur Furcht ein (ebd. 45). Noch ‚hochherziger' erwies sich Philipp v. Makedonien in seinen ehrgeizigen Bestrebungen. Um Macht u. Ansehen zu gewinnen, nahm er den Verlust eines Auges, einen gebrochenen Halswirbel u. ein verstümmeltes Bein, wirklich alles, was seinem Körper widerfahren konnte, hin, u. niemand hätte ihm zugetraut, daß er die μεγαλοψυχία besaß, daran zu denken, ganz Griechenland zu unterjochen (Demost. or. 18, 67 f). Veritable μεγαλοψυχία, die allem entsagt, um ein Ziel zu erreichen, hatte auch die mythische Königin Praxithea schon gezeigt, als sie ihre Tochter zur Rettung Athens opferte (Lycurg. Leocr. 100). H. schloß die Bereitschaft ein, auf Dinge, wenn nötig sogar auf das eigene Leben, zu verzichten, die weniger Hochherzigen unverzichtbar erscheinen. Wie gezeigt, konnte sie sich als Großmut oder Milde äußern (denn eine Sache, auf die ein Hochherziger zu verzichten sich leisten kann, ist Lust an der Rache). Daher gehören ‚Großmut' u. ‚Nachsicht' zu den ältesten u. am besten belegten Konnotationen von μεγαλοψυχία in volkstümlicher Verwendung. Nach einem Demokrit-Frg., uU. der ältesten Belegstelle für den Terminus, ‚ist es μεγαλοψυχίη, Taktlosigkeiten gelassen (πραέως) zu ertragen' (VS 68 B 46). Aischines nennt nachsichtige Fürsprache ‚edel u. hochherzig' (2, 157). Demosthenes beschreibt Philipps Bemühen, die Gesandtschaft aus Athen durch seine ‚Großzügigkeit u. Menschenfreundlichkeit ihnen gegenüber', mit anderen Worten, durch seine Geschenke, für sich zu gewinnen (or. 19, 140). Aristoteles kann μεγαλοψυχία sogar definieren als ‚Tugend, die bereit macht, große Gunsterweise zu erzeigen' (rhet. 1, 9, 1366 b 17: ἀρετὴ μεγάλων ποιητικὴ εὐεργετημάτων) u. stellt sie so in eine Reihe mit ‚Freigebigkeit' u. ‚Großzügigkeit', der Tugend zu Aufwendungen in großem Maßstab. Seite an Seite mit diesen Äußerungen gemeinwohlorientierten Überflusses handelt er μεγαλοψυχία dann in seinen ethischen Traktaten ab.

b. *Die aristotelischen Ethik-Traktate.* In den μεγαλοψυχία-Kapiteln beschreibt Aristoteles den μεγαλόψυχος, den typischen Besitzer dieser Tugend, nicht so sehr die Tugend in abstracto (eth. Eud. 3, 5, 1232 a 19/3 a 30; eth. Nic. 4, 7/9, 1123 a 34/5 a 35). Eth. Nic. 1123 b 2 definiert als hochgesinnt, ‚wer sich hoher Dinge für wert erachtet u. es auch tatsächlich ist' (ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξίων ἄξιος ὤν; vgl. eth. Eud. 3, 5, 1233 a 2 f). Die ‚hohen Dinge', deren er wert ist, sind Ehren. Diese gehören wie Reichtum oder edle Abkunft zu den äußeren Gütern, sind aber die größten dieser Art (eth. Nic. 4, 7, 1123 b 16/21). So lassen sich Hochgesinnte Ehren in großem Stil angelegen sein; das ist einfach Erfahrungstatsache, ‚auch ohne lange Beweise' (ebd. 1123 b 22 f). Wie anderswo geht Aristoteles somit auch an dieser Stelle von ‚allgemein Bekanntem', hier von allgemein anerkannten Vorstellungen von einem geläufigen Persönlichkeitstyp aus. – Wie der Name sagt, konnotiert μεγαλοψυχία Größe, große Ansprüche u. große Verdienste (eth. Eud. 3,

5, 1232a 28; eth. Nic. 4, 7, 1123a 34f). Dies unterscheidet μεγαλοψυχία von gewöhnlichem Ehrgeiz; sie verhält sich zu gewöhnlichem Ehrverlangen wie ‚Großzügigkeit' zu gewöhnlicher Freigebigkeit (ebd. 4, 10, 1125b 2/4). Das erklärt auch, warum jemand, dessen Wert gering ist u. der sich auch zutreffend so einschätzt, nicht hochgesinnt heißen kann; er ist lediglich ‚bescheiden', σώφρων (4, 7, 1123b 5/8; eth. Eud. 3, 6, 1233a 16/9). Daraus erklärt sich auch der am wenigsten anziehende Zug von Aristoteles' μεγαλόψυχος: seine Geringschätzung (ebd. 3, 5, 1232a 39b 9; eth. Nic. 4, 8, 1124a 20/b 29). Da er sich nur um wenige große Dinge kümmert, muß er auf die übrigen von oben herabsehen, auch auf die Meinungen derer, die diese wertschätzen. Im Bewußtsein seiner eigenen außergewöhnlichen Verdienste macht er aus seiner Verachtung für die gewöhnlichen Sterblichen kaum einen Hehl (ebd. 4, 8, 1124b 29 u. ö.). Damit berührt Aristoteles einen Punkt, der eigentlich für jede Darstellung von H. von Bedeutung ist. Wenn ‚die Größe des Hochgesinnten im Überlegensein' besteht (Aspas. in Aristot. eth. Nic. 4, 8 [Comm. in Aristot. graec. 19, 1, 113, 6]), dann hat eben dieses Sich-jemandem- oder -einer-Sache-Überlegen-Fühlen eine Art Geringschätzung, ein Gefühl für Geringerwertigkeit dieser Person oder Sache zur Folge (vgl. eth. Eud. 3, 5, 1232a 39/b 4). Geringschätzung oder Hochmut in diesem oder jenem Sinne ist ein gemeinsames Element aristotelischer, stoischer u. sogar christlicher Sicht der μεγαλοψυχία u. verquickt diese Tugend der H. mit dem Laster des Hochmuts. Doch ist der *Hochmut des aristotelischen μεγαλόψυχος gerechtfertigt (eth. Nic. 4, 8, 1124b 5: δικαίως καταφρονεῖ). Er ist anderen tatsächlich überlegen u. verdient die Ehren, deren er sich würdig hält. Auch seine μεγαλοψυχία gehorcht dem Prinzip aristotelischer Tugendlehre: Sie bildet die Mitte zwischen einem Zuviel u. einem Zuwenig (eth. Eud. 3, 5, 1233a 4. 8f. 15f; eth. Nic. 2, 7, 1107b 21/3; 4, 7, 1123b 13/5). Anders als der ‚aufgeblasene', χαῦνος, der Dummstolze (Dirlmeier 374), mit seinem Verlangen nach hohen Ehren, die er nicht verdient, u. der eng-gesinnte μικρόψυχος, der weniger verlangt, als er verdient, wahrt der μεγαλόψυχος das rechte Verhältnis, ‚wie es sein sollte' (eth. Nic. 4, 7, 1123b 14. 22: ὡς δεῖ) zwischen sich selbst u. der Welt im Großen. Er wiegt hohe Ansprüche mit großer Würdigkeit auf. Doch was begründet seine hohe Würdigkeit? Was sind die großen Dinge, nach denen er verlangt? Und wie wichtig sind sie für ihn? Beide Ethik-Traktate antworten auf diese Fragen mit etwas unterschiedlicher Akzentuierung.

*1. Eudemische Ethik.* Hier ist der μεγαλόψυχος ein Mann ‚von hohen Geistesgaben u. hoher sozialer Stellung' (3, 5, 1232a 29f: ἐν μεγέθει τινὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως), der in entsprechendem Maße nach ‚Auszeichnung u. den anderen Gütern verlangt, die als Auszeichnung gelten' (ebd. 1233a 4f), d. h. nach sozialer Anerkennung u. öffentlichen Ämtern. Voll Verachtung für alles mit Ausnahme dessen, was er für sich selbst für wichtig hält, sowie ausschließlich an der Meinung guter Männer interessiert u. nicht auf Leben u. Reichtum aus, denkt er nur an Ehre, wie Achilles oder die ‚jungen Leute' in der ‚Rhetorik' (s. o. Sp. 768), ‚u. es träfe ihn schmerzlich, bliebe ihm die Ehre vorenthalten, oder müßte er sich von einem Unwürdigen beherrschen lassen, da es ihm doch höchste Befriedigung bereitet, wenn er (Ehre) erhält' (eth. Eud. 3, 5, 1232b 10/4). Ganz offensichtlich ist er ein ‚animal politicum' u. leitet sein Trachten nach hohem politischem u. sozialem Rang von dem Beitrag her, den er zur Gesellschaft leisten kann, u. ist darauf erpicht, diesen Anspruch durchzusetzen. Wenn es ein Widerspruch scheint, daß er nur nach hohen Ehren verlangt u. das Ansehen beim Volk geringschätzt (ebd. 14/7), dann lautet die etwas unbefriedigende Erklärung, daß es ihm nur um große Ehre geht, d. h. um Ehre, die von Männern erwiesen wird, die auf Grund ihrer ‚echten Größe' würdig sind (ebd. 17/23). Anders ausgedrückt: ihn beschäftigt nur seine Stellung in einer Gemeinschaft ihm verwandter Geister.

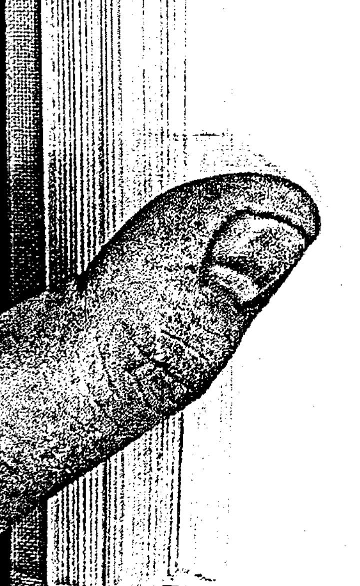
*2. Nikomachische Ethik.* Sie hebt stärker die Tugend des μεγαλόψυχος u. weniger sein Verlangen nach Ehre hervor. Im 1. Buch argumentiert Aristoteles, daß das Erlangen von Ehre, wenn auch mögliches Ziel politischen Lebens, doch mehr von denen abhängt, die sie gewähren, als von dem, der sie empfängt, so daß ein Leben, dessen Ziel Ehre ist, schwerlich sich selbst genügen dürfte, wie es ein der Intention nach glückliches Leben doch sollte. Überdies streben Menschen nach Ehre nicht um dieser selbst willen, sondern um sich zu bestätigen, daß

sie gut sind, was soviel bedeutet wie, daß Tugend für sie eindeutig den wichtigeren Gesichtspunkt darstellt (1, 3, 1095b 22/30). Vor allem weil er selbst gut ist, kann der μεγαλόψυχος der Nikomachischen Ethik Anspruch auf große Ehre erheben. ‚Ehre ist der Lohn für Trefflichkeit' (4, 7, 1123b 35). Μεγαλόψυχος, d. h. definitionsgemäß hoher Ehre wert zu sein, bedeutet ‚in jeder einzelnen Trefflichkeit das große Format bekunden' (ebd. 30), denn ‚der hohe Sinn erweist sich gleichsam als krönende Zierde der Trefflichkeit', der deren volle, strahlende Entfaltung fördert, aber selbst nicht ohne die anderen zustande kommt (4, 7, 1124a 1/3; vgl. eth. Eud. 3, 5, 1232a 31/8). ‚In Wahrheit kann allein dem trefflichen Charakter Ehre gezollt werden' (eth. Nic. 4, 8, 1124a 25). Alle, die aus Gründen höherer Abkunft, von Macht oder Reichtum Ehre einfordern oder danach verlangen, aber die Haltung vermissen lassen, angemessen mit diesen ‚Glücksgütern' umzugehen, sind lediglich verfälschte Nachbildungen des μεγαλόψυχος, weil sie nur seine Verachtung für die anderen, nicht jedoch sein treffliches Tun nachahmen (ebd. 26/b 4). Zugleich ‚kann es keine Ehre geben, die der vollkommenen Trefflichkeit ganz entspräche' (4, 7, 1124a 17f); deshalb zeigt der μεγαλόψυχος der Nikomachischen Ethik Ehre u. Schmach gegenüber eine vornehme Herablassung. Selbst wenn er hohe Ehre von trefflichen Männern als sein gutes Recht annimmt, ist er doch jemand, ‚für den nichts groß ist' (ebd. 1123b 32; 4, 8, 1125a 3. 15). Eine Reihe der Eigenschaften, die Aristoteles dann aufführt: Widerwillen, zu bewundern oder Groll zu hegen, Abneigung zu klatschen, uneingeschränkt zu loben oder zu übler Nachrede, selbst gemessene Bewegungen, tiefe Stimme oder gleichmäßige Ausdrucksformen illustrieren nur seine Indifferenz. Sein Gleichmut Ehrungen gegenüber bekundet sich noch deutlicher in bezug auf die anderen Glücksgüter (4, 7, 1124a 12/9). Der μεγαλόψυχος der Nikomachischen Ethik genügt sich in einem Maße selbst, wie es sein Gegenüber in der Eudemischen Ethik nicht tut, darin besteht der prinzipielle Unterschied zwischen beiden. Seine vornehme Leidenschaftslosigkeit sieht eher nach dem hohen Sinn eines Sokrates aus. Doch wäre es verfehlt, wollte man in ihm einen hellenist. Weisen sehen, dem sein Wissen um die eigene Trefflichkeit genügt (vgl. Aspas. in Aristot. eth. Nic. 4, 7 [Comm. in Aristot. graec. 19, 1, 109, 8f]), oder den ‚tiefe(n) Schnitt' zwischen Individuum u. Gesellschaft übertreiben (Schmidt 163). Noch weniger ist er Exponent der Vita contemplativa (Gauthier 104/17). Moralische Tugend ist in der Nikomachischen Ethik fest im sozialen, ja ‚politischen' Kontext verankert (1, 5, 1097b 8/11). Der μεγαλόψυχος beschäftigt sich aktiv mit Ehre, d. h. mit seinem Platz in der Gemeinschaft. Er ist so umfassend in seine auf Konkurrenz angelegte Umwelt integriert, daß er das Bedürfnis spürt, sich im Wohltatenspenden nicht übertreffen zu lassen (4, 8, 1124b 9/17) u. sich im Verkehr mit Hochgestellten u. Wohlhabenden ein selbstbewußtes Auftreten zuzulegen (b 18/23). Seine wenigen Unternehmungen sind so, daß er sich durch sie einen Namen macht (b 26). Seine Größe liegt im selbstbewußten Auftreten seinen Mitbürgern gegenüber; er plagt sich kaum damit, aus seinen Einstellungen ein Hehl zu machen (b 26/31), geschweige denn seine Lebensart der ihrigen anzupassen, es sei denn, sie wären persönliche Freunde (b 31/5a 2). Sein Verhalten, wie es Aristoteles beschreibt (4, 8, 1124 b 6/5 a 17), drückt überwiegend nicht Gleichgültigkeit, sondern den Drang aus, dem anderen immer um eine Nasenlänge voraus zu sein. Wenngleich Trefflichkeit die conditio sine qua non seines Anspruches auf Ehre ist, spielen doch auch noch andere Faktoren eine Rolle: ‚Allein dem trefflichen Charakter kann Ehre gezollt werden, doch ein Mensch, der außerdem Glücksgüter besitzt, gilt in noch höherem Maße der Ehre wert' (4, 9, 1125 a 25f). Edle Abkunft, Macht u. Reichtum setzen ihn nämlich erst in Stand, seine Trefflichkeit voll auszuüben, u. Verzicht, sie zu nutzen, ist es, was den μικρόψυχος in seinem Wert noch weiter herabmindert als es ohnehin schon der Fall ist (a 24).

*3. Verhältnis zur volkstümlichen Ethik.* Die μεγαλοψυχία-Kapitel beider Ethiken enthalten eine etwas einseitige Entfaltung überkommener Ansichten. Reserviert u. doch noch recht ehrgeizig läßt Aristoteles' μεγαλόψυχος nur noch wenig erkennen von der ‚Fähigkeit, große Wohltaten zu spenden', wie es rhet. 1, 9, 1366b 17 (s. o. Sp. 770) geheißen hatte, oder von der Gefälligkeit u. Nachsicht, die volkstümliches Denken damit verband (s. o. Sp. 770). Diese liebens-

werten Eigenschaften bilden in den beiden Ethiken Themen von Kapiteln zu Freigebigkeit, Großartigkeit u. Gelassenheit im Zorn. Wenn H. nach dieser Analyse als ziemlich kalte Selbstsucht erscheint u. der Edelmut, den Aristoteles' μεγαλόψυχος erkennen läßt, entschieden selbstbezogen ist, muß doch daran erinnert werden, daß die Wohltätigkeit, die Philipp v. Makedonien im Leben an den Tag legte, nichts von ihrer H. verlor, weil Philipp sie in den Dienst seines großen persönlichen Ehrgeizes stellte.

*c. Königliche Tugend.* Das Verständnis von μεγαλοψυχία, das sich bis in die Zeit des Aristoteles herausgebildet hatte, setzt sich während der folgenden Jhh. in der griech. wie lat. Literatur fort. Wenn Polybios den Terminus in der Bedeutung ‚Kühnheit' (1, 20, 11), ‚Ehrgeiz' (18, 41, 5), ‚Beständigkeit' (6, 58, 13) oder ‚Sinn für Ehre' (6, 7, 9) verwendet, kann er ihm doch auch die Bedeutung ‚Nachsicht' (9, 28, 4) u. ‚Freigebigkeit' beilegen (16, 23, 7; 31, 25, 9 u. ö.) u. es mit ‚Milde' u. ‚Wohltätigkeit' verknüpfen (Gauthier 20f. 35). Diese etwas sanfteren Konnotationen herrschten vor, als H. häufig in der Literatur der hellenist. u. noch späteren Zeit zum Königtum erschien. In offiziellen Dokumenten ist μεγαλοψυχία eine Tugend des Königs seinen Untertanen gegenüber, im Gegensatz zu seiner μεγαλομέρεια gegen sich selbst, u. hat es mit der Gewährung von Gunst zu tun (Schubert 5). Seine erhabene Macht, heißt es bei dem ‚Pythagoreer' Diotogenes, wird den König furchtbar u. unbezwinglich für seine Feinde, hochherzig u. zu einem Quell der Zuversicht für seine Freunde werden lassen' (regn. 2 [74, 3/5 Thesleff]). Den Göttern sollte er sich ‚nicht mit Stolz, sondern mit H. (μεγαλοφροσύναν) u. mit nicht zu übertreffendem Maß an Tugend nahen' (ebd. [74, 10/2 Thesl.]). Der ganz in hellenistischem Geist gehaltene sog. **Aristeasbrief beschreibt den Entschluß des Ptolemaios, etwa 100 000 jüd. Gefangene freizulassen, als ‚seiner H. würdig' (19; vgl. 16). Nach Dio Chrysostomos dürfen die Bürger Alexandrias nicht hoffen, die μεγαλοψυχία übertreffen zu können, mit der der Imperator ihre Stadt ausgeschmückt hat (32, 95; vgl. Philo vit. Moys. 2, 29). Die Verknüpfung von H. u. königlicher Freigebigkeit erreicht ihren Gipfel, wenn Eusebios berichtet, wie sein Held Konstantin ‚seine Gefolgschaft durch hochherzige Gunsterweise an sich fesselte' (vit. Const. 1, 9), ‚mit königlicher H. weit alle Schatzhäuser öffnete, mit reichlich spendender hochherziger Hand' (ebd. 3, 1) u. ä. (vgl. u. Sp. 788f).



*III. Philosophie: Gelassenheit gegenüber dem Auf u. Ab des Schicksals. a. Sokrates, Perikles u. Anaxagoras.* Die andere Bedeutung von μεγαλοψυχία Aristot. anal. post. 2, 13, 97b 23 lautete: ‚Gelassenheit gegenüber dem Lauf des Geschickes' (s. o. Sp. 766f). Als Beispiel nannte Aristoteles Sokrates (97b 21), einen Philosophen, dessen Miene in guten wie in bösen Tagen sprichwörtlich semper idem war (Cic. Tusc. 3, 31; off. 1, 90; Sen. ep. 104, 27f; Gnomol. Vat. 573 [203 Sternbach, mit weiteren Belegen]). Sich nicht durch das Schicksal erschüttern zu lassen, war zu Sokrates' Zeiten mit Sicherheit als Zeichen eines ‚hohen Sinnes' bewundert worden. Als man die gefaßte Stärke sah, mit der Perikles den Tod seiner Söhne ertrug, mußte ihn jeder ‚für hochgesinnt (μεγαλόφρονα), männlich u. selbstbeherrscht halten, wußte man doch nur zu gut um die eigene Ratlosigkeit in solchen Lagen' (Protag.: VS 80 B 9). Ähnliche Charakterstärke habe Perikles' Freund, der Philosoph Anaxagoras, bewiesen. Als ihm die Nachricht vom Tode seiner Kinder überbracht wurde, sprach er: ‚Ich wußte, daß ich nur Sterbliche gezeugt hatte', u. das Todesurteil, das die Athener über ihn verhängt hatten, kommentierte er mit der Bemerkung: ‚Schon längst hat die Natur ihr Urteil über sie (= die Richter) wie über mich gesprochen' (Diog. L. 2, 13). Echt oder nicht, die Aussprüche illustrieren doch die klass. Vorstellung der Philosophen von H. als Fähigkeit, sich durch den weiteren Blick auf Natur u. Kosmos über persönliches Mißgeschick zu erheben (vgl. Marc. Aurel. seips. 3, 11, 2). Doch erst in der hellenist. Philosophie wurde diese Deutung von μεγαλοψυχία die Regel. Platon verwandte den Terminus noch nicht, u. Aristoteles arbeitete mit dem abweichenden Konzept von H. als Trachten des großen Mannes nach großen Ehren (s. o. Sp. 770/3).

*b. Platon.* In den echten Werken Platons fehlt der Ausdruck μεγαλοψυχία. Die Umschreibungen def. 412e sind hellenistisch. Am nächsten kommt er der Verbindung μεγαλόψυχος, wenn er resp. 6, 496b von dem großen Charakter (μεγάλη ψυχή) spricht, der in einem kleinen Staat geboren wurde u. das politische Treiben verächtlich findet.

Doch bedient sich Platon anderer sprachlicher Mittel, um das auszudrücken, was man im allgemeinen Sprachgebrauch u. als philosophisches Ideal unter ‚H.' verstand. Den ehrgeizigen Staatsmann, den andere μεγαλόψυχος nennen würden, bezeichnet er mit μεγαλόφρων (Alc. 1, 119d) u. ὑψηλόφρων (resp. 8, 550b). (Der unechte 2. Alkibiades verwendet den Ausdruck μεγαλόψυχος in diesem Sinne [140c. 150c], beschreibt ihn aber als Euphemismus für Unverstand.) H.-Vorstellungen der späteren Philosophie kommt Platon bemerkenswert nahe, wenn er resp. 6, 487a von edler Denkungsart (μεγαλοπρέπεια) als Eigenschaft der διάνοια spricht, über die der angehende Wächter ebenso wie über ein gutes Gedächtnis, Gelehrigkeit, Güte u. dgl. unbedingt verfügen müsse: ‚Einem Geiste, der mit edler Denkungsart u. einem Blick in die gesamte Zeit u. in das gesamte Sein begabt ist, wird das menschliche Leben nicht als etwas Großes erscheinen' (486a). Entsprechend werden Platons Nachfolger μεγαλοψυχία als μεγαλοπρέπεια ψυχῆς μετὰ λόγον, als ‚wohlbewußte Großartigkeit der Seele' umschreiben (def. 412e).

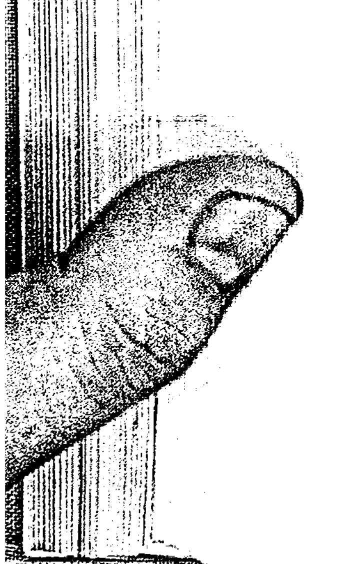
*c. Peripatos.* Aristoteles' Darstellung führte μεγαλοψυχία als eine Tugend ein, die nachfolgende Philosophen diskutieren oder doch zumindest erwähnen mußten. Eine trockene Zusammenfassung seiner Meinungen findet sich in den frühperipatetischen Magna moralia (1, 26, 1192a 21/36). Theophrasts Schüler Demetrios v. Phaleron verfaßte einen Traktat Περὶ μεγαλοψυχίας (frg. 78 Wehrli mit Komm.), von dem nichts erhalten ist. Im späten 3. Jh. vC. weist Ariston v. Keos in seiner Schrift ‚Über die Milderung des Hochmutes' darauf hin, eines der Heilmittel bestehe darin, Hochmut von H. zu unterscheiden: ‚Kennzeichen des Hochgesinnten ist es, die Glücksgüter dadurch gering zu achten, daß er sich durch das bloße Gewicht seiner Seele darüber hinwegsetzt', während es für den Hochmütigen typisch ist, ‚auf Grund des geringen Gewichtes seiner Seele von Besitztümern nach oben geblasen zu werden u. auf die anderen herabzuschauen' (frg. 13 VI [6, 35, 23/7 Wehrli]; vgl. J. Procopé, Art. Hochmut: u. Sp. 809f).Wenn auch die Beschreibung des Hochmutes hier an Aristot. eth. Nic. 4, 7, 1124a 12/9. 26/b 5 erinnert, teilt das Konzept der H. als Indifferenz dem Schicksal gegenüber doch jeder hellenist. Philosoph. Das wird deutlich, wenn die eklektische Schrift De virtutibus et vitiis (1. Jh. nC.?) μεγαλοψυχία umschreibt als ‚Tugend der Seele, die den Menschen in Stand setzt, Glück u. Unglück, Ehre u. Schmach zu ertragen' (2, 1250a 14f; 4, 1250b 34/6) u. Unrecht ohne Rachegelüste (ebd. 41f). Ebenso definiert sie Ps-Andronikos in rein stoischer Sprache als Haltung, ‚die einen über das erhebt, was die Bösen wie die Guten gleichermaßen trifft' (SVF 3 nr. 270). Von derselben Vorstellung geht Aspasios (2. Jh. nC.) in Aristot. eth. Nic. 4, 7 (Comm. in Aristot. graec. 19, 1, 108, 15/27) aus, wenn er darauf hinweist, das eigentliche Anliegen von Aristoteles' μεγαλοψυχία sei nicht Ehre, sondern ‚das Bewußtsein eigener Trefflichkeit' u. seines Anrechts auf Ehre (ebd. [109, 6/10]).

*d. Epikur.* Die Epikureer scheinen H. in derselben Weise von Hochmut unterschieden zu haben wie Ariston v. Keos (Jensen 66). Da Epikur μεγαλοψυχία zu den unerläßlichen Tugenden rechnet (frg. eth. 14, 1 Comparetti) u. selbst beharrlich darauf besteht (Philod. Gadar. Epic. frg. 6, 1, 16f [A. Vogliano (Hrsg.), Epicuri et Epicureorum Scripta in Herculaneis papyris servata (Berlin 1928) 66]), muß er darunter das Stehen über den Wechselfällen des Lebens verstanden haben, durch die ‚niedrige Seelen' erhoben oder vernichtet werden (frg. 488 Usener; vgl. ebd. 489). Sein Schüler Metrodor verfaßte, vielleicht zur Verteidigung seines Lehrers, dessen Verachtung für alles Gewöhnliche ihm den Vorwurf des Hochmutes eingetragen hatte, einen nicht erhaltenen Traktat Περὶ μεγαλοψυχίας (Diog. L. 10, 24; Jensen 64/7).

*e. Die Stoa.* Das H.konzept der philosophischen Tradition erhielt seine einflußreichste Formulierung durch die Stoiker. Sie stuften μεγαλοψυχία neben Standhaftigkeit (καρτερία, patientia), Zuversicht (θαῤῥαλεότης, fiducia), Mut (εὐψυχία) u. Arbeitsamkeit (φιλοπονία) als der Tapferkeit (ἀνδρεία) untergeordnete Tugend ein (SVF 3 nr. 264), umschrieben diese Tapferkeit als ‚Einsicht in das, was man zu fürchten u. nicht zu fürchten hat' (ebd. nr. 262 u. ö.) u. definierten μεγαλοψυχία als ‚Einsicht, die uns über alles erhebt, was Guten wie Bösen widerfährt' (nr. 264f. 269f; vgl. 274f), d. h. über alle Umstände, besonders die beschwerlichen Wechselfälle wie Krankheit, Tod u. Gebrechlichkeit (Sen. vit. beat. 15, 6), die in

keinem Zusammenhang damit stehen, ob jemand gut oder schlecht ist. Nach dieser Definition hat H. nichts mehr mit Ehre zu tun, u. auch ihre aristokratischen Assoziationen sind ausgeräumt. ‚Hochherzige' Geringschätzung für das Auf u. Ab des Geschickes ist eine Form von Tapferkeit, die sogar ein Leibeigener zeigen kann (ders. benef. 3, 18, 4). Tapferkeit ihrerseits rangiert im stoischen System neben Weisheit, Gerechtigkeit u. Selbstbeherrschung als eine der vier Kardinaltugenden u. läuft gleich den drei anderen auf Einsicht in u. Übereinstimmung mit dem Wirken von Natur u. Gott hinaus. Wenn es Tugend allgemein mit Einsicht zu tun hat, mit dem Erkennen dessen, was getan werden muß, u. seiner Umsetzung in die Tat (SVF 3 nr. 295), dann Tapferkeit im besonderen mit der Erkenntnis des Zu-Ertragenden (nr. 263. 286f u. ö.). Da dieses aber in verschiedener Gestalt an uns herantritt, sind der Tapferkeit auch die oben genannten Tugenden untergeordnet. – In den Beweisen einzelner stoischer Lehren spielt die so verstandene H. nur eine geringe Rolle: daß Tugendhaftigkeit zu ungestörter Zufriedenheit ausreicht, da ja H. genügt, uns über alles zu erheben, doch selbst nur ein Teil der Tugend ist (Diog. L. 7, 128); ‚daß nur das sittlich Gute gut ist' (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν: ebd. 127), weil H. u. die übrigen Tugenden unmöglich würden, hielte man etwas anderes für ‚gut' (Plut. repugn. Stoic. 15, 1040 D = SVF 3 nr. 157), u. daß der Weise für Kummer u. Leid unzugänglich ist, weil er sonst Tapferkeit, H. u. Geringschätzung für alles außerhalb seiner Macht Liegende nicht zeigen könnte, wie es die Weisheit erfordert (Cic. Tusc. 3, 15).

*f. Panaitios u. Cicero.* Die orthodoxe stoische Rangordnung der Tapferkeit mit ihren Untergliedern H. u. Geduld konnte modifiziert u. ignoriert werden. Cicero stellt fortitudo, magnitudo animi u. patientia in verschiedener Reihenfolge neben rerum humanarum contemptio (Knoche $68_{304}$), was darauf hindeutet, daß die Rangordnung zwischen ihnen in seinen Augen nicht besonders wichtig war. Durchgehend kann er magnitudo animi als Kardinaltugend behandeln. Die praktische Tugend unterteilt part. orat. 78 in temperantia, iustitia u. magnitudo animi, ein Genus, das fortitudo, d.h. ‚Widerstand gegen herannahende Übel', u. patientia, das Ertragen eingetretener Übel, umfaßt. Wahrscheinlich bildet hier der der ‚mittleren Stoa' zuzurechnende Panaitios seine Quelle, der erste Stoiker, der die aristotelische Unterscheidung zwischen theoretischer u. praktischer Tugend übernahm (Diog. L. 7, 92). Sie erscheint abermals im 1. Buch von De officiis (16f), das weitgehend auf Panaitios' Werken beruht (vgl. Cic. off. 1, 2. 60) u. wo die Bezeichnung der Kardinaltugend abermals mehr zu magnitudo animi als zu fortitudo hin tendiert. – Die Behandlung der Tugenden in De officiis beginnt in eindeutig stoischer Manier mit ihrer Herleitung aus der menschlichen Natur (1, 11/7). Alle Lebewesen besitzen einen Selbsterhaltungs- u. einen Reproduktionstrieb, doch die Menschen besitzen auf Grund ihrer Vernunftbegabung vier weitere Antriebe: das Verlangen, sich mit anderen Menschen zu verbinden, den Wunsch, die Wahrheit zu entdecken, einen Sinn für Schönheit oder Schicklichkeit u. ‚einen gewissen Drang, Erster zu sein' (appetitus quaedam principatus: 1, 13). Von diesen vier Triebkräften kommen die Kardinaltugenden, deren eine ‚Seelengröße u. Geringschätzung menschlicher Dinge' (magnitudo animi humanarumque rerum contemptio; ebd.) ist. Ein Drang, sich hervorzutun, stand als Motiv hinter Achilles' H.; er bildete die Grundlage für das Verhalten des μεγαλόψυχος bei Aristoteles, u. seine Erwähnung in De officiis lenkte den Blick wieder auf öffentliche Anerkennung (1, 72), Ehre u. Ruhm (1, 65. 68. 84. 87), die nach dem volkstümlichen Verständnis mit μεγαλοψυχία verbunden waren. Überdies hat Ciceros Überzeugung, das politische Leben sei der eigentliche Ausdruck dieses Dranges, zur Folge, daß seine Darlegung der H. (1, 61/92) auf weite Strecken zu einer Folge von Anweisungen zur Regierungskunst gerät (1, 74/8. 82/7). Doch der Kern seiner Darstellung der magnitudo animi (1, 66/9) ist ganz eindeutig ein Stück stoischer Moralphilosophie: Ein trefflicher, hochgesinnter Charakter hat zwei Merkmale: einmal die Verachtung alles Äußerlichen aus dem Bewußtsein heraus, daß nichts außer dem Edlen bewundert, begehrt oder erstrebt werden (vgl. SVF 3 nr. 157) u. man sich deswegen weder Menschen, noch Leidenschaften oder dem Geschick unterwerfen sollte, u. zum anderen, in diesem Geiste große Taten zu vollbringen, die mit Anstrengung, Gefahren u. Nutzen verbunden sind (1, 66). Von beiden Merk-



malen ist das erste das mit Abstand wichtigste, u. der hervorstechendste Zug der erforderlichen geistigen Haltung ist ‚Freiheit von Leidenschaft' (1, 69: vacandum ... omni est animi perturbatione) mit entsprechend größerer Ruhe des Geistes, Freiheit von Sorge, Beständigkeit u. Selbstachtung (Panaitios' Schüler, Hekaton u. Poseidonios, verbanden gleich ihm Zuversicht u. Ruhe mit H.: Sen. ep. 87, 35; 92, 3). Diese Erfordernis wirft nicht nur die Frage auf, ob das öffentliche Leben mit den großen Gefahren emotionaler Unruhe nicht am besten ganz gemieden werden sollte (worauf Cicero entgegnet, daß die von Natur aus zu politischer Tätigkeit Begabten sich ihr widmen sollten [1, 72: nec enim aliter aut regi civitas aut declarari animi magnitudo potest]), es erweitert auch die Zielrichtung der Tugend über reine Stärke in Widerwärtigkeiten hinaus. Indem sich H. so auch auf Freiheit von Gier u. Habsucht (1, 68) sowie von Zorn u. Unwillen erstreckt, wird sie zu einer auch bei Wohlergehen erforderlichen Tugend, wo sie sich in Maßhalten u. sokratischem Gleichmut zeigt, ganz zu schweigen von der zuvorkommenden Menschenfreundlichkeit, die Philipp v. Makedonien in weit größerem Maße an den Tag legte als sein Sohn (1, 90; gegensätzlich Plut. Alex. fort. 1, 4, 327 EF; Alexanders H. bildete eine Streitfrage; vgl. Stroux 230/6; Grilli). An diesem Punkt wird die stoische magnitudo animi, eine ebenso ‚liebenswürdige' wie ‚bewundernswerte' Eigenschaft (vgl. Sen. ep. 92, 3), was Cicero in anderem Zusammenhang von einem strengeren stoischen Standpunkt aus (de orat. 2, 343f) in Abrede stellt.

*g. Stoische Ethik u. römische Politik.* Die stoische Interpretation von magnanimitas im Sinne von Tapferkeit verdankt im Lateinischen dem Umstand eine gewisse Überzeugungskraft, daß die Ausdrücke magnus animus u. magnitudo animi sowie das Adjektiv magnanimus (ursprünglich eine Übersetzung des griech. μεγάθυμος, in seiner Verwendung lange auf die Dichtung beschränkt) etwas von seiner ursprünglichen Konnotation ‚aktive Kraftentfaltung' beibehalten hatte. Wenn Ennius von einem Pferd sagt, es breche magnis animis aus seinem Stall aus (ann. 514f Vahlen), dann bedeutet der animus des Pferdes die Kraft, mit der es sich in Bewegung setzt (s. o. Sp. 769). Entsprechend bezeichnet der menschliche animus eine Triebkraft zum Handeln, die sich zunächst als Tapferkeit oder in Widerwärtigkeiten als Ausdauer u. Beharrlichkeit äußert. Magnitudo animi implizierte Energie (vgl. Cic. off. 1, 12: animos ... maiores ad rem gerendam) u. kampfesfrohe Tapferkeit. Während Ciceros Abhandlung in De officiis mit der Feststellung beginnen kann, daß sie im Kriege eine hervorragende Eigenschaft darstellt (1, 61), muß er erst nachweisen, daß sie nichtsdestoweniger auch im zivilen Leben zu den Tugenden gehört (74/8). Tatsächlich hat magnitudo animi auch die Nebenbedeutung von μεγαλοψυχία der griech. Umgangssprache: großer Ehrgeiz u. feste Entschlossenheit, Großmut u. Freigebigkeit, Selbstlosigkeit u. Verzicht auf persönliche Genugtuung. In Rom wie in Griechenland weckte H. aristokratische Assoziationen (Plaut. aul. 167; Knoche 11). Als Bezeichnung einer Eigenschaft, die man von Männern erwartete, deren Stellung sie berechtigte, nach hohen Ämtern u. Ehren zu streben, konnotierte das Wort auch ein gewisses Maß an Ehrgeiz, der sich, so hoffte man zumindest, sich von der Rücksicht auf das Gemeinwohl leiten ließ, der einzigen u. alleinigen Kulisse solchen Ehrverlangens: Ohne eine res publica könne man nirgends ein öffentliches Amt suchen, Ansehen erlangen, einen Triumph feiern (vgl. Cic. off. 1, 78). In diesem Zusammenhang konnte der Gedanke ‚hochherziger Entsagung' einen politischen Beigeschmack annehmen. Die Rom-Literatur kennt den Topos großer Männer, die ihre ‚republikanische' H. gerade dadurch erwiesen, daß sie erreichbare Machtstellungen oder Würden nicht annahmen, wie zB. Scipio d. Ä., der der Versuchung widerstand, sich selbst zum König aufzuwerfen (Polyb. 10, 40, 6/9; Sen. ep. 86, 3), Pompeius, der 56 vC. seine Macht freiwillig aufgab (Cic. prov. 27), oder Trajan mit seiner Ablehnung einer dritten Konsulatsperiode (Plin. paneg. 58). – Ciceros Behandlung der magnitudo animi in De officiis ist wegen der Anwendung von Panaitios' Stoizismus auf das politische Leben seiner eigenen Zeit bemerkenswert. Wenn er darauf beharrt, daß diese animi elatio mit Gerechtigkeit gepaart sein muß, soll sie überhaupt als Tugend gelten (1, 62), dann gibt er nicht einfach Panaitios u. Platon wieder (Menex. 246e; leg. 1, 630b u. ö.). Seine Warnung vor Ehrgelüsten, für die gerade die erhabensten Geister empfänglich sind

(off. 1, 26. 65. 68), sowie seine These, daß ‚die Mutigen u. Hochgesinnten nicht diejenigen sind, die Unrecht begehen, sondern es verhüten' (1, 54), zielen auf Politiker seiner Zeit. Zu seinen Lebzeiten war magnitudo animi zu einer Tugend geworden, die Politiker ganz unterschiedlicher Ausrichtung aus verschiedenen Gründen für sich in Anspruch nahmen. Caesar u. Cato waren ‚sich gleich an Seelengröße u. Ruhm' (Sall. Catil. 54, 2), doch Caesar, stets darauf bedacht, wie seine Fähigkeiten sich in rechtem Lichte zeigen könnten (ebd. 65, 4: ubi virtus enitescere posset), artete Philipp v. Makedonien nach; seine H. war das Werk harter Anstrengung, von Großzügigkeit u. Nachsicht anderen gegenüber, stets im Dienste eines sich über alles hinwegsetzenden Ehrgeizes. Demgegenüber zeigte Cato, ein wortgewaltiger Stoiker von bemerkenswerter Strenge (vgl. Cic. Mur. 60), seine H. in der Beharrlichkeit, mit der er für die Republik u. deren Überlieferungen eintrat. Magnitudo animi wurde zur Parole einer sich zum Kampf formierenden Aristokratie. In Ciceros Reden u. politischer Korrespondenz bezeichnet sie die Standfestigkeit u. Stärke, die die conservatores patriae (Cic. Sest. 139/41 u. ö.) u. Anwälte republikanischer libertas (wie Cicero selbst einer war) gegen die revolutionären Neuerungen Caesars u. anderer an den Tag legten (Knoche 56. 61 f. 68). – Cicero selbst mußte die H. seines Gegenspielers in einem Punkte anerkennen (fam. 4, 4, 4; Marcell. 19): Caesars Nachsicht u. Mäßigung nach seinem Sieg war nach den Maßstäben volkstümlicher u. stoischer Ethik gleichermaßen ‚hochgesinnt'. ‚Zu einem großen Charakter gehört Mäßigung im Glücke' (Albucius Silus: Sen. Rhet. suas. 1, 3: magni pectoris est inter secunda moderatio). Augustus stellte dieselben Eigenschaften unter Beweis, u. Livius kann eben diese Hochgesinntheit im Siege als Charakteristikum des weltbeherrschenden Volkes der Römer feiern (37, 45, 8). Diese Tugend ist Monarchen eigen: magnam fortunam magnus animus decet (Sen. clem. 1, 5, 5). Die H., die Seneca in seinem *Fürstenspiegel De clementia dem jungen Nero einschärfte, lag in Nachsicht u. bedächtiger Ruhe, wenn es galt, Vergeltung zu üben (ebd. 1, 20, 3; vgl. ira 2, 32, 3). Aber dies ist ebenso wie Festigkeit dem Unglück gegenüber eine Tugend, die Menschen in allen Lebenslagen, auch den erniedrigendsten, einnehmen können. Zu Senecas Zeiten hatte magnitudo animi längst praktisch alle politischen oder sozialen Anklänge verloren. Stoische magnanimitas bedeutete die Wahrung persönlicher Integrität in allen Situationen, nicht mehr die Verteidigung republikanischer Freiheit. Genau so verstanden der stoische Leibeigene u. der stoische Kaiser, Epiktet (bes. diss. 4, 7, 8) u. Marc Aurel (seips. 3, 11, 2; 5, 18, 2; 10, 11), H. Catos Größe lag nach Senecas Meinung darin, daß er wie Sokrates inmitten aller politischen Wechselfälle unverändert derselbe blieb: nemo mutatum Catonem totiens mutata re publica vidit (ep. 104, 30). Er hatte eine Überlegenheit über die Umstände bewiesen, wie sie, so die Lehre der Stoa, einzig u. allein aus der Einsicht in das Walten der Weltordnung erwachsen kann (Marc. Aurel. seips. 3, 11, 2; 10, 11). Ein Rechtfertigungsgrund für das Studium der Natur war ja gerade, daß es zu solcher H. inspiriert (Cic. fin. 4, 11), weil es die Trivialität alles Menschlichen erkennen läßt (Simplic. in Aristot. phys. 1 prooem. [Comm. in Aristot. graec. 9, 5, 7 f]) u., was noch wichtiger ist, ein Modell für menschliches Verhalten liefert: magnanimos nos natura produxit (Sen. ep. 104, 23 f).

*h. Nachwirken der Stoa.* Das ‚orthodoxe' stoische System von Tapferkeit u. den ihr untergeordneten Tugenden H., Geduld usw. nutzten nicht-stoische Schriftsteller, nachdem die Stoa als philosophische Schule längst erloschen war, weiter. Es begegnet zweimal in dem Traktat De affectibus, der dem Peripatetiker Andronikos zugeschrieben wird. Dabei ersetzt der eher peripatetische Terminus ἕξις, Disposition, an einer Stelle das stoische ἐπιστήμη (SVF 2 nr. 270), während ebd. 269 ‚nach Chrysipp' ἐπιστήμη steht. Das dem MA in verschiedenen Formen, namentlich in der etwas entstellten Version von Ciceros De inventione (2, 163) u. in Macrobius' Kommentar zum Somnium Scipionis (1, 8, 7), übermittelte System nötigte noch in der Scholastik zu der Frage: utrum magnanimitas sit pars fortitudinis (Thomas v. Aquin s. theol. 2, 2, 129, 5). Doch die Kontinuität des Schemas u. der Schuldefinitionen konnte Bedeutungsveränderungen von H. u. Tapferkeit nicht aufhalten. Wenn Plotin von μεγαλοψυχία als ‚Verachtung für Dinge hier auf Erden' spricht (enn. 1, 6[1], 6, 11 f: ὑπεροψία τῶν τῇδε), dann ist die Formulierung stoisch, nicht jedoch

der Gedanke: Stoische H. bedeutete Verachtung für Umstände, die der Kontrolle des Handelnden entzogen sind, die von Plotin verfochtene Verachtung bezieht sich auf die körperliche Welt insgesamt.

*B. Biblisch-Jüdisch. I. Hebräische Bibel.* ‚Seelengröße' war kein biblischer Begriff. Handlungen u. Haltungen, die griechisches Denken als ‚hochherzig' in einem heldenhaften oder philosophischen Sinne interpretieren mochte, erhielten im AT eine andere oder überhaupt keine Deutung. Wörter mit der Wurzel ndb konnten einige Seiten von H. im Sinne der volkstümlichen griech. Ethik ausdrücken, wie zB. Großzügigkeit, Nachsicht, beherzte Initiative (Gauthier 180/3). Doch der diesen Wörtern zugrundeliegende Gedanke ist der der ‚Freiwilligkeit'. Nebenbedeutungen wie Ehrsucht u. Verlangen nach Ansehen, die im Alltag die n$^e$dibim ha-$^c$am, die ‚Großen des Volks', motiviert haben mögen, fehlen bezeichnenderweise ganz. Ruhm u. Ehre sind überhaupt nur Gott zu erweisen. Wenn es um Widerwärtigkeiten, den Bereich der H. im philosophischen Sinne, ging, wurde die Blickrichtung noch theozentrischer. Die LXX verwendet ὑπομένειν, ertragen, um die beiden hebr. Verben mit der Bedeutung ‚warten' (yihel bzw. qawah) zu übersetzen, die sie auch mit ἐλπίζειν, ‚hoffen', wiedergibt. Die beiden griech. Wörter legen zwei unterscheidbare Weisen des ‚Wartens' in widrigen Situationen nahe: einfach ‚aushalten', ‚ertragen' oder positiv ‚warten auf' u. ‚hoffen auf Befreiung daraus'. Doch kann nur Gott die Befreiung gewährleisten, u. ‚Aushalten, Geduld' war so sehr ein Gegenstand der *Hoffnung auf Gott, daß atl. Schriftsteller keinen zwingenden Grund sahen, die Bedeutungen zu unterscheiden (Gauthier 199; Spanneut 255). Hier wie überall war Gottes Kraft der entscheidende Punkt, neben der rein menschlichen Stärken wie καρτερία, ein Akt menschliche Kraft (κράτος), oder μεγαλοψυχία, menschliche Charaktergröße, keine Bedeutung besaßen. Daher ist es keine Überraschung, wenn weder μεγαλοψυχία noch καρτερία in LXX-Übersetzungen kanonischer Bücher des AT zu finden sind (Gauthier 179).

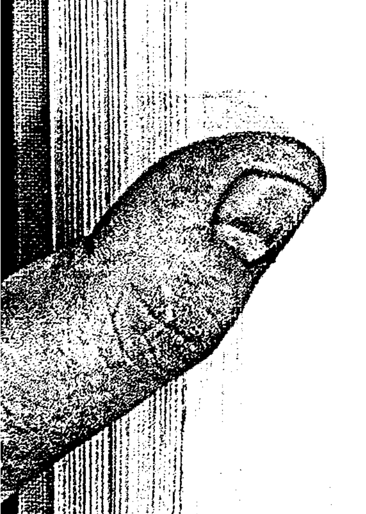
*II. Hellenistisches Judentum.* Nur in stärker hellenisierten Texten des zwischentestamentlichen Judentums ist von H. die Rede. Neues wird dem Begriff nicht hinzugefügt. 3 Macc. 6, 41 spricht von einem ‚hochherzigerweise' von Ptolemaios Eupator verfaßten Brief u. beruft sich damit auf dieselbe Standardtugend von Königen wie die schon im Aristeasbrief erwähnte (19; vgl. o. Sp. 775 u. Philo vit. Moys. 2, 29). Wenn 4 Macc. 15, 10 die sieben Märtyrerbrüder als ‚gerecht, mäßig, mannhaft u. hochherzig' beschrieben werden, liegt eine stoische Tugendliste zugrunde. Bei Philo ist μεγαλοφροσύνη mit dem Gedanken der Großherzigkeit verknüpft (spec. leg. 2, 72. 88; virt. 90), sofern sie nicht einfach in einem Tugendkatalog aufgeführt ist, wie zB. sacr. Abel. et Cain. 27; virt. 182.

*C. Christlich. I. Neues Testament.* Der dem AT fremde Begriff ‚H.' ist auch im NT nicht zu finden. Seine Lehren zum Ausharren bilden eine Weiterentwicklung u. Anreicherung rein hebräischer Überlieferung. Unerläßliche Tugend für eine verfolgte Kirche, wird geduldiges Ausharren (ὑπομονή) besonders in den Paulinischen Briefen mit Hoffnung verknüpft, bildet es ihren Ausdruck (Rom. 8, 25), ihre Quelle (ebd. 5, 3f) u. sogar ihr Äquivalent (Tit. 2, 2): Der ‚Gott der Langmut' ist auch der ‚Gott der Hoffnung' (Rom. 15, 5. 13). Gleich Hoffnung u. Glaube ist auch *Geduld ein Ausdruck der Liebe, die ‚alles glaubt, alles hofft u. alles erduldet' (1 Cor. 13, 7). Das gilt auch von einer anderen Tugend, die im AT nirgends mit Erdulden verknüpft war: μακροθυμία oder ‚langmütiges', nur allmähliches Aufwallen des Zornes; Liebe ‚duldet lange' (13, 4). Standhaftigkeit in Drangsal u. Hinnehmen von Unrecht ohne Vergeltung, ὑπομονή u. μακροθυμία, sind ein Zeichen von Menschen, die gestärkt sind mit aller Kraft durch Gottes herrliche Macht (Col. 1, 11). Wenn die Verbindung dieser beiden Tugenden hier u. an anderer Stelle (Jac. 5, 7/11) auch die Verknüpfung: ‚die Umstände besiegen' u. ‚sich nicht zum Zorn hinreißen lassen', an die stoische Sicht von H. erinnert, so darf man sich doch von der Ähnlichkeit nicht täuschen lassen. Stoische Unzugänglichkeit für Schicksalsschläge u. Herausforderungen ist Zeichen hart erkämpfter Selbständigkeit, nicht Gabe Gottes; sie hat nichts mit *Glaube, Hoffnung u. Liebe im christl. Sinne zu tun.

*II. Griechische Väter. a. Klemens v. Alex. u. Origenes.* In das Vokabular christlicher Schriftsteller griechischer Sprache gelangte μεγαλοψυχία durch das Bemühen des Klemens v. Alex. u. seiner Nachfolger, griechi-

sche Philosophie mit christlicher Offenbarung in Einklang zu bringen.

*1. Klemens.* Er ging von der weitherzigen Überzeugung aus, daß die großenteils von Moses u. den Propheten abgeleitete Philosophie (strom. 2, 78, 1) eine ‚vorbereitende Reinigung u. Einübung' für den christl. Glauben bedeute (7, 20, 2). Unter ‚Philosophie' verstand er dabei eine betont christl. Deutung stoischer Ethik u. platonischer Theologie. So stellt μεγαλοψυχία an den zwei Belegstellen seines Werkes eine offensichtlich stoische Tugend dar. Umschrieben als ‚Einsicht, die uns über alle Zufälle erhebt', ist sie ‚Begleiterin' (2, 79, 5) oder ‚Art der Tapferkeit' (7, 18, 1). Sie steht hier neben der καρτερία oder vielmehr der ‚Geduld' (ὑπομονή), die man καρτερία nennt (2, 79, 5). Da Klemens den biblischen Begriff ‚Ertragen' für den wichtigeren hält, ist es sein Ziel, diesem die stoische ‚Geduld' anzugleichen (Gauthier 221. 227). An anderen Stellen verkündet er, was wie stoische H. aussieht. Man solle Reichtum (paed. 3, 35, 1), sexuelle Lust (strom. 3, 101, 4), Wohlleben, Besitz u. äußeres Gepränge (3, 59, 2) verachten, ‚hochherzig darauf hinabsehen' (καταμεγαλοφρονεῖν: GCS Clem. Alex. 4, 2, Reg. s. v.). Klemens' ‚Gnostiker' oder sein Ideal geistlicher Vollkommenheit bekennt sich zu derselben hochherzigen Haltung gegenüber weltlichen Ehren (4, 26, 4) u. den ‚Banden des Fleisches' (7, 40, 1), ja gegenüber ‚allem hier' (7, 78, 3) u. läßt damit den ontologischen Dualismus des Platonikers erkennen (vgl. o. Sp. 784f Plot. enn. 1, 6 [1], 6, 11f). Doch seinen Beweggrund, ‚die Schönheiten dieser Welt nicht zu kosten', bilden Hoffnung u. ‚ungetrübter Glaube' an das Evangelium (7, 78, 2f), denn seine Tapferkeit, ja seine gesamte Tugend bzw. die christl. Vollkommenheit, ist Ausdruck von Liebe (7, 66/8). Anders als der stoische Weise erhält er die Selbstgenügsamkeit durch die göttliche Gnade (7, 44, 4); seine H. u. seine durch den Lauf der Dinge u. das Leben um ihn herum nicht zu erschütternde Festigkeit fließen aus mystischer Verbundenheit mit der Quelle dieser Gnade (7, 44, 5f).



*2. Origenes.* Auch er erhob Anspruch auf ein stoisches Konzept von H. Kelsos (*Celsus) hält er entgegen, seine u. nicht der Christen Ansichten seien unannehmbar für ‚Philosophen, die an die Vorsehung glauben u. einer Meinung sind, daß Tapferkeit, Geduld u. H. Tugenden darstellen' (c. Cels. 2, 42). Wenn er feststellt, Christen sollten es unter ihrer Würde halten, sich einen irdischen Herrscher geneigt zu machen, falls dies Gotteslästerung oder ‚eine gewisse Unterwürfigkeit' impliziert, ‚die tapferen u. hochherzigen Männern fremd sind' (ebd. 8, 65), spricht er die Sprache seines Gegners: ταπεινότης, im Zitat das Wort für Unterwürfigkeit, impliziert in anderen Zusammenhängen ‚Demut', eine christl. Tugend, die Origenes selbst ausführlich behandelt hat (Dihle 755/9). Μεγαλοψυχία jedoch erhält eine neue, spezifisch christl. Deutung, wenn er davon spricht, wie Josef vor seinen Anklägern ‚hochherzig schwieg u. seine Sache Gott anheimstellte' (c. Cels. 4, 46; vgl. ebd. praef. 2), oder Jesu Worte in Gethsemane ‚doch nicht wie ich will, sondern wie du willst' als ‚Ausdruck seiner Ehrfurcht gegenüber dem Vater u. seiner H.' hinstellt (2, 24). H. geht hier in die biblische Tugend der ὑπομονή, des Harrens auf Gott, über. Wie Klemens spricht auch Origenes hier von Vorbildern, die es ‚gelernt haben, sich geduldig über alle geschaffenen Dinge zu erheben u. das Beste für sich vom Segen Gottes zu erhoffen' (5, 10).

*b. Sakrale u. nicht-sakrale Verwendung.* Klemens u. Origenes hatten den Weg zu einer christl. μεγαλοψυχία-Vorstellung geebnet. In der Folgezeit verwandte man den Begriff in verschiedenen nicht-religiösen Bedeutungen, wobei nicht nur ‚Überlegenheit über die Umstände', wie sie den Philosophen vorgeschwebt hatte, sondern auch Kühnheit, Freigebigkeit, Nachsicht u. andere, von der volkstümlichen Ethik mit bedeutenden Männern verbundene Eigenschaften gemeint sein konnten (Gauthier 221f. 235f). Basilius benutzt ‚Eure H.' sogar als ehrende Anredeform (ep. 112; vgl. H. Zilliacus, Art. Anredeformen: RAC Suppl. 1, 487). Der von der Philosophie herausgestellten Tugend war er sich bewußt: ‚Der Sturm prüft den Steuermann …, Unglück den Hochherzigen, Versuchung den Christen' (hom. 8, 5 [PG 31, 317 C]). Das gilt auch von seinem Freund Gregor v. Naz., der die ‚mannhafte u. hochgesinnte (μεγαλόνουν) Haltung der Stoiker' im Unglück lobend anerkennt (ep. 32, 7 [GCS 53, 29]). Doch primär verstanden sie unter μεγαλοψυχία ‚Großzügigkeit', u. das so dezidiert, daß Elias v. Kreta (12. Jh.), ein später Kommentator von Gregors Predig-

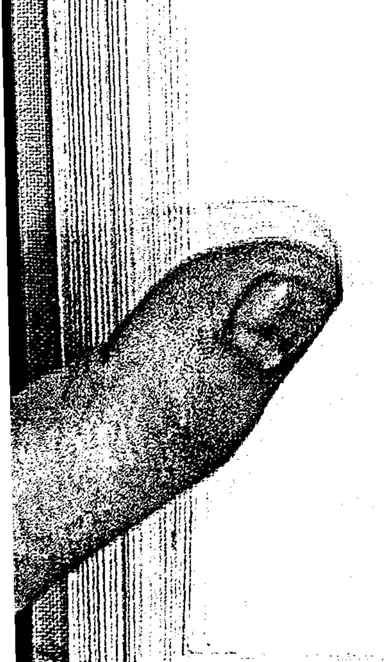
ten, den ‚Weisen außerhalb' der Kirche, die ‚H. als Tugend definieren, welche die Leute in die Lage versetzt, das leicht zu ertragen, was ihnen zustößt', ‚unsere Lehrer' gegenüberstellen kann, die ‚das Wort ungefähr in der Bedeutung Freigebigkeit, Großzügigkeit verwenden' (in Greg. Naz. or. 18 [I. Billius, S. Patris nostri Gregorii Naz. Theologi opera (Paris 1630) II, 725 C]). Im selben Sinne kennt Joh. Chrysostomos sogar ein Verb μεγαλοψυχεῖν in der Bedeutung ‚Almosen geben' (in 2 Cor. hom. 19, 4 [PG 61, 534]; vgl. o. Sp. 770). Diese Verwendung läßt nichts spezifisch Christliches erkennen. Gregor v. Naz., Basilius u. Joh. Chrysostomos übernahmen μεγαλοψυχία in einem Sinne, der schon Jahrhunderte lang geläufig war, sich aber mehr der gewöhnlichen Sprache als der Schulphilosophie annäherte. Gregor weiß recht genau, was solche hochgesinnte Freigebigkeit allgemein bedeutete, wenn er ausführt, das Bemerkenswerteste an der Großzügigkeit seines Vaters sei gewesen, daß ihr jeder Ehrgeiz fehlte: ‚Großzügigkeit in Geldangelegenheiten braucht man nicht lange suchen, wenn Verlangen nach Anerkennung Motiv des Gebens bildet, doch wo im geheimen gegeben wird, fällt die Unterstützung geringer aus' (or. 18, 21 [PG 35, 1009 C]; vgl. Aristot. rhet. 1, 9, 1366 b 17 u. Greg. Naz. ep. 47, 2 [GCS 53, 43] mit dem Nachhall von Aristot. rhet. 2, 24, 1401 b 21 f). – Joh. Chrysostomos entfaltete daher nur ein Konzept, das schon lange in der volkstümlichen griech. Ethik bereitlag, wenn er in einer Predigt über H. als Freigebigkeit u. ‚Geringschätzung der eigenen Bequemlichkeit' sprach (in Act. hom. 48 [PG 60, 338]). Doch setzte er sie auch mit der spezifisch christl. Tugend der ‚Langmut' gleich. Sein Ausgangspunkt dabei war, ähnlich wie im Lateinischen (s. u. Sp. 791), eine Übersetzung. Prov. 14, 29 heißt der Mann, der langmütig ist ('æræk 'appayim, μακρόθυμος), groß an Einsicht, während der qᵉsar rûaḥ, der Ungeduldige, voller Torheit ist (ὁ δὲ ὀλιγόψυχος ἰσχυρῶς ἄφρων). Wie die Bedeutungen von ὀλιγόψυχος u. μικρόψυχος verschmolz Joh. Chrysostomos auch ihre Gegenteile μεγαλόψυχος u. μακρόθυμος (in 1 Cor. hom. 33, 1 [PG 61, 276 f]; vgl. Isid. Pel. ep. 4, 152 [PG 78, 1237]).

c. *Hochherzige Demut.* Die Unterscheidung, die Ariston v. Keos zwischen Aufgeblasenheit u. echter Größe des Charakters eingeführt hatte (s. o. Sp. 777; *Hochmut), wurde nicht nur von Cicero (part. orat. 81) u. Seneca (ira 1, 20, 1. 3; ep. 90, 28), sondern auch von Augustinus (serm. 87, 10, 12; 142, 5; 351, 1; en. in Ps. 38, 8), Joh. Chrysostomos u. Isidor v. Pelusion aufgegriffen (Gauthier 418 f): ‚Charaktergröße ist eine Sache, die Torheit des Stolzes (ἀπόνοια) eine andere', gerade wie im körperlichen Bereich pralle Gesundheit sich von einer Entzündung unterscheidet (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 1, 3 [PG 61, 15 f]; vgl. in Ps. 144, 1 [PG 55, 466]; Isid. Pel. ep. 2, 241; 3, 186 [PG 78, 682 f. 875]). Joh. Chrysostomos ging, gefolgt von Isidor, sogar so weit, H. zu einer notwendigen Bedingung von Demut zu machen (in Joh. hom. 71, 2 [PG 59, 386]). Demütig zu sein, d.h. sich trotz guter Gründe für eine Erhöhung selbst zu erniedrigen (in Gen. hom. 33, 5 [PG 53, 312 u. ö.]; vgl. Dihle 763), kann es nur durch ‚Liebe zu göttlichen Gütern' u. hochherzige ‚Verachtung alles Irdischen' (in 1 Cor. hom. 1, 3 [PG 61, 16]), d. h. alles Geschaffenen, einschließlich seines eigenen Selbst, geben. Angesichts der Transzendenz Gottes bekannte Abraham von sich selbst, ‚Staub u. Asche' zu sein (Gen. 18, 27), entsagte damit demütig den irdischen Ansprüchen, zu denen ihn seine Verdienste als Mensch berechtigt hätten, u. stellte dadurch seine ‚Charaktergröße' unter Beweis (in 1 Cor. hom. 1, 3 [PG 61, 15 f]). Ebenso rührte die ‚vernünftige Weise', auf die Moses auf seine königliche Würde verzichtete, von einem ‚hochherzigen, hochgemuten Charakter' (ἀπὸ μεγαλόφρονος, ἀπὸ μεγαλοψύχου γνώμης) her (ebd. 1, 2 [15]), während der falsche Stolz, den Menschen bei Reichtum, Ansehen u. anderen zufälligen Überlegenheiten an den Tag legen, jener ganz gewöhnlichen Engstirnigkeit entspringt, die in sich wertlosen Dingen große Bedeutung beimißt (1, 3 [15 f]; vgl. in Ps. 142, 3 [PG 55, 450]; Isid. Pel. ep. 3, 188 [PG 78, 875]): Joh. Chrysostomos' hochherzige Demut mit ‚ihrer Liebe zu göttlichen Dingen u. Verachtung alles Irdischen' erinnert an die geistige ‚Erhabenheit' u. kosmische Perspektive von Platons Philosophen-König, in dessen Augen ‚das menschliche Leben ganz u. gar nicht wichtig sein wird' (resp. 6, 486 a). Das Moment gerechtfertigter Geringschätzung verbindet sie mit Aristoteles' μεγαλοψυχία (eth. Nic. 4. 8, 1124 b 5; vgl. o. Sp. 771). Doch ein contemptus mundi, der sich auch auf das eigene

Selbst erstreckt, ist eine christl. Vorstellung. Am nächsten steht Joh. Chrysostomos' H.-Konzept Augustins amor Dei usque ad contemptum sui (civ. D. 14, 28). – Die Lehren, die Joh. Chrysostomos u. andere über die H. vorgetragen haben, kehren sporadisch in Isidors umfangreicher Korrespondenz wieder. Dabei werden sie gelegentlich weiterentwickelt oder verschärft (Gauthier 432/6), zB. wenn Rom. 9, 3 recht buchstäblich als Wunsch verstanden wird, ‚von Christus für meine Brüder verdammt zu werden', u. es weiter heißt, keine andere Deutung trage der μεγαλόνοια des Apostels gebührend Rechnung (Isid. Pel. ep. 2, 58 [PG 78, 500 C]).

*II. Lateinische Väter. a. Longanimitas u. magnanimitas.* Als Terminus mit offensichtlich grundlegend anderer Bedeutung als die ntl. Ideale standhaften Duldens u. langmütiger Zurückhaltung (s. o. Sp. 786) fand H. erst infolge einer falschen Übersetzung Eingang in das Vokabular christlicher Schriftsteller lateinischer Sprache (vgl. aber o. Sp. 789). Die Vulgata übersetzt μακροθυμία des griech. NT mit patientia u. noch wörtlicher mit longanimitas, was bis zu Augustins Zeit die übliche Übersetzung geworden war (quant. an. 17, 30 [CSEL 89, 166f]). Doch ältere lat. Bibeln hatten magnanimitas, magnanimus u. sogar magnanimis (zB. 1 Cor. 13, 4: dilectio magnanimis est) gebraucht; diese Wendungen kommen auch in der Übersetzung bei Irenaeus u. im Hirten des Hermas vor (Gauthier 212/5). Magnanimitas blieb eine geläufige Übersetzung für μακροθυμία, die sogar ein Autor wie Joh. Cassianus, dessen Griechischkenntnisse ihn eines Besseren belehrt haben sollten, verwenden konnte (inst. 5, 4, 1). Ihre Geläufigkeit half, die Unterschiede zwischen den heidn. u. christl. Vorstellungen zu verwischen u. ihre Verschmelzung zu bewirken. Das bedeutet auch, daß wir bei Werken griechischer Väter, die nur in lat. Übersetzung überliefert sind, wie jenen des Origenes, die ausschließlich durch Rufins Übersetzung bekannt sind, nicht wissen, ob magnanimitas μακροθυμία oder μεγαλοψυχία wiedergibt. Langmut u. Geduld, beide mit patientia übersetzt, wurden so mit H. vermengt. Im 4. Jh. kannte Marius Victorinus noch einen Unterschied zwischen beiden: haec enim magnanimitas in hoc est, ut non solum patienter feras, sed erecto animo semper sis (in Eph. 4, 2 [174, 13f Locher]). Im 7. Jh. wußte Isidor v. Sevilla bereits nichts mehr davon (orig. 10, 157).

*b. Magnanimitas ... quae et fortitudo dicitur.* Die lat. Väter neigten von Anfang an dazu, magnanimitas die natürliche Bedeutung ‚Heldenhaftigkeit' beizulegen. In diesem Sinne stellt Tertullian alium magnanimum alium vero trepidantem gegenüber (carn. 24, 3; vgl. orat. 29, 2) u. nimmt ironisch auf die magnanimitas des Philosophen Anaxarchos auf der Folter Bezug (apol. 50, 6; vgl. Orig. c. Cels. 7, 53; Greg. Naz. ep. 32, 8 [GCS Greg. Naz. Briefe 29, 21]). Doch war diese Tugend in ihren Augen von untergeordneter Bedeutung. Ambrosius erwähnt sie gelegentlich in De officiis ministrorum (1, 115. 129. 178), einer Umarbeitung von Ciceros De officiis, u. Iac. 1, 37. Doch in seiner Neufassung von Ciceros Kapiteln zur magnitudo animi (off. 1, 175/218), wo man den Terminus am ehesten vermuten sollte, kommt er nur einmal vor (1, 178). Abgesehen von einem einzigen Hinweis auf Josuas magnitudo mentis et fidei (1, 195) lautet der Ausdruck durchgehend fortitudo. Panaitios' Schema der Kardinaltugenden findet sich aber vollständig, mit magnanimitas an Stelle von Tapferkeit, in der Schrift De formula honestae vitae des Martin v. Braga (6. Jh.), uU. einer Kompilation aus Exzerpten von Senecas (nicht erhaltenem) Traktat De officiis, die wahrscheinlich aus einem Werk von Panaitios' Schüler Hekaton zu diesem Thema stammen (vgl. aber C. W. Barlow, Martini episcopi Bracarensis opera omnia [Oxford 1950] 206). Hier steht magnanimitas ... quae et fortitudo dicitur in der Mitte zwischen Ängstlichkeit u. Waghalsigkeit u. manifestiert sich in einer unverkennbar Seneca eigenen Kombination aus Zuversicht, Redlichkeit u. Zurückhaltung bei Vergeltung (3 [241 Barlow]). Augustinus beschwört die Vierheit des Panaitios, wenn er soliloq. 1, 1, 6 von dem schreibt, was erforderlich ist, um purus, magnanimus, iustus prudensque zu sein. In einem anderen frühen Werk veranschaulicht er die These, daß die Seele keinen Körper besitzt, indem er hervorhebt, daß sich magnitudo animi auf eine bestimmte Kraft des Geistes u. nicht auf ihre Erstrekkung im Raum bezieht, u. mit einer stoischen Floskel hinzufügt: virtus eo pluris aestimanda quo plura contemnit (quant. an. 17, 30). Er war so gut mit stoischen Darstellungen der Tugend vertraut, daß er ausführ-



lich zeigen konnte, Catos Selbstmord sei kein Akt der H. gewesen (civ. D. 1, 23). Doch anders als Pelagius (ep. ad Celant. 28 [CSEL 56, 352, 1]; indur. cord. Phar. 51 [PL Suppl. 1, 1536]) scheint Augustinus keinen rechten Geschmack an dem Terminus mit seinem Anklang an heidnisches Selbstvertrauen gefunden zu haben. An anderen Stellen seiner Werke kommt H. nur vor, wenn es von einem Opponenten wie Iulian v. Aeclanum (c. Iul. op. imperf. 5, 1 [PL 45, 1431]) oder einem Schrifttext (zB. Jes. 57, 15 LXX: et pusillanimis dans magnanimitatem [μακροθυμίαν], behandelt en. in Ps. 112, 4) in den Gedankengang eingeführt wird. Was er u. seine Nachfolger dem MA hinterlassen haben, war ein mehr oder weniger stoisches Konzept, das sie bereits mit ihren Vorgängern geteilt hatten: magnitudo animi als Form der Tapferkeit. Leo d. Gr. konnte in denselben Begriffen wie Tertullian (carn. 24, 3, s. Sp. 792) über Christus auf Kalvaria schreiben: depulsa trepidatione infirmitatis et confirmata magnitudine virtutis (serm. 59, 1β [CCL 138A, 349, 14/7]). Isidor v. Sevilla eröffnet seine Behandlung der Tapferkeit, auf weite Strecken eine Blütenlese aus Ambrosius, mit den Worten: fortitudo est animi magnitudo ... (diff. 2, 157 [PL 83, 95A]).

*D. Rückblick u. Ausblick.* Wie Aspasios herausstellte, ‚beruht die Größe eines großen Charakters auf Überlegenheit' gegenüber etwas oder jemandem (in Aristot. eth. Nic. 4, 8 [Comm. in Aristot. graec. 19, 1, 113, 6]). Volkstümlich bedeutete H. Vorrang vor anderen, verbunden mit einem zu verschiedenen Formen von Ehrgeiz oder Generosität führenden Verlangen, daß dieser Vorrang auch anerkannt wird. Aristoteles handelte sie als gerechtfertigtes Verlangen nach hohen Ehren ab. Ebenso konnte Seelengröße, wie zB. in der Stoa, Überlegenheit über Umstände oder, wie im Neuplatonismus, über die physische Welt bedeuten. In all diesen Deutungen meint H. ein gewisses Maß menschlicher Größe, einen Vorrang, den das menschliche Subjekt von sich selbst herleitet. Im Gegensatz dazu bildet in der Bibel die transzendente Größe Gottes die vorherrschende Rücksicht, vor dem noch das Beste im Menschen nur ‚Staub u. Asche' darstellt. Vor jeder Rücksicht auf menschliche Größe diktiert hier die Größe Gottes die Grundsätze des Verhaltens. Die richtige Reaktion auf Widerwärtigkeiten liegt nicht mehr in selbstgenügsamem contemptus rerum externarum, sondern in geduldigem Harren auf den Herrn. – Die Kirchenväter teilten diese Sichtweise. Sofern sie überhaupt etwas Neues über H. zu sagen hatten, dann dies, daß sie sie wie Klemens v. Alex. (strom. 7, 44, 4f) direkt von der göttlichen Gnade abhängig machten oder sie einer der biblischen Tugenden annäherten, der Langmut, dem geduldigen Ausharren u. der Demut. Das bedeutete aber, Elemente spezifisch menschlicher Größe in Abrede zu stellen. Joh. Chrysostomos konnte die falsche Größe des Stolzes um materieller Vorzüge willen Abrahams Hochgesinntheit in der Geringschätzung der Beute Persiens gegenüberstellen u. behaupten, daß der wahrhaft Edle solcher Dinge nicht bedarf, seine Größe von innen kommt (in 1 Cor. hom. 1, 4 [PG 61, 16]: οἴκοθεν ἔχων τὸ μέγεθος). Doch Abraham selbst war nicht mehr als ‚Staub u. Asche', seine Größe kam strenggenommen nicht ‚von innen', sondern von Gott. Die Schwierigkeit für jeden Christen, der über H. schrieb, bestand darin, authentisch menschliche Größe mit der Größe Gottes in Einklang zu bringen, dem gegenüber die einzig richtige Antwort Demut sein kann. Die Kirchenväter sahen nur das letztere. Jahrhundertelang sollte H. dann grob gesprochen mit Worten mystischer Selbstverleugnung umschrieben werden: spernere mundum, spernere sese (Deman 348/51). Doch das Problem brach im 13. Jh. mit der Wiederentdeckung der aristotelischen Ethiken u. ihrer ausgesprochen unmystischen Behandlung der H. erneut auf. Charaktergröße u. ihre Beziehung zur Demut wurden nun Gegenstand einer beachtlichen Kontroverse, die Lehrmeinungen in bunter Vielfalt auslöste u. zu der brillianten, wenn auch nicht unmittelbar akzeptierten Synthese des Thomas von Aquin führte (s. theol. 2, 2, 129. 161), die ihrerseits in etwa in der Mitte zwischen Siger v. Brabants kompromißlosem säkularem Aristotelismus (Gauthier 466/80) u. Bonaventuras Neuauflage streng christlicher Demut steht (ebd. 480/6).

A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 735/78. – Th. Deman, Rez. R.-A. Gauthier: BullThom 8, 2 [1952] 343/62. – F. Dirlmeier, Aristoteles Nikomachische Ethik = Aristoteles Werke in dt. Übersetzung 6 (1956). – R.-A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne = Bibliothèque Thomiste 28 (Paris

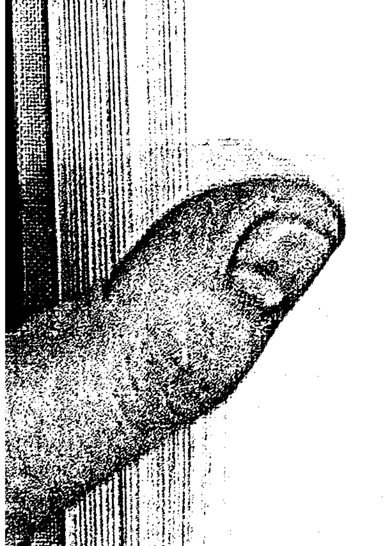
1951). – A. GRILLI, Plutarco, Panezio e il giudizio su Alessandro Magno: Acme 5 (1952) 451/7. – W. HAASE, Art. Großmut: HistWbPhilos 3 (1974) 887/900. – W. F. R. HARDIE, ‚Magnanimity' in Aristotle's Ethics: Phronesis 23 (1978) 63/79. – H.-G. KIRSCHE, Megalopsychia. Beiträge zur griech. Ethik im 4. Jh. vC., Diss. Göttingen (1952). – U. KNOCHE, Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung u. Entwicklung eines röm. Wertgedankens = Philol Suppl. 27, 3 (1935). – W. JAEGER, Der Großgesinnte aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles: Antike 7 (1931) 97/105. – C. JENSEN, Ein neuer Brief Epikurs = AbhGöttingen 3, 5 (1933). – D. A. REES, ‚Magnanimity' in the Eudemian and Nicomachean ethics: P. Moraux / D. Harlfinger (Hrsg.), Untersuchungen zur Eudemischen Ethik = Peripatoi, Philol.-histor. Studien zum Aristotelismus 1 (1971) 231/43. – E. A. SCHMIDT, Ehre u. Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik: ArchGeschPhil 49 (1967) 149/68. – W. SCHUBART, Das hellenist. Königsideal nach Inschriften u. Papyri: ArchPapForsch 12 (1937) 1/26. – M. SPANNEUT, Art. Geduld: o. Bd. 9, 243/94. – J. STROUX, Die stoische Beurteilung Alexanders d. Gr.: Philol 88 (1933) 222/40.

*John Procopé (Übers. Karl Hoheisel).*

## Hochmut.



*A. Sprachgebrauch.* H. ist in christlicher Lehre die erste u. tödlichste aller Sünden: initium omnis peccati est superbia (Sir. 10, 15 Vulg.; vgl. u. Sp. 815). Der Ursünde Luzifers u. Adams entspringen alle anderen Sünden; sie macht sogar die guten Werke zunichte. Als ‚ungeordnete Liebe zur eigenen Vortrefflichkeit' (s. u. die Definitionen) ist der H. keineswegs nur ‚Leidenschaft' oder das Gefühl der Selbstzufriedenheit, wie manche späteren Philosophen, zB. Descartes (Passions de l'âme 2, 54 u. ö.), ihn auffaßten; in der christl. Theologie bedeutet er vielmehr Selbst-Behauptung gegenüber Gott. Diese Auffassung stammt aus dem AT u. übertrifft an theologischer Bedeutung vergleichbare Gedanken der klass. Antike weit. Das gewöhnliche griech. Wort für H., ὑπερηφανία, bezeichnete Arroganz, Dünkel, d. h. eine einfache Charakterschwäche, im zwischenmenschlichen Bereich. Von Philosophen, ausgenommen im MA, wurde H. nur wenig beachtet. So kam es zu keiner maßgebenden Begriffsklärung. Statt dessen überzog ein Gewirr von unscharfen, sich überschneidenden Ausdrücken ein Konglomerat von Gedanken u. Gefühlen, von Motiven, Haltungen, Veranlagungen u. Handlungen. – Hier bringen erst die Definitionen des H. bei Augustinus u. seinen Nachfolgern hilfreiche Orientierung. Nach Prosp. sent. 294 (CCL 68A, 329) war der H. amor excellentiae pro-



priae, nach Aug. civ. D. 12, 8 vitium animae perverse amantis potestatem suam, u. ebd. 14, 13 perversae celsitudinis appetitus, was Thomas Aqu. s. th. 2, 2, 162, 2 erklärt als inordinatus appetitus propriae excellentiae. – Daraus ergeben sich drei besonders wichtige Momente: 1) Der Hinweis auf die eigene Vortrefflichkeit macht deutlich, daß H. einen reflexiven Sinn hat; darin steckt ein zustimmendes Urteil über die eigenen Verdienste. Sich von diesem bestimmen zu lassen, heißt hochmütig sein. Man kann aber auch wollen, daß andere günstig über einen selbst urteilen. So kann Augustinus von H. sprechen als von dem ,Wunsch, von Menschen gefürchtet u. geliebt zu werden' (conf. 10, 59). Tatsächlich ist Verlangen nach Beifall bezeichnend für H., hier fast gleichbedeutend mit Ehrsucht, Ruhmsucht, φιλοδοξία, φιλοτιμία. Dergleichen tritt jedoch nur ergänzend hinzu; hochmütig kann sogar jemand sein, den andere verachten, nicht aber, der sich selbst geringschätzt. Die notwendige Voraussetzung für H. ist günstige Selbstbeurteilung. Selbstgefälligkeit kann sich sogar in offener Verachtung für den Beifall anderer äußern. Darum unterschieden Evagrius, Joh. Cassian u. Nilus den H. (ὑπερηφανία) von der geringeren Sünde der Ehrsucht (κενοδοξία, inanis gloria), d. h. ,recht zu handeln um der Ehre bei den Menschen willen' (PsNil. Anc. vit. cog.: PG 79, 1460 C). – 2) Da man nicht nur vom eigenen Verdienst, sondern von seiner Überlegenheit oder seinem Vorrang überzeugt ist, bringt H. mit sich, daß man sich mit anderen vergleicht. Ein Vergleich liegt implizit sogar vor, wenn Augustinus einfach von Erhöhung, Erhebung spricht (Aug. civ. D. 14, 3; s. o.), eine Metapher, die in Wörtern für H. wie zB. ὑψηλό-φρων, Hoch-mut, Hoffart aus hôchvart, üblich ist. Denn die Einschätzung der eigenen ,Höhe' oder ,Größe' (eine andere hier gebräuchliche Metapher) geschieht im Blick auf andere, indem man sich selbst in seiner Haltung, seinem Streben, seinen Forderungen über sie stellt, oder wenigstens über das Niveau, auf dem sie einen ansiedeln. Diese Vorstellung des Sich-Erhebens über die berechtigte oder erwartete Stellung hinaus kommt in einigen der gebräuchlichsten Wörter für H. zum Ausdruck, zB. ὑπερ-ηφανία, super-bia, Über-heblichkeit, wie Isidor v. Sev. es ausdrückt: qui enim vult supergredi quod est, superbus est (orig. 10, 248). – 3) Die vom Hochmütigen erstrebte Erhöhung seiner selbst ist ,pervers', verkehrt, falsch, widernatürlich. Das Verlangen danach steht außerhalb der Ordnung, hat keinen berechtigten Grund. Im Griechischen u. Lateinischen gibt es mehrere Wörter, die die Hohlheit u. Nichtigkeit der Ansprüche des H. zum Ausdruck bringen: οἴδησις, tumor, das ,Geschwollensein'; χαυνότης, das ,Schwammige'; φυσιοῦσθαι, ,aufgeblasen sein'; τῦφος, ,Rauch', ,Dunst'; delirium, ,Wahn'. Die ,gute', angemessene Selbstachtung des rechtschaffenen Menschen, sein Sinn für das, was er sich selbst schuldet u. von sich verlangen kann, im Deutschen ,Stolz', wurde unter μεγαλοψυχία, magnitudo animi, *Hochherzigkeit, gefaßt u. als Tugend dem H. gegenübergestellt. Der Hochherzige gründet seine Ansprüche auf solide Tugend, der Hochmütige auf die unsicheren Gaben des Glücks. Diese, zB. Schönheit u. Reichtum, Macht u. sozialer Status, lösen im Menschen am offensichtlichsten Eigendünkel u. H. aus, so daß hochmütig sein manchmal soviel bedeutet wie diese Gaben besitzen. Psychologische u. soziologische Kategorien werden vermischt: Im Magnificat, dem Lobgesang Mariens, sind ,die Hochmütigen in ihres Herzens Sinn, die der Herr zerstreut hat', zugleich ,die Mächtigen, die er von ihren Thronen gestürzt hat' u. ,die Reichen, die er leer weggeschickt' (Lc. 1, 51/3). Christliche Schriftsteller seit Origenes (in Hes. hom. 9, 2 [GCS Orig. 8, 409, 21/410, 20]) fügen hinzu, daß jemand auch wegen echter Tugenden hochmütig sein kann, seine Schuld sei dann aber um so größer (illustriert am Gleichnis vom Pharisäer u. Zöllner Lc. 18, 10/4). – Am H. stört aber nicht nur ein irriges Urteil über den eigenen Wert im Vergleich mit anderen. Im praktischen Leben kann übermäßiger Eigendünkel unerfreuliches Verhalten in großem Umfang zur Folge haben: auf andere ,hinabschauen' (despicere, ὑπερορᾶν, καταφρονεῖν), ihre Gefühle mißachten (αὐθάδεια), zu erkennen geben, wie gering man ihre Rechte u. ihre Ehre schätzt (ὕβρις), ihren Respekt durch Vornehmtun (σεμνύνεσθαι) oder Prahlerei (ἀλαζονεία, iactantia) überfordert, kurz, sich auf Kosten anderer selbst erhöhen. Diese u. andere Spielarten des H. wurden stets scharf beobachtet u. getadelt. Entsprechend reich ist das Vokabular dafür. Auch interessierte die früheste Literatur über den H. eher das Verhalten als eine Gesinnung. Während wir heute mit dem in irgendeiner Handlung oder

einem Besitz begründeten Sich-Erhaben-Fühlen (ἀγάλλεσθαι, vielleicht) beginnen würden (vgl. Oxford English Dict. s. v. pride), um dann über das Psychologische zu den moralischen Folgerungen zu kommen, fassen die antiken Schriftsteller, die sich als erste zum H. äußerten, zunächst Recht oder Unrecht bestimmter Handlungen ins Auge. Außerdem gilt in der Antike meist, heidnisch wie biblisch, der H. als Fehler, den man am anderen wahrnahm, bei Descartes dagegen als eine ,Leidenschaft', die man in sich selbst erfährt (s. o. Sp. 796).

*B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Ὑπερηφανία u. ὕβρις.* Erwartungsgemäß spiegelt das Vokabular der frühesten Zeit eher äußere Kundgaben u. soziale Folgen des H. als die geistige Verfassung. Das in späteren Schriften übliche Wort für H. oder Arroganz, ὑπερηφανία mit Adj. ὑπερήφανος u. Verb ὑπερηφανεῖν, ist hier noch verhältnismäßig selten. Bei *Homer erscheint es nur einmal zur Bezeichnung von Handlungen, die ἀτάσθαλα, übermütig, frevelhaft, ohne jede Rücksicht auf Anständigkeit oder die Folgen waren u. unerhörtem Dünkel, ὕβρις, entsprangen (Il. 11, 694 f). Dieses Substantiv mit seinem Verb ὑβρίζειν u. dem nomen agentis ὑβριστής war für lange Zeit das wichtigste griech. Wort für H. – Die Etymologie sowohl von ὕβρις wie von ὑπερηφανία ist ungewiß (vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 954 s. v. ὕβρις; ebd. 968 s. v. ὑπερήφανος). Das Praefix ὑπερ- hat jedoch offenbar den Sinn etwa von ,über das Maß hinaus', u. ὑπερήφανος, analog den Komposita ähnlicher Konstruktion, tadelnswertes Übermaß. Doch kann es auch lobend gemeint sein: hervorragend, ausgezeichnet, vortrefflich (zB. Bacchyl. 17, 49 Snell; Plat. Gorg. 511 d; Phaedo 96 a; conv. 217 e; Demosth. or. 13, 30). Auch wenn an H. im schlechten Sinn gedacht ist (zB. Hesiod. theog. 149; Solon 4, 36 West; Pind. Pyth. 2, 28 Snell; Plat. Men. 90 a; Menex. 240 d; resp. 3, 391 c. 399 b), bedeutet es Arroganz, die auf Überlegenheit beruht, mag sie wirklich oder nur eingebildet sein (vgl. Xen. mem. 1, 2, 25). Demgegenüber steht ὕβρις, ,dünkelhafte, freche Anmaßung', für eine komplexe, Einstellung u. Tun umfassende Verhaltensweise, die nicht primär eine Eigenschaft der Person, einen Charakterzug darstellt, deshalb von jedem, wie niedriggestellt auch immer, an den Tag gelegt werden u. sogar die Frechheit von Kindern (Plat. leg. 7, 808 d; Soph. Electr.

613) u. von Sklaven gegen ihre Vorgesetzten (Aristoph. ran. 21; Eur. Andr. 434) bezeichnen konnte. – In der Grundbedeutung ,ungehemmte Überschwenglichkeit' kann das Wort den üppigen Wuchs einer Pflanze bezeichnen (Aristot. gen. an. 1, 18, 725 b 35; Theophr. hist. plant. 2, 7, 6; caus. plant. 3, 15, 4 [235 Wimmer]). Überschwenglichkeit, wie sie die Tiere bei Befriedung ihrer physischen Bedürfnisse zeigen (wovon ὕβρις die Nebenbedeutung von Zügellosigkeit, Ausschweifung erhält [zB. Xen. mem. 2, 1, 30; Plut. mul. virt. 4, 245 EF]; Mac Dowell 17), wird beim Menschen verwerflich, weil hier die Bedürfnisse u. Gefühle anderer mit zu berücksichtigen sind. Fehlende Hemmung bedeutet Mißachtung anderer (ὕβρις stand hier im Gegensatz zu δίκη, *Gerechtigkeit, oder σωφροσύνη, der Tugend der Mäßigung u. Zurückhaltung), offenbart einen grundlegenden Dünkel, gefährliche Selbstüberschätzung u. die Weigerung, die Grenzen der eigenen sozialen Stellung anzuerkennen (Perestiany 16). Sie ist Anlaß, daß Menschen sich übernehmen, ,zu weit zu gehen' im Verfolgen eigener Wünsche, u. Recht u. Ehre der Mitmenschen mit Füßen treten. Ein solcher Übergriff war es, als Agamemnon dem Achilleus die Briseis, das rechtmäßige Ehrengeschenk aus einer Beute, wegnahm. Zweimal wird dieser Raub ὕβρις genannt (Il. 1, 203. 214) u. von Achill als Affront gegen seine Ehre (τιμή) bitter verübelt (1, 355 f; 9, 648). Da in der griech. Gesellschaft Ehre u. Schande so viel galten, stand Hybris als Moralbegriff sehr hoch. Achills Groll über seine Demütigung ,brachte unendliche Leiden über die Achäer' (1, 2), u. indem Agamemnon sich selbst übernahm u. Schande über Achill brachte, setzte er das ganze griech. Heer in Gefahr. Agamemnons Hybris zerrüttete die soziale Ordnung. – Die Stoiker hielten zwei wichtige Eigenheiten des griech. Sprachgebrauches fest, als sie Hybris definierten als ,Unrecht, das Schande bereitet' (SVF 3 nr. 578: ἀδικίαν καταισχύνουσαν; vgl. PsPlat. def. 415 e: ἀδικία πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα) u. sie als ein Delikt gleich Diebstahl oder Ehebruch einstuften (SVF 3 nr. 421). Dabei konnte das Wort ebenso für das Motiv wie für die Tat stehen; so war es ein ,der Hybris Nachgeben, Erliegen', als die Matrosen des Odysseus das Land der Ägypter plünderten (Od. 14, 262; 17, 431). Durchweg bezeichnet

galt in erster Linie das Nachdenken, obwohl Fragen nach der zugrundeliegenden Gesinnung schwerlich ganz unterblieben. Hybris als Geisteshaltung selbstgefälliger Arroganz war allein als Ausgangspunkt für solche Handlungen von Interesse. Als Philosophen sich mit der Moralpsychologie um ihrer selbst willen beschäftigten, brauchten sie ein Wort für ‚Arroganz' als Charakterzug, der nicht zwangsläufig zu gewalttätigem Fehlverhalten führt, u. entschieden sich für ὑπερηφανία.

*b. Die Abfolge: Glück – Hochmut – Unglück.* Hesiod. op. 214/6 warnt: Hybris ist eine üble Sache für den Armen (δειλός), aber auch der Vornehme (ἐσθλός) wird davon niedergedrückt u. gerät ins Verderben (ἄτη kann stehen für Unglück, Unheil, für die Tat, die dahin führt, oder für die Geistesverblendung, die zu solch einer verderblichen Tat motiviert). Wer sich von ihr dazu verführen läßt, unerfüllte Ansprüche zu stellen, wird in Schwierigkeiten u. Unglück geraten: ‚H. kommt vor dem Fall'. In Hesiods Anwendung dieses weitverbreiteten Sprichwortes ist Hybris ein Fehlverhalten, dessen sich am ehesten die Bessergestellten (ἐσθλοί) schuldig machen. Sie sollte die Gewohnheitssünde von Leuten bleiben, die in überreichem Maße mit weltlichen Gütern gesegnet sind: mit Reichtum, vornehmer Geburt, gutem Aussehen, Kraft (Eur. frg. 438 Nauck[2]; Aristot. pol. 4, 11, 1295b 6f u. ö.). Solon u. andere verbinden Hybris mit κόρος, ‚Überdruß', an solchen Gütern: ‚Überdruß erzeugt Hybris, wenn großes Glück Menschen zuteil wird, die ihm geistig nicht gewachsen sind' (Solon frg. 6, 3f West; vgl. Theogn. 153f West). Athen, sagt Solon, war bedroht durch den ‚ungerechten Sinn' der Herrschenden, ‚die viel Leid erleiden werden wegen ihrer großen Hybris, denn sie können ihren κόρος nicht zügeln' (frg. 4, 7/9 W.). – Zwei Stationen hat der Weg in den Untergang: Überdruß führt zu Hybris, Hybris ins Verderben. Diese Abfolge kam u. kommt Tag für Tag bei Festen u. Trinkgelagen vor. Voll von Speis u. Trank (d.h. in einem Zustand des κόρος, ‚Übersättigung') verlieren die Leute ihre Hemmungen; sie lockern ihren Sinn für Anstand, vergessen ihre Grenzen (d.h. überlassen sich der ὕβρις) u. begehen schließlich verhängnisvolle Gemeinheiten (d.h. rennen in ihre ἄτη, ‚Unglück'). (Über Hybris bei [illegible]. In anderen Zusammenhängen wurde dieses Muster: Überdruß – Hybris – Verderben zu einem allgemeinen Gesetz ausgeweitet (vgl. Bertram, ὕβρις 296f). ‚Hybris, wenn übersättigt u. doch nicht erfüllt, … ersteigt den höchsten Gipfel u. stürzt in elendes Verderben' (Soph. Oed. rex 873/7). – Alle drei Wörter, κόρος, ὕβρις, ἄτη, sind mehrdeutig; sie umfassen ebenso Fakten (Übermaß an weltlichen Gütern, hochmütiges Handeln, Unglück) wie seelische Zustände (ein übersättigtes Gefühl des Wohlseins, H., Verblendung). Sie sind einander nicht zugeordnet: Hybris kann Sproß des κόρος sein, aber auch seine ‚Mutter' (Pind. Ol. 13, 10; Herodt. 8, 77, 1), wenn Übergriffe auf die Rechte anderer einen Überdruß am Reichtum verursachen. Wenn Hybris zu ἄτη oder ‚Untergang' führt, kann sie auch eine Äußerung der ἄτη oder ‚Verblendung' sein; dabei kann eines der beiden Wörter (gewöhnlich ὕβρις) unerwähnt bleiben. In poetischen Texten bietet diese Abfolge ein Motiv für moralisierende Erläuterungen u. entsprechende Erzählungen, wie zB. Pind. Ol. 1, 55/7 über Tantalos: ‚Er konnte sein großes Glück nicht verdauen, sondern brachte sich durch Überdruß (κόρος) in ärgstes Unglück (ἄτη)'; oder Pind. Pyth. 2, 26/9: ‚Ixion konnte sein großes Glück nicht ertragen, … sondern Hybris trieb ihn in hochmütige Verblendung (εἰς αἰάταν [= ἄτην] ὑπεράφανον)'; aber sie macht nicht die Handlung einer der erhaltenen Tragödien aus, ausgenommen vielleicht des Aischylos Persae. In diesem Stück, das fast keine Handlung hat, steht der berühmte Ausspruch des Dareios: ‚Nicht darf der Sterbliche zu Hohes denken, denn die Hybris, aufsprießend, bringt als Frucht Verderben, ἄτη' (820/2), doch dient er lediglich zur Erklärung u. Rechtfertigung dessen, was bereits geschehen war.

*c. Die Reaktion der Götter auf Hybris.* Anders als Asebeia war Hybris nicht eigentlich religiöses Vergehen, außer in zwei Fällen: 1) Hybris gegen einen Gott macht diesen zum Feind. 2) Wenn Götter alle Unmoral strafen, kann auch die Hybris als Unrechtsform dem nicht entgehen.

*1. Hybris von Menschen gegen Götter.* Die griech. Literatur erzählt von Menschen, die gegen Götter Hybris zeigen (nicht immer erscheint hier der Ausdruck Hybris): in direktem Affront wie im Falle des Tantalos (Pind. Ol. 1, 54/64), des Ixion (Pind. Pyth. 2, 21/89

oder des Xerxes, als er die Tempel zerstörte (Aeschyl. Pers. 807/14); durch Herausforderungen, wie Thamyris die Musen herausforderte (Il. 2, 594/600) oder Eurytos Apollon (Od. 8, 224/8); durch vermessenes Vergleichen wie bei Niobe (Il. 24, 602/9) oder den Töchtern des Proitos (Bacchyl. 11, 43/56 Snell); durch trotzigen Hohn wie bei Kapaneus, der schwört, Theben zu zerstören, ‚ob der Gott will oder nicht' (Eur. suppl. 498f) oder bei Aias, dem Sohn des Oileus, der sich brüstet, dem Schiffbruch entkommen zu sein ohne Hilfe der Götter (Od. 4, 499/510); durch bewußte Mißachtung, wie Hippolytos sie gegenüber Aphrodite zeigte (Eur. Hipp. 10/23), oder in der hochmütigen Prahlerei Aias' des Großen, er werde Ruhm gewinnen ‚auch ohne die Götter' (Soph. Ai. 756/77). Alle diese Angriffe auf die Ehre der Götter erhielten ihre gebührende Strafe (*Gottesfeind; *Giganten).

*2. Hybris der Menschen gegeneinander.* Doch strafen die Götter ebenso auch die Beleidigungen u. Übergriffe der Sterblichen gegeneinander, früher oder später, wie die griech. Literatur von der Odyssee bis zum späten 5. Jh. nC. immer wieder bezeugt. Von daher ist die Abfolge *Glück – Hochmut – Unglück eine göttliche Fügung. Zeus ‚macht klein den Hervorragenden, ohne Mühe, u. groß den Unbekannten; ohne Mühe richtet er gerade auf den Gebeugten u. läßt schrumpfen den Hochmütigen' (Hesiod. op. 6f). Es gab jedoch wenigstens zwei Möglichkeiten, das Eingreifen der Götter in den ‚Kreislauf der menschlichen Geschichte' (Herodt. 1, 207, 2) zu verstehen. Manche, wie zB. Herodot u. Solon, pflegten die menschliche Vergänglichkeit u. Schwäche von der göttlichen Erhabenheit so weit abzuheben, daß jeder Versuch, das Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber zu rechtfertigen, Zeitverschwendung ist (Latte 15f). Es ist einfachhin eine Tatsache, daß Gott das Glück des Menschen beendet, daß ‚aus dem Glück dem Geschlecht unersättliches Unglück erwächst'. Das ist der ‚alte Spruch', den der Chor im Agamemnon des Aischylos zurückweist, weil er (wie schon Solon) findet, daß der Grund für Unglück im ethischen Fehlverhalten des Menschen liegt, besonders in seiner Hybris: ‚Alte Hybris gebiert junge Hybris unter den frevelhaften Menschen, ... u. diese, die wilde schwarze Ἄτη, einen anderen Dämon, der seinen Erzeugern gleicht' (750/71). Die Menschen müssen sich selbst die Schuld an ihrer Hybris geben; ‚Gott ist schuldlos' (Plat. resp. 2, 379c; 10, 617e). Aber das ist eine Auffassung, die man vertreten kann, ohne überhaupt an Gott zu denken. So war denn auch die Abfolge ‚Überdruß – H. – Verderben' am Ende des 5. Jh. vC. in rein weltlichem Sinn ganz geläufig. Nach Thuc. 3, 45, 4 ist einer der Faktoren, die den Menschen veranlassen, Gefahren auf sich zu nehmen u. Unglück herauszufordern, ‚der Reichtum, der durch Hybris u. übermäßiges Selbstvertrauen dazu treibt, immer mehr haben zu wollen'. Durch das Glück verleitet, verlieren Einzelne u. ganze Staaten die Hemmungen, die sie vor Torheit u. Schlechtigkeit bewahren sollen, u. kommen so zu Fall. Hier (3, 45, 6) greift des Thukydides Sprecher Diodotos eine Meinung auf, die schon vorher sein Gegenspieler Kleon geäußert hatte: ‚Wenn großes Glück plötzlich u. unerwartet Staaten trifft, dann verleitet es sie im allgemeinen zur Hybris' (3, 39, 4; vgl. 1, 84, 2). Diese Stelle wird Clem. Alex. strom. 6, 8, 7/10 (neben Solon frg. 6, 3 West, Theogn. 153 West u. Philist.: FGrHist 556 F 67, der des Thukydides Worte nachahmt) als Beispiel griechischen Plagiierens zitiert.

*d. Hybris in der Vulgärethik u. im Recht.* In der frühen griech. Literatur ergeben sich die Inhalte von Hybris aus dem Gegensatz zu verschiedenen Arten der Rechtschaffenheit (δίκη) (*Gerechtigkeit). Die erste Frage, die Odysseus sich stellte, als er, besinnungslos aus dem Meer an Land gespült, an fremder Küste erwachte, war, ob die Bewohner ὑβρισταί seien, ‚wild', ‚gottlos', οὐδὲ δίκαιοι, ‚ohne Kenntnis u. Beachtung des Rechts', oder gastfreundlich u. gottesfürchtig (Od. 6, 120f; wiederholt 9, 175f). Die Götter durchstreifen verkleidet die Welt u. spähen aus nach der Hybris u. der εὐνομίη, ‚law and order', der Menschen (ebd. 17, 485/7). Der Gegensatz der Hybris zur δίκη, ‚Recht', wird noch deutlicher u. breiter ausgeführt bei Hesiod (bes. op. 213/47; vgl. Archil. frg. 177 West), während Theogn. 379f West sie mit σωφροσύνη kontrastiert, der nüchternen Selbstbeschränkung im Streben nach Genuß, Gewinn u. Macht. Von der εὐνομίη in den Schatten gestellt (Solon frg. 4, 34 W.), von Hesychia, der Göttin gesellschaftlichen Friedens, ins Meer versenkt (Pind. Pyth. 8, 1/4. 11f), ist Hybris das Zeichen der Abwesenheit von Recht, Gerechtigkeit u. sozialem Frieden.



*1. Vulgärethik.* Die ‚Rhetorik' des Aristote-
les, ein Handbuch für Verteidiger vor Gericht, zählt drei Arten von Geringschätzung (ὀλι-
γωρία) auf, die Zorn (ὀργή) erregen: Verach-
tung (καταφρόνησις), Gehässigkeit (ἐπηρεα-
σμός) u. Hybris. Letztere besteht darin, [illegible] ... Kaum ein Verhalten ist typisch für alle, die sich vom Glück für mehr begünstigt halten als die meisten anderen (2, 8, 1385 b 21; vgl. pol. 4, 11, 1295 b 6/19) u. die nicht fähig sind, Mitleid zu empfinden, da sie sich nicht vorstellen können, selbst in der Lage dieser weniger Begünstigten zu sein. Nicht genötigt durch Armut oder Not sind solche Leute in einer Weise, wie weniger Begünstigte es sich nicht erlauben können, darum bemüht, ihre Überlegenheit über andere durchzusetzen u. zu festigen. Dieses Bemühen, das freilich junge Menschen auch zu edler *Hochherzigkeit führen kann (rhet. 2, 12, 1389 a 31/3), findet einen verabscheuungswürdigen Ausdruck in der Hybris. Wenn Hybris ein Motiv wird, Verbrechen zu begehen, so steht nicht der quälende Zwang materieller Not dahinter (Demosth. or. 21, 182; vgl. Thuc. 4, 98, 5) oder Zorn (Aristot. eth. Nic. 7, 7, 1149 b 20 f) oder sexuelle Leidenschaftlichkeit (pol. 5, 10, 1311 b 19 f). Rein aus Lust begangen, geschieht eine Tat der Hybris ohne Zwang, mit bewußter Absicht, aus Übermut u. ist dementsprechend unentschuldbar. Was Coriolanus so außerordentlich verabscheuungswürdig machte, war seine verletzende Bosheit gegenüber den Armen, ‚nicht um persönlicher Bereicherung willen, sondern aus Hybris u. Verachtung' (Plut. comp. vit. Alc. et Coriol. 3, 1). Mit dieser Auffassung von Hybris, ‚die keinen Gewinn bringt u. trotzdem Unrecht tut' (Even. frg. 7 West), kam das griech. Denken so nahe wie nur möglich an den Begriff vom irrationalen, nicht von etwas anderem bestimmten bösen Willen (voluntas mala), den Augustinus mit dem H. (superbia) gleichsetzt (civ. D. 12, 6; vgl. Schmidt 253/5). – Die Hybris will ihr Opfer demütigen, sein Ansehen in der Welt herabsetzen. Das geschieht am öffentlichsten [illegible] ... Sache mit grimmer Hybris ohne Gegenwehr hinzunehmen, bedeutet eine empfindliche Einbuße des Ansehens. Demosth. or. 21, 71 spricht von einem tätlichen Streit, veranlaßt durch Hybris. Wird sie von der herrschenden Klasse verübt, ist sie nach Aristot. pol. 5, 10, 1311 a 22/b 23 eine Hauptursache für Verschwörung u. Bürgerkrieg; darum sollten Tyrannen, die ja in besonderer Weise in die Versuchung zur Hybris kommen, sie tunlichst meiden (ebd. 1314 b 28/5 a 31). Der Schmerz darüber, entehrt worden zu sein, konnte untragbar werden; zumindest in einem Fall ist bekannt, daß ein Opfer von Hybris Selbstmord begangen hat (rhet. 1, 14, 1374 b 36 f).

*2. Im Recht. a. In Athen.* ‚Hybris muß eher gelöscht werden als eine Feuersbrunst' (Heraclit.: VS 22 B 43). Zahlreiche Gesetze wurden gegen sie erlassen, von denen das athenische am besten bekannt ist (zitiert Demosth. or. 21, 47; dazu J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 2, 1 [1908] 420/9). In Geltung spätestens seit 422 vC. (Aristoph. vesp. 1416 f spielt darauf an), macht es Hybris ‚gegen eine Einzelperson, ob Kind, Frau, Freier oder Sklave', zum Gegenstand staatlicher Strafverfolgung, die auf dem demokratischen Grundsatz beruht, daß ein solches Verhalten ein Vergehen gegen die gesamte staatliche Gemeinschaft ist (Demosth. or. 21, 45). Daher konnte eine Anklage wegen Hybris von jedem athenischen Bürger erhoben werden, nicht nur vom Opfer oder seiner Familie. Die Strafe, strenger als bei einer Privatklage, konnte die Todesstrafe einschließen; eine auferlegte Geldstrafe war gänzlich an den Staat zu zahlen. Das Gesetz



einem Besitz begründeten Sich-Erhaben-Fühlen (ἀγάλλεσθαι, vielleicht) beginnen würden (vgl. Oxford English Dict. s. v. pride), um dann über das Psychologische zu den moralischen Folgerungen zu kommen, fassen die antiken Schriftsteller, die sich als erste zum H. äußerten, zunächst Recht oder Unrecht bestimmter Handlungen ins Auge. Außerdem gilt in der Antike meist, heidnisch wie biblisch, der H. als Fehler, den man am anderen wahrnahm, bei Descartes dagegen als eine ‚Leidenschaft', die man in sich selbst erfährt (s. o. Sp. 796).

*B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Ὑπερηφανία u. ὕβρις.* Erwartungsgemäß spiegelt das Vokabular der frühesten Zeit eher äußere Kundgaben u. soziale Folgen des H. als die geistige Verfassung. Das in späteren Schriften übliche Wort für H. oder Arroganz, ὑπερηφανία mit Adj. ὑπερήφανος u. Verb ὑπερηφανεῖν, ist hier noch verhältnismäßig selten. Bei *Homer erscheint es nur einmal zur Bezeichnung von Handlungen, die ἀτάσθαλα, übermütig, frevelhaft, ohne jede Rücksicht auf Anständigkeit oder die Folgen waren u. unerhörtem Dünkel, ὕβρις, entsprangen (Il. 11, 694 f). Dieses Substantiv mit seinem Verb ὑβρίζειν u. dem nomen agentis ὑβριστής war für lange Zeit das wichtigste griech. Wort für H. – Die Etymologie sowohl von ὕβρις wie von ὑπερηφανία ist ungewiß (vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 954 s. v. ὕβρις; ebd. 968 s. v. ὑπερήφανος). Das Praefix ὑπερ- hat jedoch offenbar den Sinn etwa von ‚über das Maß hinaus', u. ὑπερήφανος, analog den Komposita ähnlicher Konstruktion, tadelnswertes Übermaß. Doch kann es auch lobend gemeint sein: hervorragend, ausgezeichnet, vortrefflich (zB. Bacchyl. 17, 49 Snell; Plat. Gorg. 511 d; Phaedo 96 a; conv. 217 e; Demosth. or. 13, 30). Auch wenn an H. im schlechten Sinn gedacht ist (zB. Hesiod. theog. 149; Solon 4, 36 West; Pind. Pyth. 2, 28 Snell; Plat. Men. 90 a; Menex. 240 d; resp. 3, 391 c. 399 b), bedeutet es Arroganz, die auf Überlegenheit beruht, mag sie wirklich oder nur eingebildet sein (vgl. Xen. mem. 1, 2, 25). Demgegenüber steht ὕβρις, ‚dünkelhafte, freche Anmaßung', für eine komplexe, Einstellung u. Tun umfassende Verhaltensweise, die nicht primär eine Eigenschaft der Person, einen Charakterzug darstellt, deshalb von jedem, wie niedriggestellt auch immer, an den Tag gelegt werden u. sogar die Frechheit von Kindern (Plat. leg. 7, 808 d; Soph. Electr. 613) u. von Sklaven gegen ihre Vorgesetzten (Aristoph. ran. 21; Eur. Andr. 434) bezeichnen konnte. – In der Grundbedeutung ‚ungehemmte Überschwenglichkeit' kann das Wort den üppigen Wuchs einer Pflanze bezeichnen (Aristot. gen. an. 1, 18, 725 b 35; Theophr. hist. plant. 2, 7, 6; caus. plant. 3, 15, 4 [235 Wimmer]). Überschwenglichkeit, wie sie die Tiere bei Befriedung ihrer physischen Bedürfnisse zeigen (wovon ὕβρις die Nebenbedeutung von Zügellosigkeit, Ausschweifung erhält [zB. Xen. mem. 2, 1, 30; Plut. mul. virt. 4, 245 EF]; Mac Dowell 17), wird beim Menschen verwerflich, weil hier die Bedürfnisse u. Gefühle anderer mit zu berücksichtigen sind. Fehlende Hemmung bedeutet Mißachtung anderer (ὕβρις stand hier im Gegensatz zu δίκη, *Gerechtigkeit, oder σωφροσύνη, der Tugend der Mäßigung u. Zurückhaltung), offenbart einen grundlegenden Dünkel, gefährliche Selbstüberschätzung u. die Weigerung, die Grenzen der eigenen sozialen Stellung anzuerkennen (Perestiany 16). Sie ist Anlaß, daß Menschen sich übernehmen, ‚zu weit zu gehen' im Verfolgen eigener Wünsche, u. Recht u. Ehre der Mitmenschen mit Füßen treten. Ein solcher Übergriff war es, als Agamemnon dem Achilleus die Briseis, das rechtmäßige Ehrengeschenk aus einer Beute, wegnahm. Zweimal wird dieser Raub ὕβρις genannt (Il. 1, 203. 214) u. von Achill als Affront gegen seine Ehre (τιμή) bitter verübelt (1, 355 f; 9, 648). Da in der griech. Gesellschaft Ehre u. Schande so viel galten, stand Hybris als Moralbegriff sehr hoch. Achills Groll über seine Demütigung ‚brachte unendliche Leiden über die Achäer' (1, 2), u. indem Agamemnon sich selbst übernahm u. Schande über Achill brachte, setzte er das ganze griech. Heer in Gefahr. Agamemnons Hybris zerrüttete die soziale Ordnung. – Die Stoiker hielten zwei wichtige Eigenheiten des griech. Sprachgebrauches fest, als sie Hybris definierten als ‚Unrecht, das Schande bereitet' (SVF 3 nr. 578: ἀδικίαν καταισχύνουσαν; vgl. PsPlat. def. 415 e: ἀδικία πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα) u. sie als ein Delikt gleich Diebstahl oder Ehebruch einstuften (SVF 3 nr. 421). Dabei konnte das Wort ebenso für das Motiv wie für die Tat stehen; so war es ein ‚der Hybris Nachgeben, Erliegen', als die Matrosen des Odysseus das Land der Ägypter plünderten (Od. 14, 262; 17, 431). Durchweg bezeichnet es jedoch gewalttätige Handlungen. Ihnen



galt in erster Linie das Nachdenken, obwohl Fragen nach der zugrundeliegenden Gesinnung schwerlich ganz unterblieben. Hybris als Geisteshaltung selbstgefälliger Arroganz war allein als Ausgangspunkt für solche Handlungen von Interesse. Als Philosophen sich mit der Moralpsychologie um ihrer selbst willen beschäftigten, brauchten sie ein Wort für ‚Arroganz' als Charakterzug, der nicht zwangsläufig zu gewalttätigem Fehlverhalten führt, u. entschieden sich für ὑπερηφανία.

*b. Die Abfolge: Glück – Hochmut – Unglück.* Hesiod. op. 214/6 warnt: Hybris ist eine üble Sache für den Armen (δειλός), aber auch der Vornehme (ἐσθλός) wird davon niedergedrückt u. gerät ins Verderben (ἄτη kann stehen für Unglück, Unheil, für die Tat, die dahin führt, oder für die Geistesverblendung, die zu solch einer verderblichen Tat motiviert). Wer sich von ihr dazu verführen läßt, unerfüllte Ansprüche zu stellen, wird in Schwierigkeiten u. Unglück geraten: ‚H. kommt vor dem Fall'. In Hesiods Anwendung dieses weitverbreiteten Sprichwortes ist Hybris ein Fehlverhalten, dessen sich am ehesten die Bessergestellten (ἐσθλοί) schuldig machen. Sie sollte die Gewohnheitssünde von Leuten bleiben, die in überreichem Maße mit weltlichen Gütern gesegnet sind: mit Reichtum, vornehmer Geburt, gutem Aussehen, Kraft (Eur. frg. 438 Nauck[2]; Aristot. pol. 4, 11, 1295b 6f u. ö.). Solon u. andere verbinden Hybris mit κόρος, ‚Überdruß', an solchen Gütern: ‚Überdruß erzeugt Hybris, wenn großes Glück Menschen zuteil wird, die ihm geistig nicht gewachsen sind' (Solon frg. 6, 3f West; vgl. Theogn. 153f West). Athen, sagt Solon, war bedroht durch den ‚ungerechten Sinn' der Herrschenden, ‚die viel Leid erleiden werden wegen ihrer großen Hybris, denn sie können ihren κόρος nicht zügeln' (frg. 4, 7/9 W.). – Zwei Stationen hat der Weg in den Untergang: Überdruß führt zu Hybris, Hybris ins Verderben. Diese Abfolge kam u. kommt Tag für Tag bei Festen u. Trinkgelagen vor. Voll von Speis u. Trank (d. h. in einem Zustand des κόρος, ‚Übersättigung') verlieren die Leute ihre Hemmungen; sie lockern ihren Sinn für Anstand, vergessen ihre Grenzen (d. h. überlassen sich der ὕβρις) u. begehen schließlich verhängnisvolle Gemeinheiten (d. h. rennen in ihre ἄτη, ‚Unglück'). Über Hybris bei Symposien s. Dickie 891. In anderen Zusammenhängen wurde dieses Muster: Überdruß – Hybris – Verderben zu einem allgemeinen Gesetz ausgeweitet (vgl. Bertram, ὕβρις 296f). ‚Hybris, wenn übersättigt u. doch nicht erfüllt, … ersteigt den höchsten Gipfel u. stürzt in elendes Verderben' (Soph. Oed. rex 873/7). – Alle drei Wörter, κόρος, ὕβρις, ἄτη, sind mehrdeutig; sie umfassen ebenso Fakten (Übermaß an weltlichen Gütern, hochmütiges Handeln, Unglück) wie seelische Zustände (ein übersättigtes Gefühl des Wohlseins, H., Verblendung). Sie sind einander nicht zugeordnet: Hybris kann Sproß des κόρος sein, aber auch seine ‚Mutter' (Pind. Ol. 13, 10; Herodt. 8, 77, 1), wenn Übergriffe auf die Rechte anderer einen Überdruß am Reichtum verursachen. Wenn Hybris zu ἄτη oder ‚Untergang' führt, kann sie auch eine Äußerung der ἄτη oder ‚Verblendung' sein; dabei kann eines der beiden Wörter (gewöhnlich ὕβρις) unerwähnt bleiben. In poetischen Texten bietet diese Abfolge ein Motiv für moralisierende Erläuterungen u. entsprechende Erzählungen, wie zB. Pind. Ol. 1, 55/7 über Tantalos: ‚Er konnte sein großes Glück nicht verdauen, sondern brachte sich durch Überdruß (κόρος) in ärgstes Unglück (ἄτη)'; oder Pind. Pyth. 2, 26/9: ‚Ixion konnte sein großes Glück nicht ertragen, … sondern Hybris trieb ihn in hochmütige Verblendung (εἰς αὐάταν [= ἄτην] [illegible])'; aber sie macht nicht die Handlung einer der erhaltenen Tragödien aus, ausgenommen vielleicht des Aischylos Persae. In diesem Stück, das fast keine Handlung hat, steht der berühmte Ausspruch des Dareios: ‚Nicht darf der Sterbliche zu Hohes denken, denn die Hybris, aufsprießend, bringt als Frucht Verderben' (820/2), doch dient er lediglich zur Erklärung u. Rechtfertigung dessen, was bereits geschehen war.

*c. Die Reaktion der Götter auf Hybris.* Anders als Asebeia war Hybris nicht eigentlich religiöses Vergehen außer in zwei Fällen: 1 Hybris gegen einen Gott macht diesen zum Feind. 2 Wenn Götter alle Unmoral strafen, kann auch die Hybris als Unrechtsform dem nicht entgehen.

*1. Hybris von Menschen gegen Götter.* Die griech. Literatur erzählt von Menschen, die gegen Götter Hybris zeigen, nicht immer erscheint hier der Ausdruck Hybris (in direktem Affront wie im Falle des Tantalos: Pind. Ol. 1, 54/64, des Ixion: Pind. Pyth. 2, [illegible]

einem Besitz begründeten Sich-Erhaben-Fühlen (ἀγάλλεσθαι, vielleicht) beginnen würden (vgl. Oxford English Dict. s. v. pride), um dann über das Psychologische zu den moralischen Folgerungen zu kommen, fassen die antiken Schriftsteller, die sich als erste zum H. äußerten, zunächst Recht oder Unrecht bestimmter Handlungen ins Auge. Außerdem gilt in der Antike meist, heidnisch wie biblisch, der H. als Fehler, den man am anderen wahrnahm, bei Descartes dagegen als eine ,Leidenschaft', die man in sich selbst erfährt (s. o. Sp. 796).

*B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Ὑπερηφανία u. ὕβρις.* Erwartungsgemäß spiegelt das Vokabular der frühesten Zeit eher äußere Kundgaben u. soziale Folgen des H. als die geistige Verfassung. Das in späteren Schriften übliche Wort für H. oder Arroganz, ὑπερηφανία mit Adj. ὑπερήφανος u. Verb ὑπερηφανεῖν, ist hier noch verhältnismäßig selten. Bei *Homer erscheint es nur einmal zur Bezeichnung von Handlungen, die ἀτάσθαλα, übermütig, frevelhaft, ohne jede Rücksicht auf Anständigkeit oder die Folgen waren u. unerhörtem Dünkel, ὕβρις, entsprangen (Il. 11, 694 f). Dieses Substantiv mit seinem Verb ὑβρίζειν u. dem nomen agentis ὑβριστής war für lange Zeit das wichtigste griech. Wort für H. – Die Etymologie sowohl von ὕβρις wie von ὑπερηφανία ist ungewiß (vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 954 s. v. ὕβρις; ebd. 968 s. v. ὑπερήφανος). Das Praefix ὑπερ- hat jedoch offenbar den Sinn etwa von ,über das Maß hinaus', u. ὑπερήφανος, analog den Komposita ähnlicher Konstruktion, tadelnswertes Übermaß. Doch kann es auch lobend gemeint sein: hervorragend, ausgezeichnet, vortrefflich (zB. Bacchyl. 17, 49 Snell; Plat. Gorg. 511 d; Phaedo 96 a; conv. 217 e; Demosth. or. 13, 30). Auch wenn an H. im schlechten Sinn gedacht ist (zB. Hesiod. theog. 149; Solon 4, 36 West; Pind. Pyth. 2, 28 Snell; Plat. Men. 90 a; Menex. 240 d; resp. 3, 391 c. 399 b), bedeutet es Arroganz, die auf Überlegenheit beruht, mag sie wirklich oder nur eingebildet sein (vgl. Xen. mem. 1, 2, 25). Demgegenüber steht ὕβρις, ,dünkelhafte, freche Anmaßung', für eine komplexe, Einstellung u. Tun umfassende Verhaltensweise, die nicht primär eine Eigenschaft der Person, einen Charakterzug darstellt, deshalb von jedem, wie niedriggestellt auch immer, an den Tag gelegt werden u. sogar die Frechheit von Kindern (Plat. leg. 7, 808 d; Soph. Electr. 613) u. von Sklaven gegen ihre Vorgesetzten (Aristoph. ran. 21; Eur. Andr. 434) bezeichnen konnte. – In der Grundbedeutung ,ungehemmte Überschwenglichkeit' kann das Wort den üppigen Wuchs einer Pflanze bezeichnen (Aristot. gen. an. 1, 18, 725 b 35; Theophr. hist. plant. 2, 7, 6; caus. plant. 3, 15, 4 [235 Wimmer]). Überschwenglichkeit, wie sie die Tiere bei Befriedung ihrer physischen Bedürfnisse zeigen (wovon ὕβρις die Nebenbedeutung von Zügellosigkeit, Ausschweifung erhält [zB. Xen. mem. 2, 1, 30; Plut. mul. virt. 4, 245 EF]; Mac Dowell 17), wird beim Menschen verwerflich, weil hier die Bedürfnisse u. Gefühle anderer mit zu berücksichtigen sind. Fehlende Hemmung bedeutet Mißachtung anderer (ὕβρις stand hier im Gegensatz zu δίκη, *Gerechtigkeit, oder σωφροσύνη, der Tugend der Mäßigung u. Zurückhaltung), offenbart einen grundlegenden Dünkel, gefährliche Selbstüberschätzung u. die Weigerung, die Grenzen der eigenen sozialen Stellung anzuerkennen (Perestiany 16). Sie ist Anlaß, daß Menschen sich übernehmen, ,zu weit zu gehen' im Verfolgen eigener Wünsche, u. Recht u. Ehre der Mitmenschen mit Füßen treten. Ein solcher Übergriff war es, als Agamemnon dem Achilleus die Briseis, das rechtmäßige Ehrengeschenk aus einer Beute, wegnahm. Zweimal wird dieser Raub ὕβρις genannt (Il. 1, 203. 214) u. von Achill als Affront gegen seine Ehre (τιμή) bitter verübelt (1, 355 f; 9, 648). Da in der griech. Gesellschaft Ehre u. Schande so viel galten, stand Hybris als Moralbegriff sehr hoch. Achills Groll über seine Demütigung ,brachte unendliche Leiden über die Achäer' (1, 2), u. indem Agamemnon sich selbst übernahm u. Schande über Achill brachte, setzte er das ganze griech. Heer in Gefahr. Agamemnons Hybris zerrüttete die soziale Ordnung. – Die Stoiker hielten zwei wichtige Eigenheiten des griech. Sprachgebrauches fest, als sie Hybris definierten als ,Unrecht, das Schande bereitet' (SVF 3 nr. 578: ἀδικίαν καταισχύνουσαν; vgl. PsPlat. def. 415 e: ἀδικία πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα) u. sie als ein Delikt gleich Diebstahl oder Ehebruch einstuften (SVF 3 nr. 421). Dabei konnte das Wort ebenso für das Motiv wie für die Tat stehen; so war es ein ,der Hybris Nachgeben, Erliegen', als die Matrosen des Odysseus das Land der Ägypter plünderten (Od. 14, 262; 17, 431). Durchweg bezeichnet es jedoch gewalttätige Handlungen. Ihnen

galt in erster Linie das Nachdenken, obwohl Fragen nach der zugrundeliegenden Gesinnung schwerlich ganz unterblieben. Hybris als Geisteshaltung selbstgefälliger Arroganz war allein als Ausgangspunkt für solche Handlungen von Interesse. Als Philosophen sich mit der Moralpsychologie um ihrer selbst willen beschäftigten, brauchten sie ein Wort für ‚Arroganz' als Charakterzug, der nicht zwangsläufig zu gewalttätigem Fehlverhalten führt, u. entschieden sich für ὑπερηφανία.

*b. Die Abfolge: Glück – Hochmut – Unglück.* Hesiod. op. 214/6 warnt: Hybris ist eine üble Sache für den Armen (δειλός), aber auch der Vornehme (ἐσθλός) wird davon niedergedrückt u. gerät ins Verderben (ἄτη kann stehen für Unglück, Unheil, für die Tat, die dahin führt, oder für die Geistesverblendung, die zu solch einer verderblichen Tat motiviert). Wer sich von ihr dazu verführen läßt, unerfüllte Ansprüche zu stellen, wird in Schwierigkeiten u. Unglück geraten: ‚H. kommt vor dem Fall'. In Hesiods Anwendung dieses weitverbreiteten Sprichwortes ist Hybris ein Fehlverhalten, dessen sich am ehesten die Bessergestellten (ἐσθλοί) schuldig machen. Sie sollte die Gewohnheitssünde von Leuten bleiben, die in überreichem Maße mit weltlichen Gütern gesegnet sind: mit Reichtum, vornehmer Geburt, gutem Aussehen, Kraft (Eur. frg. 438 Nauck²; Aristot. pol. 4, 11, 1295 b 6 f u. ö.). Solon u. andere verbinden Hybris mit κόρος, ‚Überdruß', an solchen Gütern: ‚Überdruß erzeugt Hybris, wenn großes Glück Menschen zuteil wird, die ihm geistig nicht gewachsen sind' (Solon frg. 6, 3 f West; vgl. Theogn. 153 f West). Athen, sagt Solon, war bedroht durch den ‚ungerechten Sinn' der Herrschenden, ‚die viel Leid erleiden werden wegen ihrer großen Hybris, denn sie können ihren κόρος nicht zügeln' (frg. 4, 7/9 W.). – Zwei Stationen hat der Weg in den Untergang: Überdruß führt zu Hybris, Hybris ins Verderben. Diese Abfolge kam u. kommt Tag für Tag bei Festen u. Trinkgelagen vor. Voll von Speis u. Trank (d. h. in einem Zustand des κόρος, ‚Übersättigung') verlieren die Leute ihre Hemmungen; sie lockern ihren Sinn für Anstand, vergessen ihre Grenzen (d. h. überlassen sich der ὕβρις) u. begehen schließlich verhängnisvolle Gemeinheiten (d. h. rennen in ihre ἄτη, ‚Unglück'). (Über Hybris bei Symposien s. Dickie 89 f.) In anderen Zusammenhängen wurde dieses Muster: Überdruß – Hybris – Verderben zu einem allgemeinen Gesetz ausgeweitet (vgl. Bertram, ὕβρις 296 f). ‚Hybris, wenn übersättigt u. doch nicht erfüllt, ... ersteigt den höchsten Gipfel u. stürzt in elendes Verderben' (Soph. Oed. rex 873/7). – Alle drei Wörter, κόρος ὕβρις, ἄτη, sind mehrdeutig; sie umfassen ebenso Fakten (Übermaß an weltlichen Gütern, hochmütiges Handeln, Unglück) wie seelische Zustände (ein übersättigtes Gefühl des Wohlseins, H., Verblendung). Sie sind einander nicht zugeordnet: Hybris kann Sproß des κόρος sein, aber auch seine ‚Mutter' (Pind. Ol. 13, 10; Herodt. 8, 77, 1), wenn Übergriffe auf die Rechte anderer einen Überdruß am Reichtum verursachen. Wenn Hybris zu ἄτη oder ‚Untergang' führt, kann sie auch eine Äußerung der ἄτη oder ‚Verblendung' sein; dabei kann eines der beiden Wörter (gewöhnlich ὕβρις) unerwähnt bleiben. In poetischen Texten bietet diese Abfolge ein Motiv für moralisierende Erläuterungen u. entsprechende Erzählungen, wie zB. Pind. Ol. 1, 55/7 über Tantalos: ‚Er konnte sein großes Glück nicht verdauen, sondern brachte sich durch Überdruß (κόρος) in ärgstes Unglück (ἄτη)'; oder Pind. Pyth. 2, 26/9: ‚Ixion konnte sein großes Glück nicht ertragen, ... sondern Hybris trieb ihn in hochmütige Verblendung (εἰς αὐάταν [= ἄτην] ὑπεράφανον)'; aber sie macht nicht die Handlung einer der erhaltenen Tragödien aus, ausgenommen vielleicht des Aischylos Persae. In diesem Stück, das fast keine Handlung hat, steht der berühmte Ausspruch des Dareios: ‚Nicht darf der Sterbliche zu Hohes denken, denn die Hybris, aufsprießend, bringt als Frucht Verderben, ἄτη' (820/2), doch dient er lediglich zur Erklärung u. Rechtfertigung dessen, was bereits geschehen war.



*c. Die Reaktion der Götter auf Hybris.* Anders als Asebeia war Hybris nicht eigentlich religiöses Vergehen, außer in zwei Fällen: 1) Hybris gegen einen Gott macht diesen zum Feind. 2) Wenn Götter alle Unmoral strafen, kann auch die Hybris als Unrechtsform dem nicht entgehen.

*1. Hybris von Menschen gegen Götter.* Die griech. Literatur erzählt von Menschen, die gegen Götter Hybris zeigen (nicht immer erscheint hier der Ausdruck Hybris): in direktem Affront wie im Falle des Tantalos (Pind. Ol. 1, 54/64), des Ixion (Pind. Pyth. 2, 21/89)

oder des Xerxes, als er die Tempel zerstörte (Aeschyl. Pers. 807/14); durch Herausforderungen, wie Thamyris die Musen herausforderte (Il. 2, 594/600) oder Eurytos Apollon (Od. 8, 224/8); durch vermessenes Vergleichen wie bei Niobe (Il. 24, 602/9) oder den Töchtern des Proitos (Bacchyl. 11, 43/56 Snell); durch trotzigen Hohn wie bei Kapaneus, der schwört, Theben zu zerstören, ‚ob der Gott will oder nicht' (Eur. suppl. 498f) oder bei Aias, dem Sohn des Oileus, der sich brüstet, dem Schiffbruch entkommen zu sein ohne Hilfe der Götter (Od. 4, 499/510); durch bewußte Mißachtung, wie Hippolytos sie gegenüber Aphrodite zeigte (Eur. Hipp. 10/23), oder in der hochmütigen Prahlerei Aias' des Großen, er werde Ruhm gewinnen ‚auch ohne die Götter' (Soph. Ai. 756/77). Alle diese Angriffe auf die Ehre der Götter erhielten ihre gebührende Strafe (*Gottesfeind; *Giganten).

*2. Hybris der Menschen gegeneinander.* Doch strafen die Götter ebenso auch die Beleidigungen u. Übergriffe der Sterblichen gegeneinander, früher oder später, wie die griech. Literatur von der Odyssee bis zum späten 5. Jh. nC. immer wieder bezeugt. Von daher ist die Abfolge *Glück – Hochmut – Unglück eine göttliche Fügung. Zeus ‚macht klein den Hervorragenden, ohne Mühe, u. groß den Unbekannten; ohne Mühe richtet er gerade auf den Gebeugten u. läßt schrumpfen den Hochmütigen' (Hesiod. op. 6f). Es gab jedoch wenigstens zwei Möglichkeiten, das Eingreifen der Götter in den ‚Kreislauf der menschlichen Geschichte' (Herodt. 1, 207, 2) zu verstehen. Manche, wie zB. Herodot u. Solon, pflegten die menschliche Vergänglichkeit u. Schwäche von der göttlichen Erhabenheit so weit abzuheben, daß jeder Versuch, das Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber zu rechtfertigen, Zeitverschwendung ist (Latte 15f). Es ist einfachhin eine Tatsache, daß Gott das Glück des Menschen beendet, daß ‚aus dem Glück dem Geschlecht unersättliches Unglück erwächst'. Das ist der ‚alte Spruch', den der Chor im Agamemnon des Aischylos zurückweist, weil er (wie schon Solon) findet, daß der Grund für Unglück im ethischen Fehlverhalten des Menschen liegt, besonders in seiner Hybris: ‚Alte Hybris gebiert junge Hybris unter den frevelhaften Menschen, ... u. diese, die wilde schwarze Ἄτη, einen anderen Dämon, der seinen Erzeugern gleicht' (750/71). Die Menschen müssen sich selbst die Schuld an ihrer Hybris geben; ‚Gott ist schuldlos' (Plat. resp. 2, 379c; 10, 617e). Aber das ist eine Auffassung, die man vertreten kann, ohne überhaupt an Gott zu denken. So war denn auch die Abfolge ‚Überdruß – H. – Verderben' am Ende des 5. Jh. vC. in rein weltlichem Sinn ganz geläufig. Nach Thuc. 3, 45, 4 ist einer der Faktoren, die den Menschen veranlassen, Gefahren auf sich zu nehmen u. Unglück herauszufordern, ‚der Reichtum, der durch Hybris u. übermäßiges Selbstvertrauen dazu treibt, immer mehr haben zu wollen'. Durch das Glück verleitet, verlieren Einzelne u. ganze Staaten die Hemmungen, die sie vor Torheit u. Schlechtigkeit bewahren sollen, u. kommen so zu Fall. Hier (3, 45, 6) greift des Thukydides Sprecher Diodotos eine Meinung auf, die schon vorher sein Gegenspieler Kleon geäußert hatte: ‚Wenn großes Glück plötzlich u. unerwartet Staaten trifft, dann verleitet es sie im allgemeinen zur Hybris' (3, 39, 4; vgl. 1, 84, 2). Diese Stelle wird Clem. Alex. strom. 6, 8, 7/10 (neben Solon frg. 6, 3 West, Theogn. 153 West u. Philist.: FGrHist 556 F 67, der des Thukydides Worte nachahmt) als Beispiel griechischen Plagiierens zitiert.

*d. Hybris in der Vulgärethik u. im Recht.* In der frühen griech. Literatur ergeben sich die Inhalte von Hybris aus dem Gegensatz zu verschiedenen Arten der Rechtschaffenheit (δίκη) (*Gerechtigkeit). Die erste Frage, die Odysseus sich stellte, als er, besinnungslos aus dem Meer an Land gespült, an fremder Küste erwachte, war, ob die Bewohner ὑβρισταί seien, ‚wild', ‚gottlos', οὐδὲ δίκαιοι, ‚ohne Kenntnis u. Beachtung des Rechts', oder gastfreundlich u. gottesfürchtig (Od. 6, 120f; wiederholt 9, 175f). Die Götter durchstreifen verkleidet die Welt u. spähen aus nach der Hybris u. der εὐνομίη, ‚law and order', der Menschen (ebd. 17, 485/7). Der Gegensatz der Hybris zur δίκη, ‚Recht', wird noch deutlicher u. breiter ausgeführt bei Hesiod (bes. op. 213/47; vgl. Archil. frg. 177 West), während Theogn. 379f West sie mit σωφροσύνη kontrastiert, der nüchternen Selbstbeschränkung im Streben nach Genuß, Gewinn u. Macht. Von der εὐνομίη in den Schatten gestellt (Solon frg. 4, 34 W.), von Hesychia, der Göttin gesellschaftlichen Friedens, ins Meer versenkt (Pind. Pyth. 8, 1/4. 11f), ist Hybris das Zeichen der Abwesenheit von Recht, Gerechtigkeit u. sozialem Frieden.



*1. Vulgärethik.* Die ‚Rhetorik' des Aristoteles, ein Handbuch für Verteidiger vor Gericht, zählt drei Arten von Geringschätzung (ὀλιγωρία) auf, die Zorn (*Haß) erregen: Verachtung (καταφρόνησις), Gehässigkeit (ἐπηρεασμός) u. Hybris. Letztere besteht darin, daß man etwas tut oder sagt, was das Opfer beschämt, aus keinem andern Motiv, als sich ein Vergnügen zu machen. Das Vergnügen entsteht daraus, daß man glaubt, seine eigene Überlegenheit erfahren zu können, wenn man andere quält. Darum sind es vor allem junge u. reiche Leute, die zur Hybris neigen, weil sie meinen, ihre Überlegenheit zu zeigen, indem sie sie ausspielen (rhet. 2, 2, 1378 b 13/29; vgl. 2, 12, 1389 b 7; 2, 16, 1390 b 33/1 a 2. 14/9). Solch ein Verhalten ist typisch für alle, die sich vom Glück für mehr begünstigt halten als die meisten anderen (2, 8, 1385 b 21; vgl. pol. 4, 11, 1295 b 6/19) u. die nicht fähig sind, Mitleid zu empfinden, da sie sich nicht vorstellen können, selbst in der Lage dieser weniger Begünstigten zu sein. Nicht genötigt durch Armut oder Not sind solche Leute in einer Weise, wie weniger Begünstigte es sich nicht erlauben können, darum bemüht, ihre Überlegenheit über andere durchzusetzen u. zu festigen. Dieses Bemühen, das freilich junge Menschen auch zu edler *Hochherzigkeit führen kann (rhet. 2, 12, 1389 a 31/3), findet einen verabscheuungswürdigen Ausdruck in der Hybris. Wenn Hybris ein Motiv wird, Verbrechen zu begehen, so steht nicht der quälende Zwang materieller Not dahinter (Demosth. or. 21, 182; vgl. Thuc. 4, 98, 5) oder Zorn (Aristot. eth. Nic. 7, 7, 1149 b 20 f) oder sexuelle Leidenschaftlichkeit (pol. 5, 10, 1311 b 19 f). Rein aus Lust begangen, geschieht eine Tat der Hybris ohne Zwang, mit bewußter Absicht, aus Übermut u. ist dementsprechend unentschuldbar. Was Coriolanus so außerordentlich verabscheuungswürdig machte, war seine verletzende Bosheit gegenüber den Armen, ‚nicht um persönlicher Bereicherung willen, sondern aus Hybris u. Verachtung' (Plut. comp. vit. Alc. et Coriol. 3, 1). Mit dieser Auffassung von Hybris, ‚die keinen Gewinn bringt u. trotzdem Unrecht tut' (Even. frg. 7 West), kam das griech. Denken so nahe wie nur möglich an den Begriff vom irrationalen, nicht von etwas anderem bestimmten bösen Willen (voluntas mala), den Augustinus mit dem H. (superbia) gleichsetzt (civ. D. 12, 6; vgl. Schmidt 253/5). – Die Hybris will ihr Opfer demütigen, sein Ansehen in der Welt herabsetzen. Das geschieht am offensichtlichsten, wenn jemand einen Gleichrangigen als Geringeren behandelt. Doch kann Hybris sich ebenso zeigen durch ungehörige Mißachtung von seiten Höhergestellter (Herrscher, Behörden, Gebieter) gegenüber denen, die ihnen unterstellt sind, wie auch durch Mangel an geschuldeter Achtung von seiten Untergebener (Sklaven, Frauen u. Kinder, Privatpersonen, unterworfene Völker) gegenüber ihren Vorgesetzten (Fischer 183 f). Solches Durchbrechen des sozialen Standes war Anlaß genug, wilde Empörung auszulösen. ‚Wenn dir Unrecht getan wird, versöhne dich; wirst du schändlich behandelt, räche dich' (ὑβριζόμενος τιμωροῦ) war ein dem Cheilon zugeschriebenes Wort (Joh. Stob. 3, 1, 172γ 20 [3, 118, 1 f W./H.]). Sich mit erlittener Hybris ohne Gegenwehr abzufinden, bedeutete eine empfindliche Einbuße des Ansehens. Demosth. or. 21, 71 spricht von einem tödlichen Streit, veranlaßt durch Hybris. Wird sie von der herrschenden Klasse verübt, ist sie nach Aristot. pol. 5, 10, 1311 a 22/b 23 eine Hauptursache für Verschwörung u. Bürgerkrieg; darum sollten Tyrannen, die ja in besonderer Weise in die Versuchung zur Hybris kommen, sie tunlichst meiden (ebd. 1314 b 28/5 a 31). Der Schmerz darüber, entehrt worden zu sein, konnte untragbar werden; zumindest in einem Fall ist bekannt, daß ein Opfer von Hybris Selbstmord begangen hat (rhet. 1, 14, 1374 b 36 f).

*2. Im Recht. a. In Athen.* ‚Hybris muß eher gelöscht werden als eine Feuersbrunst' (Heraclit.: VS 22 B 43). Zahlreiche Gesetze wurden gegen sie erlassen, von denen das athenische am besten bekannt ist (zitiert Demosth. or. 21, 47; dazu J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 2, 1 [1908] 420/9). In Geltung spätestens seit 422 vC. (Aristoph. vesp. 1416 f spielt darauf an), macht es Hybris ‚gegen eine Einzelperson, ob Kind, Frau, Freier oder Sklave', zum Gegenstand staatlicher Strafverfolgung, die auf dem demokratischen Grundsatz beruht, daß ein solches Verhalten ein Vergehen gegen die gesamte staatliche Gemeinschaft ist (Demosth. or. 21, 45). Daher konnte eine Anklage wegen Hybris von jedem athenischen Bürger erhoben werden, nicht nur vom Opfer oder seiner Familie. Die Strafe, strenger als bei einer Privatklage, konnte die Todesstrafe einschließen; eine auferlegte Geldstrafe war gänzlich an den Staat zu zahlen. Das Gesetz

hat Hybris nicht definiert, doch war das darin verfolgte Verhalten im allgemeinen die Mißhandlung einer Person, die als αἰκία (‚Realinjurie') aber auch Gegenstand einer Privatklage werden konnte (Lipsius aO. 643/6). Die Hybris unterschied sich von der Mißhandlung durch die Absicht, die dahinter stand, wie Aristoteles ausführt: Wenn man jemanden mißhandelt, handelt es sich nur dann um Hybris, wenn es mit der Absicht geschieht, ihn zu entehren oder sich selbst ein Vergnügen zu verschaffen, ebenso wie es noch kein Diebstahl ist, etwas heimlich wegzunehmen, sondern nur, wenn es mit der Absicht geschieht, es sich anzueignen (rhet. 1, 13, 1374a 11/7). Die Absicht jedoch ist nur schwer nachzuweisen; so war es entschieden vorteilhafter, bei Körperverletzung u. Beleidigung eine Privatklage anzustrengen, welche einem erfolgreichen Kläger finanziellen Gewinn einbringen konnte. Wir kennen nur wenige, wenn überhaupt einige Verurteilungen auf Grund einer Anklage wegen Hybris (MacDowell 29). Die Mehrzahl der Fälle scheint durch außergerichtlichen Vergleich erledigt worden zu sein (vgl. Lipsius aO. 222/6) oder dadurch, daß erlaubt wurde, die Klage fallen zu lassen (ebd. 842/4).

*β. Außerhalb Athens.* Außerhalb des athenischen Rechts umfaßte Hybris mehr als nur Gewaltanwendung gegen eine Person u. konnte Gegenstand eines Privatprozesses sein. Eine alte Inhaltsangabe (Hypothesis) zu Demosth. or. 21 (gegen Meidias) gibt an, daß der Tatbestand gegeben sei durch unzüchtiges Verhalten (δι' αἰσχρουργίας), durch Prügel (διὰ πληγῶν) u. durch (beleidigendes) Reden (διὰ λόγων) (513, 11 Dindorf[3]; vgl. die Plat. leg. 10, 884/5a aufgezählten verschiedenen Arten von Hybris). Wenn Hippodamos v. Milet erklärte, es gebe drei Gegenstände für gerichtliche Verfahren: Hybris, Schädigung u. Mord (Aristot. pol. 2, 8, 1267b 38f), dann muß Hybris fast jeden Eingriff in die Rechte einer Person umfassen (Partsch 57f). Hybris wird, wie die Verwendung des Wortes in der früheren Literatur nahelegte, gleichbedeutend gewesen sein mit ἀδικία oder wenigstens mit dem lat. iniuria in seiner Bedeutung als juristischer terminus technicus für ‚any act, insulting in kind and intention, calculated to injure a person's reputation or outrage his feelings (ranging from physical assault to defamation of character)' (Oxford Lat. Dict. s. v. iniuria 4a). Der Jurist Labeo (zur Zeit des Augustus) hielt ὕβρις für das griech. Äquivalent der iniuria apud praetorem (Coll. Mos. 2, 5, 1 [Riccobono, Fontes $2^2$, 549]). Im Recht Alexandrias erfüllte eine Privatklage wegen Hybris (PHal. 1, 210/3; Taubenschlag 329/35) ungefähr die gleiche Funktion wie die actio iniuriarum im röm. Recht, d. h. die Verteidigung der persönlichen Rechte, der Freiheit u. Würde von Privatpersonen (Kaser 623/5).



*3. Katachrese.* Sogar bei den athenischen Gerichten suchten die Rhetoren den Bereich der Hybris auszudehnen u. den im Gesetz definierten Tatbestand mit den gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes zu vermischen (zB. Aeschin. or. 1, 15). Ihre üblen Folgen waren ein hervorragendes Thema für die rhetorische Ausgestaltung der Anklage (zB. Demosth. or. 21, 71f; Isocr. or. 20 [c. Lochit.], 2/11). Der Begriffsinhalt des Wortes hatte eine solch starke Durchschlagskraft, daß man andere Arten von Fehlverhalten wie zB. Betrug (Demosth. or. 27, 65), Verweigerung der Zinszahlung (ebd. 56, 12) oder Nichtaufgeben eines Amtes zum festgesetzten Termin (Lys. or. 30, 5) als Hybris darstellen konnte, um eine überzeugende Wirkung zu erzielen. Manchmal auch wird die Hybris mit *Humor beschrieben, zB. wenn Alkibiades in recht ironischer Weise erzählt, wie Sokrates sich unbeeindruckt zeigte von seiner Schönheit, sie verachtete, verlachte u. sogar schmähte (ὕβρισεν); als nämlich beide einmal zusammenlagen, u. jedes Maß an Ausschweifung möglich war, tat Sokrates überhaupt nichts; die größtmögliche Schmähung für Alkibiades' Selbstachtung (Plat. conv. 219b/d; vgl. die Wirkung der ähnlichen ὕβρις des Joseph gegenüber der Frau des Potiphar: Joseph. ant. Iud. 2, 54). Hybris kann tatsächlich nicht nur mit Zügellosigkeit zusammengehen, sondern auch mit Hohn u. Gelächter u. Witz. Der Witz ist damit in der Tat nicht mehr als eine πεπαιδευμένη ὕβρις, ‚ein durch Bildung gemäßigter Übermut' (Aristot. rhet. 2, 12, 1389b 11f), eine markante Vorwegnahme moderner Theorien vom Humor als ‚sublimierte Aggression'.

*e. Besprechungen des Hochmuts. 1. Peripatetiker. a. Diagnose.* Als Laster des Reichen u. vom Glück Begünstigten (Cleob.: Joh. Stob. 3, 1, 172, 1 [3, 114, 3f W./H.]; Xen. mem. 1, 2, 25; Aristot. rhet. 2, 16, 1390b 32f; 2, 17, 1391a 33f u. ö.) wurde ὑπερηφανία, ‚H.',

meist als Überheblichkeit Benachteiligten gegenüber verstanden. Sie gehörte zusammen mit Prahlerei, Unterwürfigkeit usw. zu den Untugenden sozialen Verhaltens. Darum schenkten ihr die Philosophen eine gewisse Beachtung, die sich für Umgangsformen interessierten. In erster Linie waren dies die Nachfolger des Aristoteles. Dieser selbst hat ausführlich über die Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία) gehandelt, die Tugend desjenigen, der mit Recht Anspruch erhebt, geehrt zu werden (eth. Nic. 4, 7, 1123b 2; eth. Eud. 3, 5, 1233a 2f), weil er Ehre verdient aufgrund seiner Rechtschaffenheit, nicht wegen vornehmer Herkunft, Macht oder Reichtum. Wer nur um solcher Güter willen, ohne rechtschaffen zu sein, verlangt, geehrt zu werden, imitiert bloß den Hochherzigen. Verächtlich u. arrogant (ὑπερόπται καὶ ὑβρισταί), unfähig, die ihm zugefallenen Glücksgüter zu tragen, hält er sich anderen überlegen, u. übernimmt vom Hochherzigen nicht die Tugend, sondern nur dessen Geringschätzung anderer (eth. Nic. 4, 8, 1124a 29/b 5). Auf diesen Kontrast zwischen echter u. unechter Hochherzigkeit wurde oft angespielt. Aristoteles selbst nannte jemanden, der ganz unverdientermaßen Ansprüche stellt, treffend χαῦνος, ‚aufgeblasen'; im Lateinischen steht ähnlich tumor (Sen. ira 1, 20, 1 u. ö.). Diese falsche ‚Hochherzigkeit' wurde bald u. leicht mit H., der Gewohnheitssünde des vom Glück Begünstigten, gleichgesetzt. – Nach Theophr. char. 24, 1 hat, wer alle anderen außer sich selbst verachtet, ὑπερηφανία. Theophrast nennt als Beispiele von H. grobe Rücksichtslosigkeit, verbunden mit dem herrischen Anspruch an andere, sich zu fügen (vgl. den Komm. von P. Steinmetz, Theophrast. Charaktere 2 [1962] 276/83). – Ausführlicher erörtert den H. Ariston v. Keos (3. Jh. vC.), dessen Traktat Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας, ‚Über die Milderung des H.', der Epikureer Philodemos (vit. 10) fragmentarisch überliefert hat. Er stellt Heilmittel gegen den H. zusammen (frg. 13 Wehrli) u. zählt verschiedene Untugenden auf, die mit dem H. verwandt sind (frg. 14 W.; zur Frage der Zuschreibung S. 53/5 Wehrli). Aristons Definition des H. ist verloren, sie wird aber etwa gelautet haben: Selbsterhöhung durch Erniedrigung anderer (frg. 13 VI [35, 17f W.]). Beide Elemente der Definition sind notwendig; andere zu verachten allein genügt nicht: ‚Der Hochmütige zeigt Verachtung, aber nicht jeder, der Verachtung zeigt, ist hochmütig' (frg. 14 V [38, 17f]). Einen Bekannten zu verleumden oder moralisch zu vernichten, ist H. nur dann, wenn die eigene Überlegenheit erwiesen werden soll (frg. 14 IX [40, 15/7]). – Von hier aus erörtert Ariston den αὐθάδης, den rücksichtslos Selbstgefälligen (frg. 14), mit seinem Streben, sich selbst Befriedigung zu verschaffen, ohne jede Rücksicht auf das Empfinden anderer (frg. 14 I f [36, 15/26]), den αὐθέκαστος, den Eigenwilligen, der von niemandem Ratschläge annimmt (frg. 14 II f [36, 27/37, 8]), den παντειδήμων, den Alleswisser (frg. 14 III [37, 9/18]), den σεμνοκόπος, den Dünkelhaften, mit seiner prahlerischen Art u. der Geringschätzung anderer (frg. 14 VI [38, 20/39, 4]), u. schließlich den εἴρων, den heuchlerisch Bescheidenen (*Heuchelei), wofür Sokrates als Beispiel angeführt wird, dessen zur Schau gestellte Bescheidenheit in Wirklichkeit ja nur H. sei (frg. 14 VI/VIII [39, 5/40, 11]). All diese Typen machen sich des H. schuldig, die beiden letzten dazu noch der Täuschung. Ariston folgt hier Aristoteles (αὐθάδεια: eth. Eud. 3, 7, 1233b 34/6; εἰρωνεία: ebd. 1233b 38/4a 3; eth. Nic. 4, 13, 1127a 20/6; b 22/32) u. Theophrast (char. 1: εἰρωνεία; 15: αὐθάδεια; 23: ἀλαζονεία, ‚Prahlerei'). Seine Darlegung erschöpft sich durchaus nicht im rein Theoretischen. Analytische Begriffsbestimmungen der Typen (zB. der αὐθάδης ist eine Mischung von Einbildung, H. u. Geringschätzung zusammen mit einem guten Teil Willkür [frg. 14 I (36, 15/7)]) führen zu Schilderungen ihres Verhaltens (Theophrast bietet wenig mehr als diese ‚Phänomenologie') u. im Falle des αὐθάδης, des αὐθέκαστος u. des παντειδήμων zu einer Darstellung ihrer üblen Folgen (frg. 14 IV f; frg. 24 berührt sie gleichfalls).



*β. Therapie.* An diesem Punkt beginnt Therapie. Das allgemein übliche Heilmittel gegen sittliches Fehlverhalten oder eine Unordnung im Gefühlsleben bestand in der Warnung vor den schlimmen Folgen (Plut. garr. 16, 510 D). Die erste Hälfte der Philodem-Exzerpte aus Ariston (frg. 13 W.) enthält viele einschlägige ‚Rezepte' gegen H. Wer ihn in sich spürt, soll an frühere Erniedrigung denken, sich die Unbeständigkeit des Glücks vor Augen halten, sich erinnern, wie ein arroganter Mensch auf ihn selbst wirkt, kein Geschwätz machen um sein Glück, sich an denen messen, die ihm überlegen sind, be-

denken, daß H. Neid hervorruft, sich die Schadenfreude ausmalen, falls er wieder in Unglück fallen sollte, sich den guten Eindruck vorstellen, den Bescheidenheit, im Gegensatz zum H., macht; er soll bedenken, wie leicht der Ruin möglich wird, wenn er aufgrund seiner Hybris völlig isoliert dasteht, wie demütigend es wäre, sein Glück zu verlieren, wie ungerecht es ist, sich selbst auf Kosten anderer durchzusetzen, er soll sich immer wieder fragen: Welchen Grund habe ich, hochmütig zu sein?; er soll H. von *Hochherzigkeit unterscheiden, die Verachtung u. Arroganz so vieler Menschen fürchten, die größer als er sind, sich ein Bild machen von dem Wahnsinn, zu dem diese Krankheit schließlich führt usw. Diese ‚Heilmittel' wurden zu einem festen Bestand der Literatur über ‚Psychotherapie' (vgl. Rabbow). Ihr therapeutischer Grundgedanke war, bestimmte Geisteshaltungen durch verbale Selbstbeeinflussung herbeizuführen oder abzubauen, u. Aristons Wortwahl erreicht fast den Charakter einer Fachsprache. Die Exzerpte aus seinem Werk ‚Über die Therapie des H.' sind in doppelter Weise wertvoll: als ohne Zweifel ältestes bedeutsames Beispiel solcher Art Literatur u. gleichzeitig als der wichtigste erhaltene Text eines antiken heidn. Schriftstellers über den H.

*2. Epikureer.* Die Peripatetiker waren nicht die einzigen Philosophen, die der ὑπερηφανία Beachtung schenkten. Der Epikureer Philodemos widmete ihr das zehnte Buch seines Werkes ‚Über die Laster' (Ch. Jensen, Philodemi Περὶ κακιῶν liber decimus [1911]). Er bedient sich darin zahlreicher Exzerpte aus Ariston (frg. 13f W.), freilich mit scharfsinniger Kritik. Der Peripatetiker berücksichtige nur den H., der auf äußerem Glück (τύχη) beruhe, nicht die anderen möglichen Gründe u. Motive, zu denen auch die Philosophie selbst gehöre, wie man am Beispiel des Heraklit, des Pythagoras, des Empedokles u. des Sokrates sehe (frg. 13 I W.). Doch hat die Philosophie, so darf man annehmen, einen Wert, den die Glücksgüter nicht haben. So besteht die Möglichkeit, daß schuldhafter H. sich auf etwas gründet, was in sich gut ist, ein Thema, dem später die christl. Schriftsteller ausführlich nachgehen.

*f. Eitelkeit u. Einbildung.* Chrysipp behauptet, es gebe tatsächlich einen berechtigten Stolz für eine außergewöhnliche Gruppe von Menschen: ‚Wie es Zeus zukommt, sich seiner selbst zu rühmen ... u. hoch von sich zu denken, ... als einer, dessen Leben das Prahlen verdient, so kommt dies allen guten Menschen zu, da sie in keiner Hinsicht Zeus nachstehen' (SVF 3 nr. 526). Außerdem meinten die Stoiker, es gebe eine unberechtigte Eitelkeit, wenn sie erklärten, der Weise sei bescheiden, nicht eitel (ἄτυφος), weil er gegenüber Ruhm u. Ruhmlosigkeit indifferent sei (Diog. L. 7, 117; SVF 3 nr. 646). Hier folgten sie einer kynischen Tradition. Antisthenes soll die ἀτυφία, das ‚Freisein von Dünkel' (O. Stählin), zum Ziel (τέλος) des Lebens gemacht haben (frg. 97 A Caizzi: Clem. Alex. strom. 2, 130, 7; vgl. frg. 97 bc); auch gab es Anekdoten, er u. Diogenes hätten Platons τῦφος, ‚Aufgeblasenheit', ‚Dünkel', lächerlich gemacht (Diog. L. 6, 7. 26). Als ‚Wahnsinn', ‚Wahnvorstellung' bedeutet τῦφος eine Abhängigkeit von δόξα ‚hohle Meinung', d. h. unbegründetem Urteil, u. zwar nicht nur über Dinge, Menschen oder sich selbst, sondern auch anderer über ihn, also ‚Ruf'. Entsprechend unterschiedlich war die Bedeutung von τῦφος. Als ‚Einbildung', wie zB. in dem berühmten Wort des Kynikers Monimos: ‚Jede Meinung ist τῦφος' (Men. frg. 215 Koerte aus Diog. L. 6, 83), was Sext. Emp. adv. math. 8, 5 dahingehend erklärt, daß Nichtseiendes für seiend gehalten werde (vgl. Zeller 2, 1, $303_2$), geht es ins Vokabular der Skeptiker ein (Timo Phl.: H. Lloyd-Jones/P. Parsons [Hrsg.], Supplementum Hellenisticum [1983] nr. 783, 1; 812, 1; Sext. Emp. hypot. 1, 62; 3, 237). Es bedeutet auch ‚falsche Werte' der gesellschaftlichen Konvention, die die Kyniker verächtlich zu machen pflegten (Crates Theb.: Lloyd-Jones/Parsons aO. nr. 351, 1; 355, 2). Berücksichtigte man den Eindruck, den jemand auf andere macht, bekommt das Wort auch die Bedeutung ‚Affektiertheit', ‚Eitelkeit' oder κενοσπουδία, eitles, d. h. zugleich leeres u. anmaßendes Bemühen, das Diogenes Platon mit Spott nachsagt, ohne zu bemerken, daß er damit seine eigene Eitelkeit (τῦφος) offenbart (Diog. L. 6, 26). Dion Chrysostomos sah im gefesselten Prometheus ein Bild des τῦφος in diesem Sinn: ein Sophist, der von der δόξα, ‚der öffentlichen Meinung zugrunde gerichtet wurde: Sooft man ihn lobte, wurde seine Leber größer u. wuchs, wenn man ihn aber tadelte, schrumpfte sie wieder zusammen. Herakles



... befreite ihn von seinem aufgeblasenen Ehrgeiz' (τοῦ τύφου καὶ τῆς φιλονικίας; or. 8, 33 [Übers. W. Ellinger]). Der τῦφος, gegen den der stoische Weise immun ist, umfaßte alles von Einbildung bis Arroganz im Sinne von ὑπερηφανία: Perikles' würdevolles Auftreten wurde von manchen als Ehrsucht u. Eitelkeit (τῦφος) betrachtet, u. der Dichter Ion, ein Zeitgenosse, bezeichnet sein Benehmen als anmaßend u. ziemlich eingebildet (ὑπότυφος), u. seine prahlerischen Worte seien mit viel Menschenverachtung gemischt gewesen (Plut. vit. Per. 5, 3f). – Von gleicher Doppelbedeutung wie τῦφος war κενοδοξία (Polyb. 3, 81, 9 stehen sie synonym), das Festhalten an ,leeren Meinungen', wie sie etwa Epikur der Realität der Natur gegenüberstellt (sent. 15. 30 u. ö.), oder an nichtigem Ansehen. Dieses kann ,leer' sein, entweder weil es unbegründet ist, dann geht κενοδοξία über in die Bedeutung ,Betrug', ,Schwindel' (zB. Epict. diss. 3, 24, 43); oder weil es eigentlich keinen Wert hat, dann bedeutet κενοδοξία einfach ,Eitelkeit', ,Ruhmsucht', inanis gloria (zB. Lucian. Peregr. 4; Iulian. Imp. or. 9, 1, 180d. 11, 190c). Als solche wurde die κενοδοξία dann in die christl. *Achtlasterlehre aufgenommen (s. R. Staats, Art. Hauptsünden: o. Bd. 13, 767f).

*II. Römisch: superbia.* Superbia, als lateinischer Hauptterminus für H., unterscheidet sich von seinen griech. Äquivalenten durch die mehr politisch geprägten Bedeutungsnuancen. Rom oblag es nach Vergil, über die Völker zu herrschen, den Frieden zu sichern, parcere subiectis et debellare superbos (Aen. 6, 851/3). Eine ähnliche Aufgabe spricht Ilioneus Karthago zu: Juppiter gab dir (Dido) den Auftrag, eine neue Stadt zu gründen u. in Gerechtigkeit zu zügeln gentis superbas, d. h. die ohne Gesetz lebenden Stämme Nordafrikas (ebd. 1, 522f). An beiden Stellen sind die superbi solche Völker, die der politischen Ideologie zufolge außerhalb des Bereiches von Recht u. Kultur leben, von Homer beschrieben als der Hybris, der Unkultur u. der Gottlosigkeit verfallen (Od. 6, 120; 9, 175; 13, 201); s. o. Sp. 804. Zu Vergils Zeit zählten dazu alle, die außerhalb der pax Romana lebten, wie zB. die Inder, die, superbi nuper, jetzt aber Gesandtschaften zu Augustus schicken, um von ihm, wie von einem Orakel, responsa zu erbitten (Hor. carm. saec. 55f).

*a. Außenpolitisch.* Nach römischer Staatsideologie führte Rom ausschließlich gegen superbi Krieg. Mithin waren seine Kriege u. Siege gerecht. Im Normalfall begann der casus belli mit einem Konflikt mit einer auswärtigen Macht, an die Rom Gesandte schickte, um eine Antwort von solcher Arroganz zu erhalten, daß eine Kriegserklärung gerechtfertigt war. Ein solch hochmütiges Verhalten gegenüber römischen Gesandten führte zB. zur Zerstörung von Korinth iJ. 146 vC. (Cic. Manil. 11). Nach dem gleichen seit langem geltenden Prinzip rechtfertigt Caesar den gallischen Krieg mit dem Hinweis auf die superbia des Ariovist (b. Gall. 1, 31, 12. 33, 5; in der griech. Version Dio Cass. 38, 42, 3. 43. 3 steht ὕβρις; als Beispiel für die superbia des Ariovist seine Antwort an die Gesandten Caesars: Caes. b. Gall. 1, 34). Livius übertreibt, wenn er dieses Prinzip in die früheste röm. Geschichte projiziert u. den Raub der Sabinerinnen einfach erklärt als Reaktion auf die superbia ihrer Väter, die darin bestand, daß sie die Bitte der Römer um das conubium, die eheliche Verbindung über die Grenzen hinweg, abwiesen (1, 9, 1/6; die griech. Versionen begnügen sich damit zu erklären, die Römer hätten nicht aus reiner Hybris gehandelt, sondern aus der Notlage des Frauenmangels heraus [Plut. vit. Rom. 9, 2; 14, 7; Appian. reg. 5; Dion. Hal. ant. 2, 30, 5]). Sicher jedoch war dieses Prinzip schon gebräuchlich zur Zeit des Plautus, in dessen Amphitruo es die Thebaner auf ihrem Zug gegen die Teleböer anwandten (203/37). Das Publikum mag sich dabei an die Strafexpedition gegen die Illyrer erinnert haben, mit der die Römer die Tötung ihres Gesandten durch deren Königin Teuta beantwortet hatten (Polyb. 2, 8, 7/13). Schon iJ. 167 vC. konnte Cato Cens. das Prinzip umdrehen u. seine eigenen Landsleute der superbia in ihrer Außenpolitik anklagen (Gell. 6, 3, 50).

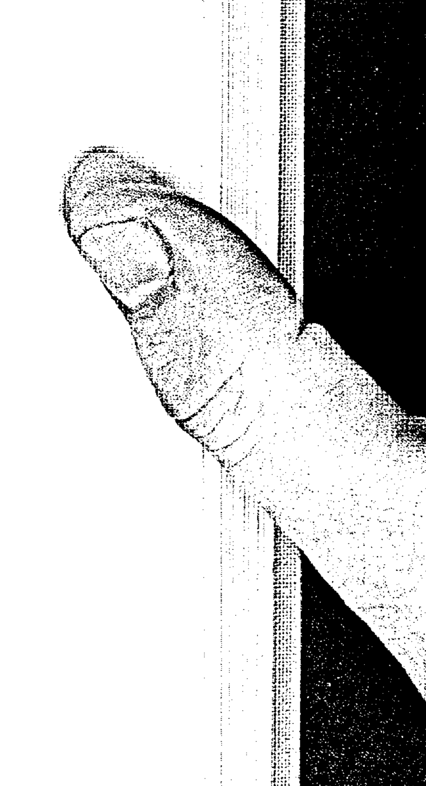
*b. Innenpolitisch.* Innenpolitisch war superbia eine Beschuldigung, die sich gegen alle Einzelpersonen oder Klassen richtete, die den sozialen Frieden sprengende, anmaßende Ansprüche erhoben. So sah die Opposition in ihr ein Charakteristikum des Adels allgemein (Sall. Iug. 5, 1; 64, 1: commune nobilitatis malum) u. der Claudischen Familie insbesondere (Tac. ann. 1, 4, 3). Naev. b. Pun. frg. 37 Strzelecki: superbiter contemtim conterit legiones, ist offensichtlich gegen

P. Claudius Pulcher (Konsul 249 vC.) gerichtet, einen General von außerordentlich brutaler Arroganz (Diod. Sic. 24, 3). Provinzstatthalter wurden oft des H. sowie der Grausamkeit u. der Habsucht angeklagt (Cic. Verr. 2, 2, 9; prov. cons. 11). Die höchste Ausprägung der superbia war jedoch der Tyrann. Tarquinius, der letzte röm. König, erwarb sich den Beinamen Superbus, u. die Erinnerung an seinen H. genügte, um schon den bloßen Titel ‚König' verhaßt zu machen (Cic. rep. 1, 62). Der H. eines Königs war etwas, was ein kluger Staatsmann tunlichst vermeiden oder verbergen sollte, wie Augustus es tat (Suet. vit. Aug. 52/56, 4) u. Julius Caesar versäumte (Suet. vit. Iul. 76, 1/79, 4). Als Trajan nach seiner Erhebung zum Kaiser zum ersten Mal in Rom einzog, zog er es vor, zu Fuß zu gehen statt auf einem Wagen zu fahren oder sich tragen zu lassen (Haffter 63/7). Das wurde ihm von Plinius (paneg. 22, 2) als Triumph de superbia principum angerechnet. Bei Sueton ist die superbia ein hervorstechendes Laster mancher Herrscher (zB. vit. Iul. 76/9; vit. Cal. 22/6; vit. Dom. 12, 3/13, 3), im Gegensatz zur civilitas, zum humanen Benehmen, anderer, die es ablehnten, für sich einen höheren Status zu beanspruchen als den eines Bürgers (zB. vit. Aug. 52/6; vit. Vesp. 12f; vit. Tit. 8, 2; s. A. Wallace-Hadrill, Suetonius [London 1983] 162/6; *Fürstenspiegel). Eine gewisse politische Note, die Andeutung willkürlicher Macht, kann sogar herausgehört werden, wenn Tibull (1, 9, 79f; 3, 11, 3f Lenz) u. Properz (4, 8, 82) ihre Geliebten der superbia beschuldigen.

*III. AT u. hellenistisches Judentum. a. Altes Testament. 1. Hochmut: Quell, Anfang der Sünde.* Der hervorragende Platz des H. in der Sündenskala des Christentums liegt im jüd. Denken begründet, speziell in dem oft zitierten Vers Sir. 10, 13: Anfang der Sünde ist der H. Ebd. 10, 6/18 ist ein Gedicht über das üble Wesen u. die Folgen des H.: Wandle nicht den Weg des H. (gā'ôn), denn er (ga'ªwāh) ist dem Herrn u. den Menschen verhaßt (6f). Die Herrschaft geht über von Volk zu Volk dank hochmütiger Gewalttat (8). Wie kann überheblich prahlen, was doch nur Staub u. Asche ist (9)? Der H. fängt damit an, daß der Mensch frech sein Herz von seinem Schöpfer abwendet (12). Denn der Quell (miqwæh) des Dünkels (zādôn) ist die Sünde, u. er strömt aus Verderbtheit (13). Die LXX übersetzt ‚Quell' abstrakt mit ἀρχή: ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία, ‚der Anfang des H. ist die Sünde'. Eine andere Lesart, die sich in späteren Mss. findet u. der Joh. Chrysostomos folgt, vertauscht die Kasus: ἀρχὴ ἁμαρτίας ὑπερηφανία, ‚Anfang der Sünde ist der H.' (in Joh. hom. 9, 2 [PG 59, 72]; in 2 Thess. hom. 1, 2 [PG 62, 470]). Diese Lesart wurde auch ins Lateinische übernommen u. dann im Westen beibehalten: initium omnis peccati est superbia (Sir. 10, 15 Vulg.). – Es ist Nachklang früherer Weisheitsliteratur, wenn es heißt, daß H. Gott u. Menschen verhaßt ist (10, 7; vgl. Prov. 6, 16f; 8, 13), daß er verderblich ist (Sir. 10, 8. 14/8; vgl. Prov. 21, 24 u. ö.); ‚H. kommt vor dem Fall' war ein gern behandeltes Thema (ebd. 16, 18; vgl. 11, 2; 15, 25; 29, 23 u. ö.). Das waren Auffassungen, die ein Heide durchaus teilen konnte. Was das Thema jedoch fest in die hebr. Tradition einband, war die Gleichsetzung von H. u. Abkehr von Gott. Sirach spricht nicht, wie es ein griech. Philosoph wohl getan hätte, von H. als einem Laster oder einem Versagen, tugendhaft zu sein. Ihm geht es um Sünde, u. Sünde ist nach biblischer Auffassung dem Wesen nach Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes. H. beginnt damit, daß man sein Herz von seinem Schöpfer abwendet (Sir. 10, 12); so ist die Sünde tatsächlich sein Anfang (10, 13). Aber auch die andere griech. Übersetzung dieses Verses läßt sich rechtfertigen. Ein ‚Quell' ist nicht nur etwas, woraus Wasser fließt, sondern auch ein Ort, wo Wasser sich sammelt. So konnte man aus dem ziemlich dunklen Vers Sirachs folgern, daß H. anwachsen konnte zu einem Übermaß an Sünde. Beginnend mit der Sünde als Abkehr von Gott ist H. selbst dann der Anfang weiterer Sünde, ähnlich wie ‚die Furcht des Herrn Anfang von Weisheit ist' (Prov. 9, 10; Aug. de serm. Dom. 1, 1, 3 u. bei anderen christl. Schriftstellern wird diese Parallele angemerkt). – Spätere Repräsentanten der biblischen Tradition, Philon u. manche Rabbinen (Strack/Billerbeck 2, 101f), fanden ein Verbot des H. an einer Stelle, wo davor gewarnt wurde, den Herrn zu vergessen: ‚Nimm dich in acht, … daß dein Herz hochmütig wird u. du den Herrn deinen Gott vergißt, … daß du in deinem Herzen sagst: 'Meine eigene Kraft u. die Stärke meiner Hand haben mir diesen Wohlstand verschafft'' (Dtn. 8, 11. 14. 17; vgl. Iudc. 7, 2).



Auch darfst du nicht sagen: ,Wegen meiner Rechtschaffenheit hat der Herr mich in den Besitz dieses Landes gebracht' (Dtn. 9, 4). Deiner eigenen Kraft u. deinen Verdiensten solches zuzuschreiben bedeutet, den Weg des Gottlosen u. des Narren zu gehen, die nicht wahrhaben wollen, daß alles direkt von Gott kommt. ,Sprich nicht mehr etwas so Hochmütiges', heißt es im Gesang der Hanna, ,denn der Herr ist es, der arm macht u. reich, der erniedrigt u. erhöht' (1 Sam. 2, 3. 7). ,Der Weise soll sich nicht seiner Weisheit rühmen u. der Starke nicht seiner Kraft, noch der Reiche seines Reichtums; wer sich schon rühmen will, soll sich darin rühmen, Einsicht zu haben u. mich zu erkennen, denn ich bin der Herr' (Jer. 9, 23f). Reichtum, Macht u. sogar Weisheit sind nur unverdiente Gaben Gottes, vor dem der Mensch nichts ist als ,Staub u. Asche' (Sir. 10, 9; Nachklang von Gen. 18, 27) u. Werkzeug, wenn er handelt: ,Brüstet die Axt sich vor dem, der mit ihr schlägt? ...' (Jes. 10, 15). – Solche Lehre bedarf keiner eigenen Terminologie. Die Bibel kann einfach über den H. sprechen, indem sie sich auf das Verhalten des Hochmütigen bezieht, auf sein Prahlen u. sein spöttisches Lachen (ʿālaz, wie Prov. 3, 34: ,Die Spötter wird er verspotten, aber den Demütigen gibt er seine Gnade'). Dtn. 8, 14 ist die Rede vom ,erhobenen' (rām) Herzen. Hebräische Ausdrücke für ,H.' sind typische Bezeichnungen für ,Höhe' (rām, ga$^{a}$wāh) oder ,Größe' (gōdael), denen manchmal ein Wort für ,Herz', ,Augen' oder ,Geist' hinzugefügt wird, um die psychologische Bedeutung anzuzeigen. Die beiden wichtigsten Wurzeln im hebr. Vokabular für ,H.': gāʾāh (zu geʾæh, ,stolz'; gāʾôn, ,H.' usw.) u. zud (zu zed, ,hochmütig'; zādôn, ,H.') sind wohl ausgegangen von der Bedeutung ,steigen', ,schwellen', ,kochen' wie eine Suppe (Gen. 25, 29) oder ,steigen' wie eine Wasserflut (Ps. 46 [45], 4; Hes. 47, 5). Der Hauptunterschied zwischen beiden Ausdrücken besteht darin, daß gāʾāh nicht nur das Gefühl oder die Haltung beschreiben kann, sondern auch die Ursache dafür, das ,worauf man stolz sein' kann; das geht nicht für zud, das als ethischer Ausdruck ,Frechheit', ,Unverschämtheit' bedeutet (wenn zB. Eliab den zādôn u. die Bosheit des Herzens seines jüngeren Bruders David beklagt: 1 Sam. 17, 28) u. bewußte Mißachtung der Rechte anderer (,wenn jemand sich erdreistet [yāzid], einen anderen hinterhältig zu ermorden ...': Ex. 21, 14). Solch eine Verachtung für die Rechte u. die Würde der Mitmenschen (griechisch ὕβρις, s. o. Sp. 800) konnte durchaus den Eindruck erwecken, man verachte die moralische Ordnung überhaupt u. Gott selbst als den Urheber dieser Ordnung. Darum wird häufig ,Arroganz' mit ,Bosheit' (rāʿāh) u. ,Gottlosigkeit' (raešaʿ) verbunden. Dagegen ist gāʾāh als ethischer u. religiöser Ausdruck keineswegs völlig negativ; die Bedeutung reicht von ,Emporsteigen' bis zu ,Erhabenheit', ,Vorzüglichkeit', ,Herrlichkeit', physisch oder metaphorisch (s. D. Kellermann, Art. gāʾāh: ThWbAT [1973] 878/84), gibt m. a. W. den Grund des Stolzes wie auch diesen selbst an. So ist Babylon der ,Stolz der Chaldäer' (Jes. 13, 19), wird Jerusalem ein ,ewiger Stolz' (gāʾôn) sein (ebd. 60, 15) usw. Wenn Gott androht, Israel für seinen Ungehorsam dadurch zu strafen, daß er brechen wird den gāʾôn, ,Stolz', seiner Macht (Lev. 26, 19; vgl. Hes. 7, 24; 24, 21; 30, 6. 18; 33, 28), handelt es sich um materielles Unglück, nicht um rein psychische Demütigung. Erhabenheit, Vorzüglichkeit, Herrlichkeit sind nicht in sich selbst von Übel. Gott selbst kann gepriesen werden als ,hoch erhaben' (gāʾōh gāʾāh: Ex. 15, 1); der Glanz seines gāʾôn, ,Herrlichkeit', wird Schrecken einflößen (Jes. 2, 19). An einer Stelle schwört Jahwe sogar bei dem gāʾôn, ,Stolz', Jakobs (Amos 8, 7; vgl. die Kommentare zSt.). Wenn Gott auch verabscheut den gāʾôn, ,H.', Jakobs u. seine wehrhaften Paläste haßt (Amos 6, 8), dann liegt die Schuld nicht in der stolzen Vornehmheit der Paläste, sondern in der inneren Haltung, die sie in Jakob bewirken. Wenn man sich seiner eigenen Vortrefflichkeit bewußt ist, kann dies zu unangemessenem u. übertriebenem Selbstwertgefühl führen, zu Arroganz u. H., u. dementsprechend zur Geringschätzung anderer, einschließlich Gottes: Israel u. Ephraim kennen den Herrn nicht. Israels H. zeugt wider ihn selbst (Hos. 5, 4f). Dies war die Schuld Sodoms u. seiner Töchter: gāʾôn, ,H.', Überfluß an Nahrung, träge Bequemlichkeit im Glück, u. doch kamen sie den Armen nicht zu Hilfe. Sie waren hochmütig (gāwah) u. taten Greuel vor mir (Hes. 16, 49f). Κόρος (,Übersättigung', ,Sattheit'), würde ein Grieche sagen, führte sie zur ὕβρις; im Hebräischen steht gāʾôn für beides u. kann die Bedeutung von zādôn, ,H.', ,Dünkel', annehmen. Arroganz, aus Reichtum u. Wohlstand erwachsend, führt zu Gottlosigkeit u.



Verderbtheit, d. h. zur Sünde: initium peccati superbia.

*2. Der Stolze u. der Böse.* ‚Die bösen Menschen sind nicht in Not wie die übrigen; darum ist Stolz ihr Halsschmuck‘ (Ps. 73 [72], 6). H. charakterisierte den Sünder, der sich des Wohlstandes erfreut, u. zwar sowohl in seinem Verhalten gegenüber dem Armen (ebd. 10, 2) wie in seiner ausgesprochenen Verachtung für den Rechtschaffenen (17 [16], 9f; 31 [30], 19), der nichts weiter tun konnte, als zum Himmel zu schreien u. um Bestrafung des Hochmütigen zu beten (94 [93], 2; 59 [58], 13 u. ö.). Seine Hoffnung war wohlbegründet, denn Jahwe hatte Wege, den Hochmütigen zu demütigen, den Mächtigen niederzuwerfen u. den Unterdrückten zu erheben, wie er ja sein Volk befreit hatte aus der Hand der hochmütigen Ägypter (Ex. 18, 10). Propheten, die vor dem H. Jakobs, Israels u. Ephraims oder Samarias warnten oder schilderten, wie die überheblichen Blikke des Menschen sich bescheiden senken müßten am Tag des Herrn (Jes. 2, 11; 13, 11), führten damit grundlegend in die Geschichte ein. Gott ‚schenkt seine Huld den Niedriggestellten‘ (Prov. 3, 34), er steht auf der Seite der Armen u. Bedrängten. Wie nirgendwo sonst in der antiken Literatur ist das AT von deren Standpunkt aus geschrieben, mit der Tendenz, jeden als ‚verdorben‘ u. ‚stolz‘ zu betrachten, der nicht zu ihnen gehört. – Für den größten Teil seiner Geschichte war Israel eine kleine Nation inmitten fremder Mächte, die nicht geneigt waren, seinen Gott u. dessen Gebote anzuerkennen. Diese Mächte zeigten stets ‚H. gegenüber dem Heiligen Israels‘, bis sie eines Besseren belehrt waren. Dementsprechend mußten die Propheten häufig sprechen gegen den H. Moabs (Jes. 16, 6f; Jer. 48, 28/33. 40/6), Edoms (ebd. 49, 16), Tyros' u. Sidons (Jes. 23), Ägyptens (Hes. 31), Babylons (Jes. 13; Jer. 50, 29/32) u. Assyriens (Jes. 10, 13/9), sowie von Ninive, ‚der übermütigen Stadt, die in Sicherheit war, die zu sich selbst sagte: Ich bin, u. keine andere sonst‘ (Zeph. 2, 15). An manchen Stellen im hebr. Text wird die Unterscheidung von ‚fremd‘, nicht zum eigenen Volk gehörend, u. ‚hochmütig‘ getrübt durch die Verwechslung von ge'îm, ‚Stolze‘, u. gôyim, ‚Heiden‘, sowie von zedim, ‚Arrogante‘, u. zārim, ‚Fremde‘ (Bertram, H. 36). Aber auch ohne diese Verwechslung ist klar: H. offenbart stets die Schlechtigkeit der Heiden. In den griechisch überlieferten Makkabäerbüchern sind die ὑπερηφανία u. die ὕβρις des Antiochos u. seiner Generäle ein immer wiederkehrendes Thema (zB. 1 Macc. 1, 21. 24; 7, 34. 47; 2 Macc. 1, 28; 5, 21; 7, 36; 9, 4. 7f. 11; 3 Macc. 1, 27 u. ö.). Die jüd. Teile der Sibyllinischen Orakel weisen hin auf die ὑπερηφανία oder ὕβρις Roms (1, 389/92; 3, 352), Griechenlands (3, 732), Alexandrias (5, 88/90) u. Persiens (8, 167f; dort 5, 228/46 der eigenartige Hymnos an Hybris). Die gleiche Auffassung von der Arroganz der Heiden findet sich in der zwölften Bitte des Achtzehngebetes: ‚Mögest du ausrotten die hochmütigfreche Herrschaft‘ (das christl. röm. Reich?) ... ‚Jahwe, der du den Hochmütigen beugst‘ (Strack/Billerbeck 4, 1, 212f. 216). *Heiden; *Hellenen. – H. war nicht ausschließlich ein Laster der Heiden. Propheten hatten schon den H. Israels als Nation gerügt u. die Zerstörung der Stolzen in seiner Mitte angekündigt: ‚Ich werde fortschaffen aus deiner Mitte, die sich erheben in H., ... Zurücklassen werde ich in dir ein demütiges u. armes Volk, u. sie werden ihr Vertrauen setzen auf den Namen des Herrn‘ (Zeph. 3, 11f). Die Niedrigen sind Gottes Erwählte, weil sie allein in seinem Namen Zuflucht suchen, nirgendwo sonst. Anders die Stolzen mit ihrem ungehemmten Vertrauen in die eigene weltliche Macht. Während u. nach der babyl. Gefangenschaft erhielt ‚Niedrigkeit‘ nicht nur die Bedeutung des sozialen Status des Armen u. Unterdrückten, sondern wurde auch in der ‚Niedrigkeit des Herzens‘, der Demut, ein religiöses Ideal unbedingter Unterwerfung unter Gott u. strikten Gehorsam gegen seine Gebote (Dihle 745f). Verfechter dieses Ideals (zahlreiche jüd. Sekten, auch die Essener u. die frühesten Jünger Johannes d. T. sowie Jesus gehörten zu ihnen) konnten sehr wohl das Wort ‚stolz‘ auf solche anwenden, die anderer Überzeugung waren. So ist es von entsprechend weiter Bedeutung. Wenn der Verfasser von Ps. 119 (118), der sich ‚klein u. verachtet‘ (141) nennt, durch Leiden belehrt, Gottes Gebote zu halten (67), über die verfluchten zedim klagt, die sich von diesen Geboten abgewendet haben (21), die ihn verspottet haben (51), belogen (69), die ihm Fallen stellten (61. 85), so ist schwer zu sagen, wen er meint. In späteren Texten ist die Identifikation leichter. Ps. Sal. 4, 24: ‚die in H. alles Unrecht tun‘, u. 17,

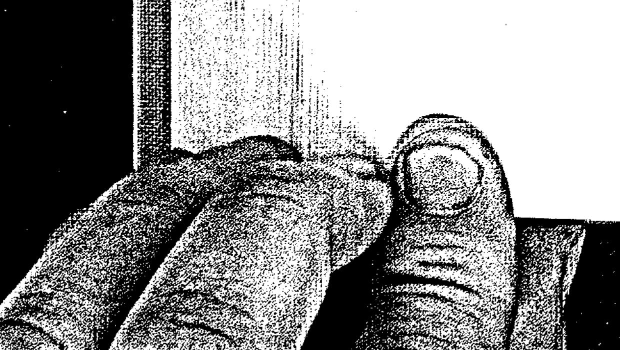


6: sie setzten in ihrem Übermut an die Stelle des Thrones Davids ein anderes Königtum (zu dieser sprachlich schwierigen Stelle u. den verschiedenen Erklärungen s. S. Holm-Nielsen: JüdSchrHRZ 4, 2 [1977] 98 z. St.), scheint eine Anspielung auf die jüngeren Hasmonäer vorzuliegen. Der ,gottlose Priester' 1 QpHab. 8, 8/15, der nach Erlangung der Macht ,sein Herz erhob, Gott verließ u. den Geboten untreu wurde um des Reichtums willen', gehörte vermutlich der sadduzäischen Aristokratie an, die ein leichtes Ziel für solche Vorwürfe bot mit ihrer mehr oder weniger opportunistischen Politik gegenüber den Fremden (Schürer, History 412; J. Maier, Geschichte der jüd. Religion [1972] 47f; im übrigen kein spezifisch hellenistischer Einfluß: J. Le Moyne, Les Sadducéens [Paris 1972] 354f) u. mit ihrem groben Verhalten gegenüber ihren jüd. Volksgenossen (?) (Jos. b. Iud. 2, 166; zur Frage, wer mit den ὅμοιοι, den ,Gleichen', gemeint ist, s. Le Moyne aO. 42/4. 355), was die Mißbilligung der Frommen fand. Im 1. u. 2. Jh. nC. wurden gā'ôn u. ge'îm verwendet, um die Klasse der ba'ale bātîm, der Reichen u. Wohlhabenden, zu bezeichnen; manche Rabbinen deuten Lev. 26, 19 (,Ich werde den gā'ôn eurer Macht brechen') als Vorhersage ihres Unterganges (G. Alon, Jews, Judaism and the classical world [Jerusalem 1977] 344/53). In der nachtalmudischen Zeit wurde gā'ôn in seiner positiven Bedeutung (der ,Stolz Israels') zum formellen Titel der Vorsteher der Akademien von Sura u. Pumbedita in Babylonien (S. Abramovitch / J. Brand, Art. Gaon: EncJud 7 [Jerus. 1972] 315/21). – Doch wurde der moralische u. religiöse Gehalt von gā'ôn u. zādôn lange Zeit von ihrem sozialen Bezug unterschieden. Ben Sirach schärft sowohl dem Reichen als auch dem Armen Demut ein. ,Mein Sohn, auch im Wohlstand wandle in Demut, ... Je größer du bist, um so mehr demütige dich' (3, 17f). Nicht der Reichtum an sich ist das Übel, sondern der H., den er erzeugt. Ja, ,Reichtum ist gut, wenn er ohne Sünde ist; u. übel ist Armut mit Übermut' (13, 24; vgl. 10, 27; 25, 2: ,ich verabscheue ... den hochmütigen Bettler'). Reichtum kann also ,ohne Sünde' sein, u. H., zu dem der Arme wie der Reiche hinneigen, ist eine Sünde, die jeder begehen oder vermeiden kann, u. nicht ausschließlich Kennzeichen von ,Sündern', die außerhalb der Gesellschaft stehen. Im **Aristeasbrief kann sogar ein heidn. Monarch die Frage stellen, wie er den H. vermeiden könne; er erhält die hilfreiche Antwort: Er solle sich erinnern, daß auch er nur ein Mensch sei, u. daß Gott die Stolzen vernichte, die Bescheidenen aber erhöhe (vgl. Sir. 10, 14f; Aristeas 262f). Wenn in Sir. 1, 11; 9, 16: das einzig gerechtfertigte Rühmen bestehe in der Furcht des Herrn, oder in 38, 6: den Menschen sei Einsicht gegeben, damit sie sich der gewaltigen Werke des Herrn rühmen, Jer. 9, 23 u. ö. nachklingt, dann weist das Bild des idealen Schriftgelehrten, der seinen Ruhm sucht im Gesetz des Herrn (Sir. 39, 8), auf Jahrhunderte pharisäischen u. rabbinischen Bemühens voraus. Mit ebd. 3, 17. 22 wird ein Thema berührt, das im jüd. wie im heidn. Denken gleichermaßen Bedeutung hatte, indem der Mahnung zur Demut eine Warnung vor intellektuellem H. angefügt wird: ,Mein Sohn, wandle demütig, ... u. forsche nicht nach dem, was vor dir verborgen ist'.

*3. ,Lucifer, Sohn der Morgenröte'.* Bei ihrer Polemik gegen den H. fremder Herrscher konnten die Propheten auf die Sprache des heidn. Mythos zurückgreifen. Jesaia ruft in seinem satirischen Klagelied auf den hochmütigen König von Babylon (14, 4/21) aus: ,Wie bist du vom Himmel gefallen, Helel, Sohn des Shaḥar (,Glanzgestirn [LXX: ἑωσφόρος; Vulg.: lucifer], Sohn der Morgenröte')! ... Du sprachst in deinem Herzen: 'Ich will hinaufsteigen zum Himmel ... Ich will mich gleichmachen dem Allerhöchsten!' Doch hinabgestürzt bist du ins Totenreich' (14, 12/5). Jesaia nimmt hier einen vorisraelitischen Mythos auf von einem Übermenschen, der aus dem Himmel herabgeworfen wurde, weil er sich einer höheren Gottheit widersetzte. Man ist versucht, hier an Phaëthon, den Sohn der Morgenröte (Ἠώς), der den Göttern ähnlich, zu denken (Hesiod. theog. 986f), der freilich nicht identisch ist mit Phaëthon, dem Sohn des Helios (Sonne), der ohne Wissen seines Vaters den Sonnenwagen besteigt u. damit abstürzt (für die verschiedenen Versionen des Mythos s. W. H. Roscher, Art. Phaëthon: ders., Lex. 3, 2 [1902/09] 2175/94; G. Türk, Art. Phaethon: PW 19, 2 [1938] 1508/15). Hesekiel, der den gleichen vorisraelitischen Mythos in einem Spruch gegen den König von Tyros verwendet (28, 1/10), bietet weitere mythologische Motive zum Thema ,H. kommt vor dem Fall': Die Allegorie von der gewaltigen Ze-

der, die gefällt wird, wie ihre Bosheit es verdient (31, 2/18), u. die Erzählung vom Urmenschen, der in Unschuld im Garten Eden lebte, geschmückt mit kostbaren Edelsteinen, ‚bis Unrecht in dir gefunden wurde, ... du sündigtest. Da stieß ich dich vom Gottesberg, u. der Wächtercherub trieb dich ins Verderben ... Hochmütig war dein Herz geworden wegen deiner Schönheit' (28, 11/9). Es ist dies die gleiche Geschichte wie in Gen. 3, hier freilich theologisch umgestaltet: Die folgenschwere Hybris des Menschen wird ausdrücklich als Ungehorsam gegen Gott dargestellt. Doch war es nur noch Theologen möglich, aus dem Text zu folgern, daß die Ursünde des Menschen der H. war. Joseph. ant. Iud. 1, 47 spricht in diesem Zusammenhang von der ὕβρις Adams. H. war der Grund für eine noch frühere Katastrophe: Da Satan, ursprünglich ‚Ankläger' im Dienste Gottes, weithin unter persischem Einfluß als Fürst der Bosheit gesehen wurde, der an der Spitze gefallener, gegen Gott rebellierender Engel stand, mußte eine Erklärung dafür gefunden werden, warum er mitsamt seinem Anhang gefallen war, obwohl ein guter Schöpfer sie als gute Wesen erschaffen hatte. Die gängigste, auf Gen. 6, 1/4 fußende Geschichte gab als Grund an, sie seien für ihren Umgang mit den ‚Menschentöchtern' bestraft worden. Es wurde auch erklärt, Satan sei wegen seines Neides auf Adam aus dem Himmel vertrieben worden, weil er sich weigerte, diesem Ehre zu erweisen, oder für den Versuch, gleich ‚Helel, dem Sohn des Shaḥar', Gott gleich zu sein (Vit. Adae 12/7 [2, 137 Charles]; Hen. slav. 29, 4f [2, 447 Ch.]). An diese Geschichte erinnerte sich wohl Jesus, als er den Siebzig nach ihrem Wiederkommen sagte: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz (Lc. 10, 18 vgl. W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1153).

*b. Hellenistisches Judentum.* Griechische Übersetzungen der hebr. Bibel modifizieren manche jüd. Auffassungen. Der Gebrauch von ὑπερηφανία u. ὕβρις in der LXX als Übersetzung von gā'ôn, zādôn u. anderen hebr. Wörtern (Bertram, H. 36f. 42) lenkt die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf psychische Faktoren, die im Original nur implizit enthalten sind. Das verstärkt die schon bei Ben Sirach aufscheinende Tendenz, den H. als ausschließlich seelischen Zustand zu behandeln. Die griech. Wörter in der LXX stehen nicht für äußeren Prunk, wie zuweilen gā'ôn. So erhalten manche Stellen in der Übersetzung einen neuen Sinn, zB. wird ‚Ich werde brechen den gā'ôn (stolzen Glanz) eurer Macht' zu ‚Ich breche nieder die ὕβρις (‚Hybris') eurer ὑπερηφανία (‚eures H.'; Lev. 26, 19). Das Sprichwort ‚Gott spottet der Spötter' (Prov. 3, 34), d. h. Gott hat das letzte Lachen, indem er ihnen erlaubt, ihren eigenen Untergang zu betreiben (zur rabbin. Deutung s. Strack/Billerbeck 1, 202), wird in der LXX zu dem vielzitierten κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, das in der lat. Tradition gemäß der Vulgata-Fassung des Zitates in Jac. 4, 6; 1 Petr. 5, 5 mit Deus superbis resistit wiedergegeben wird. – So griechisch filtriert vermischt sich die hebr. Lehre vom H. allzu leicht mit Gemeinplätzen der hellenist. Philosophie. PsPhocyl. 53f: ‚Prahle nicht mit Weisheit, Stärke oder Reichtum; Gott allein ist zugleich weise, mächtig u. reich', ein Nachklang von Jer. 9, 22, sagt nichts, was ein Heide nicht ebenso formuliert hätte. Man kann hier daran erinnern, wie leicht Josephus in seiner Nacherzählung der Genesis die ὕβρις zu einem Faktor in verschiedenen Episoden macht: Sündenfall (ant. Iud. 1, 47), Sintflut (1, 60), Turmbau zu Babel (1, 113), Zerstörung von Sodom (1, 194f) u. Josephs Begegnung mit Potiphars Frau (2, 54). – Die stärkste Synthese von hebräischen u. griechischen Auffassungen findet sich bei Philon, der ebenso vertraut war mit den zeitgenössischen philosophischen Schulen wie mit den Schlagworten der Popularethik (zB. daß κόρος, ‚Sattheit', Hybris erzeugt [seit Solon frg. 6, 3 West]: spec. leg. 3, 43; post. Cain. 98; agr. 32; Abr. 228; virt. 162). In seiner Darstellung des H. fließen griechische Auffassungen von geistigem Versagen zusammen mit jüdischen Gedanken vom ‚Vergessen' Gottes u. vom Ungehorsam gegen ihn. Die beiden beeindruckendsten Stellen über die Sünde (sacr. Abel. et Cain. 53/8; virt. 161/74) sind gleichsam Predigten über Dtn. 8, 11/4. Philon sieht in diesen Versen eine Therapie für ‚Vergessen, Undankbarkeit, Selbstsucht u. das von ihnen hervorgebrachte Laster, die dünkelhafte Überheblichkeit' (sacr. Abel. et Cain. 58). Moses hatte seine philanthropische Gesetzgebung gedacht als Heilmittel für ‚Verachtung u. Prahlerei' (virt. 161), Laster, die es zwar auch unter den Armen gibt, die aber besonders auffällig sind bei den

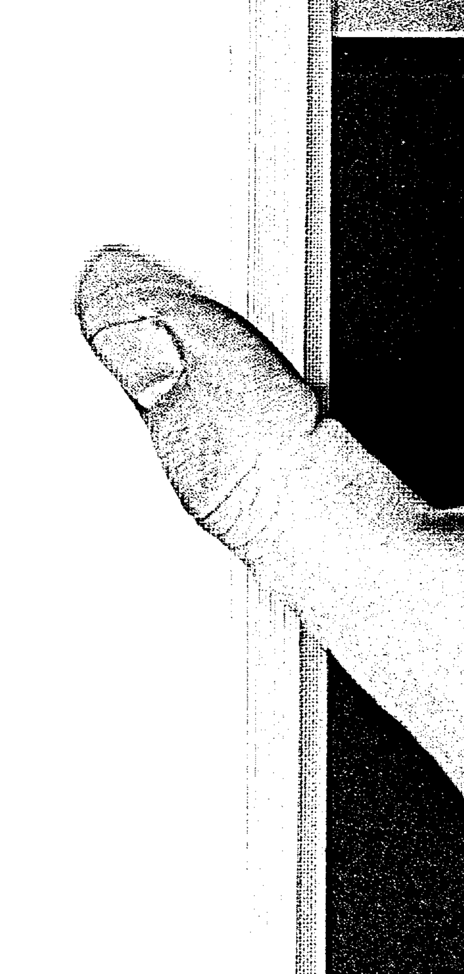


Wohlhabenden; denn Sattheit erzeugt nun einmal Hybris (ebd. 162). Eine Therapie besteht darin, niemals Gott zu vergessen (163) u. daß man von seinen Gaben abhängig ist (165), im Gegensatz zu dem Prahler, der Gott herausfordert, indem er, mit Pindars Worten zu sprechen (Ol. 2, 2), sich ,weder für einen Menschen noch für einen Halbgott, sondern für ein gänzlich göttliches Wesen' hält (172). Da die Quelle des H., der Prahlerei, der Selbstsucht (Philon verwendet verschiedene Wörter) Eitelkeit u. Unwissenheit ist, besteht eine andere Therapie, die sokratisch u. sogar delphisch klingt, darin, daß man sich selbst erkennt (somn. 1, 211f; spec. leg. 1, 263f). In diesem Zusammenhang bedeutet Selbsterkenntnis jedoch Erkenntnis der eigenen absoluten Nichtigkeit (οὐδένεια) als Geschöpf vor dem Schöpfer (congr. erud. gr. 107 u. ö.). Philon wiederholt hiermit in abstrakter philosophischer Sprache die alte biblische Lehre über den H.: ,Wie sollte der, der Staub u. Asche ist, sich selbst rühmen?' (Sir. 10, 9 LXX; vgl. Gen. 18, 27 zit. Philo Iud. somn. 1, 214; quod deus s. imm. 161). Stolz zu sein bedeutet, seine eigene innere Nichtigkeit zu vergessen u. daß man ,Staub u. Asche' ist. Diese theozentrische Auffassung Philons von der Selbsterkenntnis sollte dann bei den christl. Schriftstellern immerfort wiederholt werden.

*C. Christlich. I. NT u. Apostolische Väter.* Die Lehren des AT über den H. werden im NT mit größerer Intensität fortgesetzt.

*a. Evangelien.* In Marias ,Gott 'hat zerstreut, die im Denken ihres Herzens hochmütig sind, er hat Mächtige von ihrem Thron gestürzt u. Niedrige erhöht'' (Lc. 1, 51f), klingt das Lied der Hannah nach: Der Herr ist es, der erniedrigt u. erhöht; den Niedrigen wählt er, um ihn zu erheben (1 Sam. 2, 7f), um ihm seine Huld zu schenken (Prov. 3, 34). Wer sich so klein macht wie ein Kind, wird groß im Himmelreich (Mt. 18, 3f). Jede Selbsterhöhung ist vergeblich, worauf sie auch gründet: ,Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden', Mt. 23, 12 wie Lc. 18, 14 polemisch gegen die Pharisäer zitiert, Matthäus fügt es in die Verurteilung ihrer *Heuchelei u. Ehrsucht ein; Lukas beschließt damit das noch härter urteilende Gleichnis vom Pharisäer u. Zöllner, das speziell solchen erzählt wird, die sich für selbstsicher u. rechtschaffen hielten u. die anderen verachteten (Lc. 18, 9/14). Der Zöllner, der sich selbst als elenden Sünder bekennt, erhielt Vergebung seiner Sünden, der Pharisäer, vertrauend auf seinen Gehorsam gegen das Gesetz, nicht. Vor Gott (u. das allein zählt) sind alle Menschen elende Sünder, wenn auch nur der Demütige es anerkennen kann, u. niemand hat darum das Recht, sich über einen anderen zu erheben. Von diesem Gleichnis an steht in der christl. Literatur der Pharisäer als Sinnbild für den Hochmütigen, für jemanden, der fälschlich von seiner eigenen Überlegenheit überzeugt ist.

*b. Paulus.* Paulus verurteilt ganz ausdrücklich den H. oder besser das Sichrühmen, die Prahlerei (καυχᾶσθαι ist hier der charakteristische Terminus). Heiden u. Juden haben in gleicher Weise Gottes Zorn erfahren: Die Heiden, zur Kenntnis Gottes gelangt durch seine Schöpfung, haben unterlassen, ihn zu ehren u. sind infolgedessen ihrer Torheit u. Verderbtheit erlegen (Rom. 1, 18/32); die Juden, sich Gottes Gesetzes rühmend, versagen ihm die Ehre, indem sie sein Gesetz brechen (ebd. 2, 23). ,Wo bleibt also das Rühmen? Es ist ausgeschlossen!' (3, 27). Auch der Christ hat keinen Grund, sich selbst zu rühmen, denn auch er ist Ton in der Hand des Töpfers (9, 21). Der gläubige Christ hat ebensowenig ein Recht, sich für besser zu halten als der nichtglaubende Jude (11, 16/24), wie Israel das Recht hatte zu denken, es sei in das Gelobte Land gekommen aufgrund seiner eigenen Verdienste (Dtn. 9, 6). Wenn Gott beschlossen hat, das Törichte in dieser Welt, das Schwache, das Niedrige, das Verachtete zu erhöhen, dann deswegen, ,damit kein Fleisch sich rühmen solle in seiner Gegenwart' (1 Cor. 1, 27/9). Sich rühmen im Gegensatz zur völligen Selbsthingabe, die Christus fordert, bedeutet Selbstbewußtsein u. Selbstzufriedenheit mit seinen eigenen Leistungen, die Haltungen des Pharisäers im Gleichnis (Lc. 18, 9/14). Doch kann niemand vor Gott stehen denn als Empfangender: ,Was hast du, was du nicht empfangen hast? Wenn aber, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?' (1 Cor. 4, 7). – Paulus selbst kann seinen Ruhm nur in Christus Jesus finden (Phil. 3, 3), im Kreuz Christi (Gal. 6, 14), in Gott durch Christus (Rom. 5, 11). In sich selbst findet er nichts Rühmenswertes außer seinen Schwachheiten (2 Cor. 11, 30) u. seinen Leiden (ebd. 11, 23/9), durch wel-



che paradoxerweise die Kraft Gottes zur Vollendung kommt (12, 9). Dies hat er gelernt, als ihm, in den dritten Himmel erhoben, daraufhin ein Stachel ins Fleisch gegeben wurde, der ihn quälen solle, damit er sich nicht überhebe (12, 2/7). Wenn er sich aber des Erfolges seiner Missionstätigkeit rühmt, was er gelegentlich tun muß, um seine Autorität zu festigen (1 Cor. 15, 31; 2 Cor. 1, 14; 7, 4; 12, 1; 1 Thess. 2, 19; Phil. 2, 16), so nicht, um ‚sich selbst zu empfehlen', sondern um die Kraft Gottes zu erweisen, die durch ihn wirkt (2 Cor. 10, 12/8). – Für den Christen, der nicht aufgrund eigenen Verdienstes erlöst wurde, ist die einzige erstrebenswerte Haltung gegenüber den Mitmenschen eine ‚ungeheuchelte Liebe' (Rom. 12, 9), u. diese ist u. a. ‚nicht aufgeblasen' (1 Cor. 13, 4). Der Christ soll ‚nicht höher von sich denken als er darf, sondern mit nüchternem Urteil' (Rom. 12, 3). Er soll sein Denken nicht auf das Hohe richten, sondern sich dem Niedrigen zugesellen (ebd. 12, 16), darin Christus nachfolgend, der, obwohl in Gottes Gestalt, die Gestalt eines Knechtes annahm, sich selbst erniedrigte u. gehorsam war bis in den Tod; der deswegen von Gott erhöht wurde (Phil. 2, 6/9). So soll der Christ m. a. W. den umgekehrten Weg gehen zu dem, den ‚Lucifer, der Sohn der Morgenröte', gegangen ist (s. o. Sp. 822).

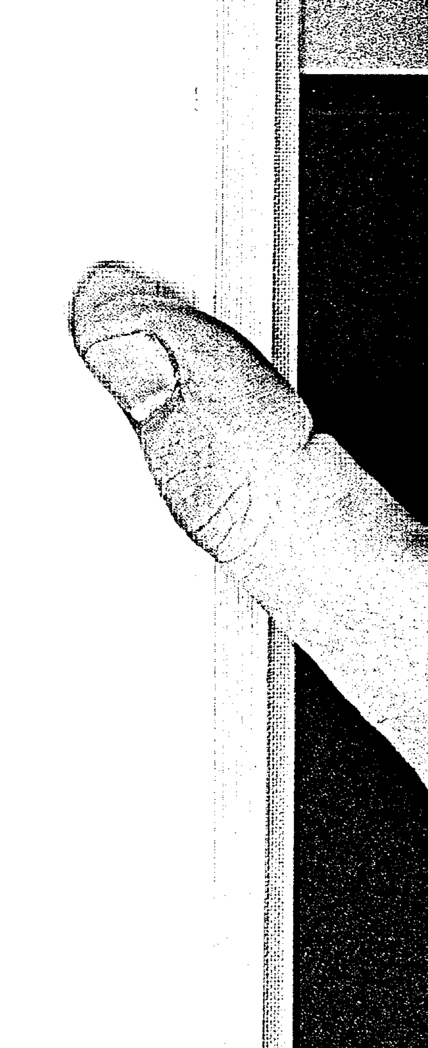
c. *Pastoralbriefe, Katholische Briefe, Apostolische Väter: Hochmut außerhalb u. innerhalb der Kirche.* Das Wort ὑπερηφανία u. seine Derivate kommen im Griechisch des NT auffallend selten vor. Außer Lc. 1, 51 findet es sich in den Evangelien nur Mc. 7, 22 am Ende einer Liste böser Gedanken, die aus dem Herzen aufsteigen (vgl. Mt. 15, 19f). Solche Listen sind charakteristisch für die jüd. wie für die heidn. Literatur dieser Epoche u. dienen verschiedenen Absichten (S. Wibbing, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT = ZNW Beih. 25 [1959] 14/42). In der Gemeinderegel von Qumran sind neben anderen Lastern auch Stolz u. H. Kennzeichen derer, die dem Geist des Frevels folgen (1 QS 4, 9/11). Listenartige Zusammenstellungen der ‚Werke des Fleisches' (Gal. 5, 19/21) charakterisieren die Gottlosen, die u. a. ὑβρισταί, ὑπερήφανοι, ἀλαζόνες, ‚freche Gewalttäter', ‚Hochmütige', ‚Prahler' sind (Rom. 1, 29f; vgl. 1 Cor. 5, 9f; 6, 9f). Aber solche Laster sind nicht nur typisch für die Menschen außerhalb der Gemeinde der Erlösten, sie sind vielmehr auch eine Gefahr für diese selbst. So fürchtet Paulus, solches könne sich auch in der Gemeinde in Korinth finden (2 Cor. 12, 20f), ‚Aufgeblasene' (πεφυσιωμένοι), mit denen er sich auseinandersetzen wird, wenn er kommt (1 Cor. 4, 18f; vgl. Col. 2, 18). Es sind dies Fehlverhalten, die zu vermeiden er mahnt (zB. Rom. 13, 13; vgl. Eph. 4, 31; 5, 3/5; Col. 3, 5). Ähnlich wie in den Aufzählungen bei Paulus (o. Sp. 826f) erscheinen Prahlerei (ἀλαζονεία) u. Arroganz auch in den Pastoralbriefen, in den Katholischen Briefen u. bei den Apostolischen Vätern, wenn auch nicht hauptsächlich, in den Lasterkatalogen (2 Tim. 3, 2/5; Did. 2, 6; 5, 1; Ep. Barn. 20, 1; Herm. mand. 6, 2, 5; 8, 3). Als eine Haltung weltlich gesinnter Menschen außerhalb der Kirche, ja des Paulus selbst, als er noch ‚Lästerer, gewalttätiger (ὑβριστής) Verfolger' Christi war (1 Tim. 1, 13), war H. doch auch eine Gefahr für die Einheit der Kirche von innen her. Darum die Warnung, einen Neugetauften zum Bischof zu bestellen, ‚damit er sich nicht aufblase u. dem Urteil des Teufels verfalle' (1 Tim. 3, 6). Nach 1 Joh. 2, 15f, eine Stelle, die von Augustinus oft erörtert wird (s. u. Sp. 849), ist alles in der Welt ‚Fleischeslust, Augenlust u. Hoffart des Lebens'. Letzteres meint das weltbezogene Selbstvertrauen, die Haltung derer, die nach Jac. 4, 13/7 für das Heute u. Morgen Pläne machen, ohne hinzuzusetzen: ‚So der Herr es will!'. Solche Menschen machen sich des H. im echt biblischen Sinn schuldig, des H. von Ninive, ‚das zu sich selbst sagte: Ich bin, u. es gibt niemanden sonst' (Zeph. 2, 15). Wie Jakobus sagt: ‚Ihr rühmt euch mit euren Prahlereien' (4, 16: καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν), ohne zu bedenken, ‚daß Freundschaft mit der Welt Feindschaft mit Gott bedeutet' (4, 4) u. daß ‚Gott den Stolzen widersteht' (4, 6), womit Jakobus Prov. 3, 34 LXX zitiert. Die gleiche Stelle wird 1 Petr. 5, 5 in einem anderen Sinn zitiert: ‚Ihr jungen Leute, ordnet euch den Presbytern unter' (zu der Frage, wer mit νεώτεροι u. πρεσβύτεροι hier gemeint ist, s. die Kommentare zSt.), ‚bekleidet euch mit Demut, denn 'den Stolzen widersteht Gott''. Die Ermahnung zielt hier auf die Harmonie in der Kirche u. die Unterordnung unter die kirchliche Autorität. Ähnlich Ign. Eph. 5, 3 u. in dem Lasterkatalog 1 Clem. 30, 1/3. Die sich solchen die Eintracht störenden oder gar zerstörenden



Lastern hingeben, machen sich bei Gott verhaßt (ebd. 36, 5f). Dem steht gegenüber, daß die Liebe langmütig ist u. sich in ihr nichts Niederträchtiges u. Überhebliches findet (vgl. 1 Cor. 13, 4f); sie kennt keine Spaltung, lehnt sich nicht auf, sondern tut alles in Eintracht (1 Clem. 49, 5).

*II. Origenes' Auffassung vom Hochmut u. deren Übernahme in Ost u. West. a. Origenes.* Erst im 3. Jh. erhielt der H. eine hervorragende Bedeutung innerhalb der christl. Rangfolge der Sünden. Clemens v. Alex. spricht kaum über ihn u. verwendet das Verb ὑπερηφανεῖν manchmal in der Bedeutung ,geringschätzen, verachten' in einem positiven Sinn, zB. strom. 7, 82, 5: Der wahre christl. Gnostiker nimmt seinen Weg zum Himmel unter Verachtung (ὑπερηφανήσας) alles Materiellen, das ihn davon abziehen will (vgl. paed. 3, 35, 1 καταμεγαλοφρονεῖν im Sinne von hochherzig verachten [*Hochherzigkeit]; Paul. Nol. ep. 12, 7 wird ähnlich eine humilitas iniqua einer sancta superbia gegenübergestellt). – Die maßgebliche Bewertung des H. in der patristischen Zeit leitet sich her von Origenes. In seinen erhaltenen Homilien (zB. in Ex. hom. 8, 5 [GCS Orig. 6, 227, 16/20]; in Num. hom. 27, 12 [7, 272, 18/20]; in Jos. hom. 15, 3 [385, 1f] u. ö.) gleicht die Zahl der aufgelisteten Sünden, die jede noch von der ihr eigenen Schar Dämonen begleitet ist, die dem Menschen schlechte Gedanken eingeben (ebd. 15, 5 [389, 25/390, 17]; in Cant. comm. [8, 211, 10/9]), schon dem späteren mönchischen Kanon der acht Laster (*Achtlasterlehre). Bei Origenes findet sich zum ersten Mal der H. beschrieben als ,Haupt aller Übel' u. ,größer als alle Sünden, ja die Grundsünde des Teufels selbst' (in Hes. hom. 9, 2 [409, 20f. 4f]; vgl. princ. 3, 1, 12 [5, 216, 26/30]; sel. in Hes. 16 [PG 13, 813A]). H. ist der Beginn der Trennung der Seele von Gott (in Iudc. hom. 3, 1 [GCS Orig. 7, 480, 22/4] mit Zitat von Sir. 10, 12); er kennzeichnet diese Welt u. den ,Fürsten dieser Welt' (in Num. hom. 12, 4; 13, 1 [104, 10/115, 18. 108, 1/27]). Ebenso sind ,die Eitelkeit u. ihre ältere Schwester, die Hoffart', die letzten Versuchungen der Seele bei ihrem Aufstieg von den ,Flammen des Fleisches' zur ,Höhe der Weisheit' (in Gen. hom. 5, 6 [6, 64, 27. 65, 1f]). Origenes lehrt, daß der H. sich nicht ausschließlich auf Wohlhabenheit in der Welt u. Glücksgüter zu gründen braucht, daß es vielmehr neben dem materiellen auch einen geistigen H. gibt. Offensichtlich besteht die Grundlage für den H. in Reichtum, sozialer Stellung u. in weltlichen Ehren, wozu auch die ecclesiastica dignitas des Priesteramtes gehört (in Hes. hom. 9, 2 [8, 409, 12/5]; in Iudc. hom. 3, 2 [7, 481, 17/26]). Aber die Sünde kann sich einschleichen ebenso durch Dinge, die an sich gut sind, durch Erkenntnis, Geistesgaben, reines Gewissen, eine durchaus biblische Lehre (vgl. 1 Cor. 4, 7; 8, 1 u. ö.), die in auffallendem Gegensatz steht zu dem aristotelischen Prinzip, daß H. nichts anderes sei als die Reaktion dummer Menschen auf Glück, u. daß der rechtschaffene Mensch demgegenüber wohl eine ,hochherzige' Befriedigung aus seiner Tugendhaftigkeit schöpfen würde (s. o. Sp. 809. 811). Als ein Beispiel solchen sündhaften, durch wahrhaft gute Dinge hervorgerufenen H. führt Origenes die Prahlerei Davids vor seinem Verbrechen an Uriah an: ,Wenn du (Herr) mein Herz erforschst, … findest du kein Unrecht an mir' (Ps. 17 [16], 3). Daraufhin entzog Gott ihm seinen Schutz u. David unterlag der Versuchung (in Hes. hom. 9, 5 [8, 415, 7/21]). Gott verläßt (ἐγκαταλείπει) in der Tat manchmal für einige Zeit die Menschen in ihren eigenen verderblichen Lastern, damit sie den Gegensatz zwischen ihrer eigenen Unzulänglichkeit u. Gottes Gnade zu ermessen lernen (princ. 3, 1, 12 [5, 215, 2/216, 10]).

*b. Übernahme.* Die Auffassung des Origenes vom H. hatte in der Folgezeit einen nachhaltigen Einfluß. In den lat. Westen wurde sie eingeführt durch Hilarius v. Poitiers u. Ambrosius. Deren Exegese bestand eigentlich nur in einer Paraphrase seiner Ausführungen, vgl. zB. Hilar. in Ps. 118, 3, 14/7 (CSEL 22, 385/7) u. Ambr. in Ps. 118 expos. 3, 34/7 (62, 60/2) zu Ps. 119 (118), 21: increpasti superbos. Was die christl. Prediger an vielen Stellen über den H. sagten, war eine Weiterentwicklung u. Ausweitung der Themen, die Origenes schon vorgebracht hatte: H. die schwerste der Sünden (Basil. c. Eunom. 1, 13 [SC 299, 218, 19f]), besonders verhaßt für Gott (Hilar. in Ps. 118, 3, 14 [CSEL 22, 385, 22f]; Ambr. in Ps. 118 expos. 3, 37 [62, 62]), führte zum Fall des Teufels (Basil. hom. 20, 2 [PG 31, 528BC]; PsBasil. in Jes. 2, 88 [30, 261B]; Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 3, 3 [SC 277, 122]; in Joh. hom. 9, 2 [PG 59, 72] u. ö.) u. ebenso des Adam (ders. in Jes. 6, 1 hom. 3, 4 [SC 277, 124]; in Mt.



hom. 15, 2 [PG 57, 224]; Ambr. in Ps. 118 expos. 7, 8 [CSEL 62, 131]). Da der H. nicht nur veranlaßt wird durch Reichtum, Stärke u. Ämter im Staat, sondern auch durch geistige Begabung (Basil. hom. 20, 1f [PG 31, 525/8]) u. moralische Leistung (Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 3, 1; 4, 4 [SC 277, 106/8. 158]), ist er eine allgegenwärtige Sünde; man kann sogar stolz sein auf sein demütiges Verhalten (Joh. Chrys. in Phm. hom. 2, 3 [PG 62, 711f]; PsBasil. in Jes. 2, 88 [30, 264B]; vgl. Aug. conf. 10, 38, 63). Eine besondere Gefahr für jene, die fast, aber eben doch nicht ganz vollkommen sind (Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 3, 2; 4, 4 [SC 277, 112. 158]), macht der H. alle guten Werke wertlos, die sie getan haben mögen (in Gen. hom. 5, 5 [PG 53, 53]; Hilar. in Ps. 118, 3, 15 [CSEL 22, 386]; Ambr. in Ps. 118 expos. 3, 35 [62, 61]; alle drei Schriftsteller führen das Beispiel des Pharisäers Lc. 18, 10/4 an). H. ist der Anfang aller anderen Sünden (Joh. Chrys. in Joh. hom. 9, 2 [PG 59, 72]; in Phil. hom. 7, 5 [62, 235]; in 2 Thess. hom. 1, 2 [470], jeweils mit Zitat von Sir. 10, 13 in der späteren Lesung [s. o. Sp. 815f]), darum beginnt Jesus in bewußtem Gegensatz dazu die Bergpredigt mit ,Selig die Armen im Geist' (Greg. Nyss. beat. 1 [PG 44, 1201AB]; vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 20, 3 [60, 599]). So kann Chrysostomos sogar sagen, daß Sünde mit Demut verbunden der Rechtschaffenheit mit H. vorzuziehen sei (incomprehens. 5, 6 [PG 48, 745]; ebenso Aug. serm. 170, 7 [PL 38, 930]: Melior est peccator humilis quam iustus superbus). – Die Sprache der christl. Homilien über den H. läßt die Nähe zur Sprache der hellenist. Philosophie erkennen u. zu den Methoden der Seelenheilung, wie heidnische Schriftsteller, zB. Ariston v. Keos (o. Sp. 810f), sie anwandten. Als Therapie für den H. empfiehlt Joh. Chrysostomos die Erinnerung an das eigene Versagen (in Joh. hom. 9, 2 [PG 59, 72]) u. die Besinnung (ἐννόησον) auf Gott, auf die Hölle, auf die Menschen, die besser sind als wir, auf die Strafen (in 2 Thess. hom. 1, 2 [62, 471]). Basilius drängt auf die Nachfolge Christi (hom. 20, 6 [31, 536B/537A]) u. eine systematische Übung der Demut (ebd. 20, 7 [337A/340B]). Beide Schriftsteller führen das alte, oft verwendete Bild vom H. als ,Entzündung' (φλεγμονή) der Seele an (ebd. 20, 1 [525C]; Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 3, 4 [SC 277, 128, 84/6]; in Phil. hom. 7, 5 [PG 62, 236]). Der Sprache des Joh. Chrysostomos ist eigentümlich, daß er statt von ὑπερηφανία von ἀπόνοια, ,Verlust des Verstandes' zu sprechen pflegt, die er in Gegensatz stellt zur σωφροσύνη, ,gesunder Sinn', sie als geistige ,Gesundheit' versteht u. mit Demut identifiziert (in Rom. hom. 20, 3 [60, 599]). Solche Ausdrucksweise erinnert an die Themen der heidn. Philosophie, vor allem an die stoische Gleichsetzung von Tugend mit ,rechter Vernunft' u. Laster mit Unvernunft (vgl. Cic. Tusc. 4, 34). Doch ist des Joh. Chrysostomos Anschauung, ähnlich der Philons im gleichen Zusammenhang, streng theozentrisch (s. o. Sp. 825). Der Mensch hat alles u. jedes, einschließlich seiner bloßen Existenz, von Gott; in sich selbst ist er nichts, rein ,Staub u. Asche' (Sir. 10, 9), u. Ansprüche erheben aufgrund seiner eigenen Verdienste oder dreistes Erforschen des Wesens Gottes bedeutet, den Abstand zwischen Geschöpf u. Schöpfer zu mißachten mit einer Dummheit, die auf ,Wahnsinn' hinausläuft (Joh. Chrys. incomprehens. 2, 3 [PG 48, 712]). Doch ist Joh. Chrysostomos in seinem Wortgebrauch nicht immer konsequent. Nicht der erste, der ἀπόνοια im Sinne von ,wahnsinnigem H.' gebraucht (vgl. Clem. Alex. protr. 83, 1), unterscheidet er es manchmal von ἄνοια, ,Wahnsinn' (zB. sac. 3, 1 [PG 48, 640]; in Joh. hom. 9, 2 [59, 72]), während er gewöhnlich beide in gleicher Bedeutung verwendet. An manchen Stellen (zB. in Gen. hom. 5, 6 [53, 54] bei der Erörterung des Gleichnisses vom Pharisäer u. Zöllner [Lc. 18, 9/14]) braucht er den Ausdruck κενοδοξία, ,nichtige Ehrsucht', ohne ihn von ,H.' zu unterscheiden. In seiner Art der Homilie war eine systematische Unterscheidung beider Begriffe überflüssig (Adnès, Orgueil 913).

*III. Die Lehre über den Hochmut im Mönchtum. a. Evagrius.* Die für die Asketen gedachte Literatur war es, die eine mehr systematische Erörterung des H. u. der ihm verwandten Sünden benötigte. Dieses endgültige theoretische System bot das Werk des *Evagrius Ponticus, der eine breite literarische u. philosophische Bildung mit den Traditionen des ägypt. Mönchtums verband. In diesem System beginnt das Christsein mit einer ,Praxis', d. h. ,einer geistlichen Methode, den emotionalen Teil der Seele zu reinigen' (pract. 78 [im folgenden zitiert nach SC 171]). Für den Mönch bedeutet dies, daß die Dämonen ihn bekämpfen durch Gedanken, d. h.

durch verbotene Phantasien (ebd. 48). Sie zerfallen in acht Klassen: Völlerei, Unzucht, Habsucht, Traurigkeit, Zorn, Trägheit, Ruhmsucht, H. (A. u. C. Guillaumont, Art. Evagrius Ponticus: o. Bd. 6, 1101f). Der Ursprung dieses Lasterkanons ist ungewiß (*Achtlasterlehre), vielleicht stellte Evagrius ihn zusammen aus früheren Listen von Sünden oder bösen *Geistern, ähnlich Test. XII Patr. Rub. 3, 3/6 (vgl. Guillaumont/G. 77f) u. den verschiedenen Listen, die sich bei Origenes finden, für den er eine offenkundige Sympathie hatte (zum Ganzen ebd. 63/84). Die Reihenfolge der Sünden in diesem Kanon ist mehr oder weniger konsequent (ebd. 90/3); sie entspricht dem Programm für die geistlichen Übungen, das Evagrius aufstellt: ein Kampf, der beginnt mit den leiblichen Versuchungen der Völlerei u. Unzucht u. endet, wenn der Asket einen Zustand des ‚Freiseins von Leidenschaft' erreicht hat, mit Ruhmsucht u. H. Evagrius behandelt diese u. die anderen Sünden in verschiedenen Schriften, vor allem im Traktat über die Praktike, auch ‚der Mönch' betitelt (SC 171; zur Definition der Praktike: Guillaumont/G. 38/63), im Traktat ‚Über die acht Geister der Bosheit' (erhalten unter den Werken des Nilus: PG 79, 1145/64), u. im ‚Antirrheticus', einer Sammlung von 487 Bibeltexten zur Bekämpfung schlechter Gedanken (nur syrisch [ed. mit Rückübersetzung ins Griechische: W. Frankenberg, Euagrius Ponticus (1912) 472/545] u. armenisch [ed. B. Sarghissian, S. patris Euagrii Pontici vita et scripta (armeniace) (Venedig 1907) 217/323] erhalten). Im Traktat über die Praktike, einer ‚Centurie', d. h. einer Sammlung von 100 kurzen Texten, sind Ruhmsucht u. H. als typische Versuchungen für den auf dem geistlichen Wege Erfolgreichen bezeichnet. Ruhmsucht, d. h. der Drang, seine guten Taten bekannt zu machen u. dafür geehrt zu werden (pract. 13), liefert einen dem noch tödlicheren Dämon des H. aus, der die Seele dazu verleitet, sich selbst, u. nicht Gott, als Ursache der guten Taten zu betrachten u. die zu verachten, die das nicht einsehen. Dieser Dämon des H. führt die Seele in den ärgsten Fall, der Zorn, Traurigkeit, Geistesgestörtheit (ἔκστασις φρενῶν) u. halluzinatorische Visionen von Dämonen zur Folge hat (ebd. 14, vgl. Komm. zSt.). Die hochmütige Seele, die es ablehnt, ihre Taten Gott zuzuschreiben, ‚wird von Gott verlassen u. zu einem Gegenstand der Freude für die Dämonen' (oct. spir. mal. 17 [PG 79, 1161 D]). In diesem Von-Gott-Verlassensein (ἐγκατάλειψις) findet die Seele sich moralischer Dekadenz u. Wahnsinn ausgeliefert, wie auch David in Versuchung fiel, als er sich prahlerisch rühmte u. dadurch Gottes Schutz verwirkte (Orig. in Hes. hom. 9, 5 [GCS Orig. 8, 415, 7/28]). Die Therapie des H. besteht darin, daß ‚man sich erinnert an seine früheren Sünden u. Leidenschaften, einen Zustand, aus dem man durch Christi Barmherzigkeit herausgelangt ist zum Freisein von den Leidenschaften', u. daß man auch bedenkt, wer einen in der Wüste beschützt hat gegen die zähnefletschenden Dämonen (Evagr. Pont. pract. 33). – Der Antirrheticus bietet 60 biblische Texte als Äußerungen ‚gegen die verfluchten Gedanken des H.' (8 Titel [536/45 Frankenberg]). Sie sind eher nach ihrem Vorkommen in der Bibel von der Genesis bis zur Epistula Judae geordnet als nach sachlichen Gesichtspunkten. Diese Zitate dienen nicht nur zur Bekämpfung des Selbstlobes, der Gottesleugnung u. der Menschenverachtung, sondern auch verschiedener anderer Äußerungen u. Folgen des H.: Täuschung durch Dämonen (8, 17. 26), verwerfliche Neugier (8, 4. 32) u. Lästerung in der einen oder anderen Weise (8, 3. 9f. 12. 19f. 21 [vgl. pract. 46 mit Komm. zSt.]. 41. 49). Es wird berichtet, daß Evagrius selbst, als er durch Gedanken der Lästerung versucht wurde u. sich bewußt war, daß H. sie veranlaßt hatte, 40 Tage unter freiem Himmel zubrachte, um seinen Körper u. mit ihm seine Seele zu demütigen (Doroth. Abb. doctr. 2, 39 [SC 92, 206]; Pallad. hist. Laus. 38, 11 [200 Bartelink]). – Des Evagrius Lehren, wie der H. sich äußere, welche Folgen er habe u. wie er geheilt würde, boten den Schriftstellern aus dem Mönchtum in der Folgezeit einen allgemeinen Vorrat an Gedanken u. einen Rahmen für ihre Erörterung des H. Innerhalb einer Generation nach seinem Tod wurden sie schon ausführlich in Latein erklärt durch Joh. Cassianus (vor allem inst. 11 [cenodoxia]. 12 [superbia]; conl. 5) u. erhielten einen festen Platz in der monastischen Lehre. Sie erscheinen in fast jedem asketischen Werk von Bedeutung in den folgenden Jahrhunderten: in Palladius' Historia Lausiaca, in der Historia Monachorum in Aegypto (ed. A.-J. Festugière = Subs. hag. 53 [Bruxelles 1971]), in der Vita Syncleticae (PG 28, 1488/57), in den Capita de caritate des Maximus Conf. (ed. A. Cere-

sa-Gastaldo [Roma 1963]), in den Quaestiones et responsiones des Barsanuphios u. Johannes (Nikodemos Hagioreites (Hrsg.), Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις ... συγγραφεῖσα μὲν παρά τῶν ὁσίων ... Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου[2] (Βόλος 1960); L. Regnault / P. Lemaire / B. Outtier, Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance. Recueil complet traduit du grec [Solesmes 1972]), in den Doctrinae des Dorotheos v. Gaza (SC 92) u. in der Scala Paradisi des Joh. Climacus. Bei allen Änderungen u. Verschiedenheiten im einzelnen bieten doch all diese Schriften eine bemerkenswert beständige Lehrtradition der Unterscheidung von Ehrsucht u. H. sowie deren Folgen u. der Therapie von H.

*b. Die Lehrtradition. 1. Unterscheidung von Ruhmsucht u. Hochmut.* Der offensichtliche Unterschied zwischen dem Kanon der Hauptsünden bei Evagrius u. dem Kanon, der im mittelalterlichen Westen vorherrschte, war die Unterscheidung des H. von der Ruhmsucht, so daß ersterer acht Hauptlaster zählte. Jeder, der wie Evagrius griechisch gebildet war, hätte beide streng auseinander gehalten. Bereits Origenes folgte dem volkstümlichen Sprachgebrauch, wenn er sie als zwei verschiedene Versuchungen auffaßte (in Gen. hom. 5, 6 [GCS Orig. 6, 65, 2]). Wenn ὑπερηφανία ‚Arroganz' u. wenig anderes bedeutete, umfaßte κενοδοξία weit mehr: ‚Leere Meinungen' (κεναὶ δόξαι) standen im Gegensatz zu Wahrheit u. Wissen, worauf Evagrius dadurch hindeutet, daß er das Mißverständnis der Umschreibung der Gottheit nach Form u. Gestalt, also als Körper, der κενοδοξία zuweist (orat. 116 [PG 79, 1193 A]; antirrh. 7, 31 u. ö.), was schon erkannt war als Quelle des *Götzendienstes (Sap. 14, 14) u. der *Häresie (Iren. haer. 3, 3, 2; 4, 26, 2. 33, 6; Evagr. Pont. vit. 4 [PG 79, 1144 C]). Als ethischer Faktor wurde die ‚leere Meinung' von Epikur (sent. 15. 30) u. anderen dem ‚Natürlichen' entgegengestellt (s. o. Sp. 813); das konnten auch christliche Schriftsteller übernehmen (zB. Clem. Alex. paed. 2, 2, 3; Joh. Clim. scal. 23 [PG 88, 965 D]). ‚Streben nach Ansehen' (φιλοδοξία), d. h. nach einer guten Meinung, die andere von einem haben, stand in der stoischen Theorie auf der gleichen Stufe wie ‚Streben nach Geld' (φιλοπλουτία, pecuniae cupiditas) u. ‚Streben nach Lust' (φιληδονία) (SVF 3 nr. 395. 422. 424); auch das konnten sich christliche Schriftsteller zu eigen machen (zB. Marc. Erem. opusc. 1, 107; 8, 2 [PG 65, 917 D. 1104 D/5 A]). Gegenüber der φιλοδοξία war die κενοδοξία im strengen Sinn eine Sache des Ansehens, sofern es betrachtet wird als auf ‚leeren', d. h. falschen Voraussetzungen beruhend (Epict. diss. 3, 24, 43). Isid. Pel. ep. 3, 381 (PG 78, 1025 C) wird dieser Unterschied vermerkt, anderswo jedoch wird er ignoriert, u. κενοδοξία tendiert einfach zur Bedeutung ‚Ruhmsucht', womit im Bereich des Mönchtums allgemein die Begierde nach Ehre u. sozialem Rang gemeint ist, u. zwar innerhalb u. außerhalb des Klosters, vor allem in bezug auf das Priestertum (Evagr. Pont. pract. 13 [SC 171, 528/30]; antirrh. 7, 3. 8. 26. 36. 40 [533/7 F.]; Joh. Cassian. inst. 11, 14. 16; conl. 5, 12; Callinic. Mon. vit. Hyp. 42, 13/8 [SC 177, 250/2]; Joh. Clim. scal. 22 [PG 88, 952 B]; vgl. Greg. Nyss. vit. Mos. 2, 278/83 [SC 1 bis, 120/2], wo jedoch ὑπερηφανία gebraucht ist), eine Würde, die angesehene Mönche von Antonius an (Athan. vit. Anton. 67 [PG 26, 937 C]) für sich ablehnten (Dihle 769). Doch war der Wunsch, wohlgeachtet zu sein, ein seit langem anerkanntes Motiv für gutes soziales Verhalten, u. sogar Schriftsteller aus dem Mönchtum hatten eine gewisse Verwendung für κενοδοξία: Nach Evagr. Pont. pract. 58 (SC 171, 636), Joh. Cassian. conl. 12, 1/5, Joh. Clim. scal. 14 (PG 88, 864 D) u. anderen verhindert sie Unzucht u. Völlerei, wenn Max. Conf. cap. theol. 1, 72 (PG 90, 1109 B) auch erklärt, daß jede von der κενοδοξία motivierte moralische Vervollkommnung lediglich eine Täuschung sei. – Neben Evagrius unterscheiden auch noch andere aus dem Mönchtum zwischen H. u. Ehrsucht. So Isid. Pel. ep. 3, 381 (PG 78, 1025 C): κενόδοξος, der Ehre sucht wegen Taten, die nicht die seinen sind; φιλόδοξος, der sich brüstet mit seinen eigenen Taten; ὑπερήφανος, der sich seiner eigenen Taten rühmt, aber andere dabei verachtet. Damit ist gegeben, daß H., im Gegensatz zur völlig verlogenen Ehrsucht, eine Sünde derer ist, die zumindest in einigem tugendhaft sind, wenn er auch einer gemeinen u. schändlichen Seele entspringt (ebd. 3, 188 [876 C], wie Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 1, 2 [PG 61, 15]). Die Unterscheidungen Isidors sind nicht Teil eines ausgebildeten Systems, ebensowenig wie die des Basilius, wenn dieser einen Unterschied macht zwischen dem ὑψηλόφρων, dem ‚Hoch-mütigen', der sich selbst

erhöht gleich jenem Pharisäer (Lc. 18, 9/12) u. darum ‚aufgeblasen' genannt werden kann, dem ἀλαζών, der sich selbst Norm u. Gesetz ist, u. dem ὑπερήφανος, der sucht, mehr zu scheinen als er ist, u. so einem zu vergleichen ist, der nur aus Einbildung besteht (τετυφωμένος) (reg. brev. 56 [PG 31, 1120 CD]; vgl. auch PsBasil. in Jes. comm. 88 [PG 30, 261 B/4 B] die Unterscheidung zwischen ὕβρις, Verachtung anderer, u. deren Ursprung ὑπερηφανία, Selbstverherrlichung). – Neben dem Aufweis des bedeutenden Unterschieds zwischen H. u. Ruhmsucht ist es das Verdienst des Evagrius, auch hingewiesen zu haben auf die noch bedeutenderen Elemente, die sie gemeinsam haben. In seinem System ist die Ruhmsucht das Verlangen, von anderen lobend bestätigt zu werden, während H. die Sünde des Selbstlobes ist. Beiden liegt ein Verlangen nach Belobigung durch Menschen (ἀνθρωπαρέσκεια, ‚Bestreben, den Menschen zu gefallen'; vgl. Barsan. et Joh. respons. 260 [160 Nikodemos Hagioreites[2]]; Basil. reg. brev. 52 [PG 31, 1117 B]) zugrunde, wobei man außer acht läßt, daß der einzige, dessen Urteil zählt, Gott ist (vgl. Joh. Chrys. in Gen. hom. 5, 6 [PG 53, 53f]). Diese Versuchungen wirken nämlich für solche Menschen, die einen gewissen Anspruch auf Lob erheben, anders als die Versuchungen zu den übrigen Sünden; diese führen nämlich von einer zur anderen: das Verlangen nach Völlerei ermutigt die Unzucht usw. H. u. Ehrsucht blühen dagegen bei Menschen, die diese groben Sünden des Fleisches bereits überwunden haben (Joh. Cassian. conl. 5, 10), sind sogar Sünden, die man ganz ohne Beteiligung des Körpers begehen kann (ebd. 5, 3), wie es geschieht von körperlosen Geistern, nicht zuletzt von Satan selbst, der in der Tat alle asketischen Tugenden besitzt, ausgenommen die Demut (Apophth. patr. Anton. 7, Macar. 11 [PG 65, 77 B. 268 BC]; Vit. Synclet. 53 [PG 28, 1520 BC]; Vit. Melan. 43 [SC 90, 208/10]). In der platonischen Psychologie, die von Evagrius u. Cassian bevorzugt wurde, sind H. u. Ruhmsucht Sünden, die eher den νοῦς, die ratio, den Geist selbst berühren als die niederen Seelenteile (Joh. Cassian. conl. 24, 15, 3f). Sie sind in der Tat die letzten Sünden, die überwunden werden müssen (vgl. die Reihenfolge der Versuchungen Jesu in der Wüste bei Evagr. Pont. div. mal. cogit. 1 [PG 79, 1200 D/1 AB] u. Joh. Cassian. conl. 5, 6, 1/7). Sie führen ihre Angriffe gegen die im geistlichen Leben Fortgeschrittenen, die der Vollkommenheit nahegekommen sind u. vernichten alle guten Werke, die sie bis dahin getan haben (Rufin. hist. mon. 1 [PL 21, 395 D/6 A]; Vit. Synclet. 49 [PG 28, 1516 CD]). Hier erweist sich der H. als die letzte u. endgültige Sünde, die ihre Gelegenheit sogar noch in den Siegen über die Ehrsucht findet. Nachdem er eine Versuchung, mit mystischen oder asketischen Leistungen zu prahlen, abgewiesen hatte, hörte Joh. Climacus den Dämon des H. flüstern: ‚Gut gemacht!' (scal. 22 [PG 88, 953 D]). Ehrsucht ist die ‚Mutter' des H., indem das Lob, das erreicht wird, die Seele erhebt u. aufbläht, u. der H. sich einstellt, der sie in den Himmel erhebt u. dann in den Abgrund schleudert (ebd. [953 D/6 A]). Ehrsucht u. H. sind einander so eng verbundene Sünden, daß Joh. Climacus sich fragt, ob man sie überhaupt jede für sich definieren solle; sie verhalten sich zueinander wie das Kind zum Mann, das Mehl zum Brot (ebd. [949 A]; vgl. Joh. Cassian. conl. 5, 10, 3: cenodoxiae enim exuberantia superbiae fomitem parit). Der Überwindung des einen folgt das andere (ebd. 5, 10, 4); Ehrsucht ist der Anfang, H. das Ende (Joh. Clim. scal. 22 [PG 88, 949 A]). Die Unterscheidung zwischen beiden ist in der Literatur oft schweigend übergangen, sogar in der griechischen.

*2. Arten des Hochmuts.* Wichtiger noch als die Unterscheidung zwischen Ehrsucht u. H. ist die zwischen zwei Arten von H. selbst. Der Dämon des H. bewirkt in der erfolgreichen Seele zwei Haltungen: die Überzeugung, daß nichts der Hilfe Gottes geschuldet wird, u. die Verachtung anderer (Evagr. Pont. prac. 14 [SC 171, 232]). Letztere Haltung schließt nach Max. Conf. carit. 2, 38 (PG 90, 997 A) die erstere ein, da man die im asketischen Leben weniger erfolgreichen Brüder nur verachtet unter der Voraussetzung, daß man seinen Erfolg eher den eigenen Kräften zuschreibt als der Hilfe Gottes. Mit dieser Unterscheidung im Sinn kann Joh. Climacus sagen, daß der H. beginnt, wo die Ruhmsucht endet (d. h. mit Erhalt des Lobes, das der Ehrsüchtige sucht), daß seine Mitte die Verachtung des Mitmenschen ist u. alles endet in der Leugnung der Hilfe Gottes (scal. 23 [PG 88, 965 C]). – Die Unterscheidung wurde oft wiederholt. Joh. Cassian unterscheidet den H. des geistlich hoch-



stehenden Mönches, der sich in erster Linie gegen Gott richtet, von dem H. des Mönches, der noch Anfänger ist u. fleischlich gesinnt, der sich zunächst gegen die Menschen richtet (inst. 12, 2). Rufin. hist. mon. 1 (PL 21, 395 D/6 A) wird unterschieden zwischen der iactantia derer, die sich im Tugendleben hervortun, aber sich selbst das Verdienst zuschreiben u. von den Menschen dafür geehrt sein wollen, u. der iactantia der Anfänger, die sich ihrer Enthaltsamkeit u. ihres Almosengebens rühmen. Ähnlich Doroth. Abb. doctr. 2, 31 (SC 92, 192/4) der Unterschied zwischen einem ‚ersten H.', der in der Verachtung des Bruders besteht, u. einem ‚zweiten H.' in Überheblichkeit gegen Gott, wobei der eine zum andern führt: erst Verachtung des Bruders, dann verschiedener geistlicher Lehrer, dann der Apostel u. schließlich der Trinität selbst. Darüber wird noch eine weitere Unterscheidung gelegt, getroffen nach den Motiven für den H.: ‚Weltlicher H.', wenn man sich rühmt (κενοδοξεῖ), reicher, von schönerer Gestalt, vornehmer zu sein als der Bruder, zu einem bedeutenderen Kloster zu gehören, oder auch mit schöner Stimme die Psalmen zu rezitieren oder sorgfältig seinen Dienst zu tun; ‚mönchischer H.', wenn man sich brüstet seiner Nachtwachen, seines Fastens, seiner Frömmigkeit, seiner guten Werke, seines Eiferns, oder wenn man seine Demut zur Schau stellt (ebd. 2, 32 [194]).

*3. Folgen des Hochmuts.* Der ‚H. des Fleisches' gegenüber den Mitmenschen u. der ‚H. des Geistes' gegenüber Gott haben verschiedene Auswirkungen, sowie verschiedene Zusammenhänge. Dieser steckt in erster Linie den schon fortgeschrittenen Eremiten an. Jener tritt im Kloster auf.

*α. ‚Hochmut des Fleisches'.* Wenn es Joh. Cassian. conl. 5, 16, 5 heißt, contemptus, invidia, inoboedientia, blasphemia, murmuratio, detractio seien Folgen des H., bezieht sich dies auf die mönchische Gemeinschaft. Der H. ist in erster Linie das Verhalten eines widerstrebenden u. noch dem ‚Fleisch' ergebenen Anfängers, u. seine Auswirkungen sind ebenso eine Bedrohung des ganzen Klosters wie des Mönches selbst. Das gleiche gilt für die ‚Nachkommen' von H. u. Ruhmsucht, die Joh. Clim. scal. 23 (PG 88, 969 D) aufgezählt werden: Zorn, üble Nachrede, Verbitterung, Wut, Geschrei, Lästerung, *Heuchelei, *Haß, Neid, Trotz, Eigensinn (ἰδιορυθμία), Ungehorsam (vgl. conl. 5, 16, 5: de cenodoxia contentiones, haereses, iactantia ac praesumptio novitatum). – Mit der demoralisierenden Zerrüttung der Klostergemeinschaft, die er bewirkt, ist der H. ein soziales Problem, wie es Basilius in den Regulae behandelt. Er spricht wie ein Abt, der ein Kloster zu leiten hat u. sich damit befaßt, wie er den ὑπερήφανος erkennen u. auch heilen kann (reg. brev. 35 [PG 31, 1105 B]), wie seinen Ungehorsam (reg. fus. 28 [988 C/9 C]) u. das rücksichtslose Benehmen, zu welchem der H. ihn verleitet (reg. brev. 79 [1137 B]). Die gleiche Sorge um Ordnung u. gutes Einvernehmen leitet die wiederholten Vorsichtsmaßregeln oder Bestimmungen gegen die elatio bei Mitgliedern der Klostergemeinde in der Regula Benedicti: bei Dekanen (21), dem Cellerar (31), dem Lector der Tischlesung (38), bei Priestern im Kloster (60. 62), dem Prior (21. 65), bei Handwerkern (57; vgl. Basil. reg. fus. 41 [PG 31, 1021 A/4 D]). – Die monastische Disziplin, die mit Basilius begann, gründet auf Gehorsam u. Verleugnung des Eigenwillens; H. ist Zeichen nur halbherziger Selbstverleugnung. Am deutlichsten zeigt sie sich in der Rechtfertigung seiner selbst (δικαίωμα). Für Joh. Climacus gibt es kein deutlicheres Zeichen für H. als die Beteuerung, man sei nicht hochmütig (scal. 23 [PG 88, 968 B]). – Dorotheos nennt die ‚Kinder des Gottesfeindes H.': Selbstrechtfertigung, seinen eigenen Weg gehen, Festhalten am eigenen Willen (doctr. 1, 10 [SC 92, 162]; vgl. ebd. 12, 137 [400]). Selbstrechtfertigung ist gleich dem H. ein Hindernis für die Buße (Barsan. et Joh. respons. 333 [182 f Nikodemos Hagioreites[2]]; Apophth. patr. Nau nr. 319. 334 [RevOrChr 17 (1912) 208. 210; lat. Übers.: Vitae patr. 5, 88 (PL 73, 968 A/9 A)]). Die Leugnung, gesündigt zu haben, war die Sünde Adams, Evas u. Kains (Barsan. et Joh. respons. 477 [234 Nikodemos Hagioreites[2]]).

*β. ‚Hochmut des Geistes'.* Die Folgen des H. des Geistes sind noch ärger. Evagrius nennt sie als ‚das letzte Böse': Rückfall in die Sünde, ἔκστασις φρενῶν (s. A. u. C. Guillaumont im Komm. zSt.), Wahnsinn u. Vision vieler Dämonen in der Luft (pract. 14 [SC 171, 533 f]; vgl. div. mal. cogit. 23 [PG 79, 1225 CD]). Die Auffassung, Geistesgestörtheit sei eine Folge des H., hielt sich lange im Mönchtum. Man erzählte sich Geschichten von Mönchen, die infolge des H. Dämonen, welche sich in der Gestalt Christi zeigten, unterlagen u. ver-

rückt wurden (zB. der Mönch Valens: Pallad. hist. Laus. 25 [134/8 Bartelink] u. Makarios: Callinic. Mon. vit. Hyp. 42 [SC 177, 246/56]). Von solchen Visionen heimgesucht zu werden galt als Symptom des H. wie als Folge: ‚Wenn dir wirklich ein Engel erscheint, geh nicht darauf ein, sondern demütige dich u. sprich: 'Ich bin nicht würdig, einen Engel zu sehen, da ich in Sünden lebe'‘ (Apophth. patr. Nau nr. 311; vgl. 310. 312. 332 [RevOrChr 17 (1912) 206. 210; Vitae patr. 5, 68/70. 87 (PL 73, 965 CD. 968 A)]). Aber die von Dämonen verursachten Halluzinationen waren nicht die einzige Strafe für den H., sondern auch sexuelle Verfehlungen (Pallad. hist. Laus. 28 [142/4 Bartelink]; Joh. Cassian. inst. 12, 20), Lästerungen, d. h. der plötzliche, unkontrollierbare Ansturm von gotteslästerlichen, nicht wiederzugebenden Gedanken u. Phantasien (Evagr. Pont. pract. 46 [SC 171, 602/4]; antirrh. 8, 21 [541 F.], wo von den 60 Nummern zum Thema H. weitere 11 sich hierauf beziehen: 8, 3. 9f. 12. 16. 20. 23. 29. 41. 47. 49). Nach Joh. Climacus entspringen solche Angriffe durch lästerliche Gedanken in erster Linie dem H., können aber auch verursacht sein durch vermessenes Urteilen über den Mitmenschen oder durch den reinen Neid der Dämonen (scal. 24 [PG 88, 1024 A]; 23 [965 C. 976 D. 977 CD]). Sie können schließlich zur Verzweiflung führen (Barsan. et Joh. respons. 229 [143 Nikodemos Hagioreites$^2$]). – Die Sünden sind vor allem deswegen zur Strafe für den H. des Geistes geeignet, weil jeder Asket, vor allem der im geistlichen Leben schon fortgeschrittene, sie als äußerst demütigend empfinden wird. Joh. Climacus berichtet von dem ‚guten Mönch‘, der 20 Jahre lang vom Dämon der Gotteslästerung gequält wurde, bevor er sich dazu aufraffen konnte, seinen Zustand zu bekennen (scal. 23 [PG 88, 980 AB]). Der Mönchsvater Antonius spricht von Mönchen, die aufgrund ihres H. nach strenger Askese abtrünnig wurden u. in Sünde fielen (Apophth. patr. Anton. 37 [PG 65, 88 B]). Als bedeutendste Folge des H. wird im Anschluß an Origenes (in Hes. hom. 9, 5 [GCS Orig. 8, 415, 15/26]) angegeben, daß der Hochmütige von Gott verlassen wird, den er nicht nötig zu haben glaubt (s. o. Sp. 830; Joh. Cassian. inst. 12, 4, 3 [SC 109, 29]: desertus a Deo, quo se credidit non egere). ‚Wenn du ehrsüchtig u. hochmütig wirst, wird Gott sich von dir abwenden ...; dann wirst du erfahren, wie gering du bist‘ (Nil. Anc. ep. 2, 272 [PG 79, 337 C]). In diesem Zustand der Gottverlassenheit wird man zum Spielball für die Dämonen (Evagr. Pont. oct. spir. mal. 17 [PG 79, 1161 D]; vgl. Nil. Anc. ep. 1, 326 [200 C]), wie der Korrespondent Barsan. et Joh. respons. 44 (52 Nikodemos Hagioreites$^2$), der sich damit rühmte, seine Leidenschaften seien zur Ruhe gekommen, u. der daraufhin von einer furchterregenden Vorstellung heimgesucht wurde; nur ein wenig von Gott verlassen, wird seine ganze Armseligkeit offenbar. Für Joh. Climacus ist der Fall die Züchtigung für den Hochmütigen, ein Dämon der Stock u. die Verlassenheit das Ausgestrecktsein (scal. 23 [PG 88, 968 A]: παίδευσις μὲν ὑπερηφάνῳ πτῶμα, σκόλοψ δὲ δαίμων, ἐγκατάλειψις δὲ ἔκτασις; diese äußerst knappe Formulierung läßt auch andere Interpretationen zu, doch weist das Wort παίδευσις in diesem christl. Zusammenhang auf die Prügelstrafe hin; zum Ausgestrecktsein des Delinquenten s. Herond. mim. 3 [Der Schulmeister], 3. 61 u. O. Crusius / R. Herzog, Die Mimiamben des Herondas$^2$ [1926] 98 Anm. zu v. 60 mit Taf. IV nach S. 106). Palladius widmet diesem Thema ein langes Kapitel (hist. Laus. 47 [226/37 Bartelink]): Gott hat zugelassen, daß manche Brüder in Geistesgestörtheit u. Ausschweifung verfallen; er versagt ihnen seine Hilfe zu ihrem Besten, damit sie so, auf sich selbst gestellt, ihre Motive u. Taten korrigieren (47, 5f [228 Bartelink]); auch wird dadurch verborgene Tugend offenbar wie im Falle des Job, oder der H. verhindert wie bei Paulus (47, 14f [234f Bartelink]). Der Fall in die Sünde entspricht dabei der Art u. dem Grad des H. u. ist selbst noch Zeichen göttlichen Erbarmens (47, 12 [232f Bartelink]). ‚Ich ziehe eine Niederlage mit Demut einem Sieg in H. vor‘, sagt ein Vater (Apophth. patr. Nau nr. 316 [RevOrChr 17 (1912) 207; Vitae patr. 5, 74 (PL 73, 966 C)]; vgl. Joh. Chrys. incomprehens. 5, 6 [PG 48, 745]).

*4. Therapie des Hochmuts.* Evagrius fand drei Heilmittel für den H.: 1) dem Dämon sofort antworten u. dadurch die aufkommenden hochmütigen oder gotteslästerlichen Gedanken unterbinden (pract. 42 [SC 171, 596]; dem dient die Sammlung von Bibelsprüchen im Antirrheticus); 2) immer wieder erwägen, ‚wer es ist, der dich in der Wüste beschützt hat; der die Dämonen vertrieb‘, wodurch man die Dämonen fernhält,

indem man solch demütige Gedanken pflegt (pract. 33 [Sc 171, 574]); 3) wenn das alles nicht hilft, dann noch harte körperliche Anstrengung (Doroth. Abb. doctr. 2, 39 [SC 92, 206], Pallad. hist. Laus. 38, 10/3 [198/202 Bartelink]). In der Folgezeit finden alle drei Arten der Therapie Anwendung. Joh. Clim. scal. 22 (PG 88, 953 D) bietet ein Beispiel solcher ‚Antwort'. Ähnlich wie Evagrius, aber geringer an Zahl u. nicht so spezifisch gezielt, stellt Joh. Cassian Bibelverse zusammen, die man bei einer Versuchung zum H. sprechen soll (inst. 12, 17). Freilich neigt man leider dazu, diese handgerechten Sprüche im Ernstfall zu vergessen (Doroth. Abb. ep. 4, 189 [SC 92, 506]), darum besteht ein wirkungsvolleres Heilmittel für den H. darin, sich mehr der Meditation hinzugeben, um die Haltung der Demut zu fördern. So bekämpft Joh. Climacus das falsche Selbstvertrauen durch Vergleichen mit der weit größeren Tugend der früheren Väter (scal. 23 [PG 88, 968 B. 969 A]; vgl. Vit. Synclet. 53 [PG 28, 1520 BC]; vgl. Aristo Ceus. frg. 13 IV [6, 34, 15/21 Wehrli]; s. o. Sp. 810f) u. durch kluges Meditieren über 1 Cor. 4, 7: ‚Was hast du, was du nicht empfangen hättest?' (Joh. Clim. scal. 23 [PG 88, 986 BC]); ein beliebtes Zitat, zB. Evagr. oct. spir. mal. 18 (PG 79, 1164 A); Joh. Cassian. inst. 12, 10 (SC 109, 464); Basil. hom. 20, 4 (PG 31, 532 B). Die Wirkung solch umfassender Meditation kann noch verstärkt werden durch gezielte Übungen in schonungsloser Selbsterforschung, die unweigerlich dazu führt, sich als ‚unnützen Knecht' (Lc. 17, 10) zu betrachten (Apophth. patr. Nau nr. 299 [RevOrChr 17 (1912) 204]; Vitae patr. 54 [PL 73, 963 D]) u. sich selbst zu beschuldigen, der einzigen unwiderstehlichen Waffe gegen H. u. Ehrsucht (Joh. Clim. scal. 23 [PG 88, 969 D/72 A]). – Aber es gab auch Heilmittel für den H., die in der Öffentlichkeit mehr ins Auge fielen. Das einfachste war, sein Fasten u. andere extreme asketische Leistungen auf ein Normalmaß zurückzuführen (Vit. Synclet. 50 [PG 28, 1517 C]; vgl. Vit. Melan. 43 [SC 90, 210]). Auffälliger war es, wenn Mönche sich zu demütigen suchten, indem sie sich absichtlich als verachtenswert hinstellten (zB. Apophth. patr. Nau nr. 328 [RevOrChr 17 (1912) 209]; Vitae patr. 86 [PL 73, 967 D]; weitere Beispiele Dihle 766f; vgl. U. Wilckens/A. Kehl, Art. Heuchelei: o. Bd. 14, 1227f). Auch körperliche Bußübungen konnten, wie zB. bei Evagrius, s. o. Sp. 834, gegen den H. des Geistes u. die Lästerung angewendet werden, weil man annahm, daß der Leib durch physische Zermürbung gedemütigt werde u. mit ihm dann auch die Seele, die ihm verbunden ist (Doroth. Abb. doctr. 2, 39 [SC 92, 204/6]).

*IV. Augustins Lehre vom Hochmut u. ihr Einfluß im Westen. a. Augustinus.* Der lat. Westen lernte die H.-Auffassungen des Origenes durch Hilarius v. Poitiers u. Ambrosius kennen. Am Ende des 4. Jh. galt die superbia als schwere, wenn nicht als die schwerste Sünde überhaupt. Prud. psych. 178/309 ist der Zweikampf der Superbia mit der Mens Humilis weder der erste noch der mit der größten Verszahl bedachte von den dargestellten Kämpfen zwischen Tugenden u. Lastern in der Seele (zur Geschichte dieses Motivs s. M. Lavarenne, Prudence 3[2] [Paris 1963] 26/33). Die Lehren des evagrianischen Mönchtums erreichten den Westen durch die attraktiven Werke des Joh. Cassianus. Der eigentümliche Charakter des lat. Schrifttums über den H. jedoch, die düstere Überbetonung des H. als initium omnis peccati, leitet sich von Augustinus her. – Von seinem Bildungsgang her Redner u. Literat war er kein zünftiger Philosoph. Er behandelt den H. nicht mit exakten Begriffen u. systematisch. Ist ihm auch superbia der Hauptterminus für H., verwendet er doch auch ein breites Spektrum sinnverwandter Ausdrücke, zB. audacia, cothurnus, elatio, exaltatio, extollentia, inflatio, tumor, typhus (vgl. D. J. MacQueen, Augustine on superbia: MélScRel 34 [1977] 196/200; zu typhus bei Augustinus s. Courcelle 269/80 bzw. 353/64), von denen jeder einen Teilaspekt des H. andeutet. Dabei behandelt er einen Aspekt nach dem andern, je nach Zusammenhang. So beginnt die Prüfung seiner eigenen dauernden Anfälligkeit für H. conf. 10, 36, 58/39, 64 mit dem ‚Drang, mich zu rechtfertigen', er spricht dann von der superbia (36, 58) u. dem typhus, von dem Wunsch, von den Menschen gefürchtet u. geliebt zu werden um seiner selbst willen, von der iactantia (36, 59) u. von dem Verlangen nach Lob (36, 59/37, 62), bevor er schließt mit Ausführungen über vana gloria (38, 63) u. Selbstgefälligkeit (39, 64). (Im System des Evagrius würden die meisten dieser Aspekte zur Erörterung der Ehrsucht gehören, nicht zu der des H.; aber Augustinus stand, anders als

Cassian, nicht im Hauptstrom der zeitgenössischen monastischen Lehre.) Ähnlich die Ausführungen über den H. in seinem frühen Werk De vera religione (45, 84/48, 93), die ihren Stoff finden in appetitione nobilitatis et excellentiae et in omni superbia vanaque pompa huius mundi, in einem ‚Willen zur Macht', der eine perverse Nachahmung Gottes ist (45, 84). Diese Methode Augustins schafft ein komplexes Mosaik, gleichsam ein Bild des H. in Großformat, das an Umfang u. Reichtum wettmacht, was an begrifflicher Klarheit mangelt. (Vgl. die ähnlich breitgefächerte Behandlung von pax u. amor bei Augustinus.) – Augustinus hat sich die Hauptgedanken des Origenes über den H. weithin durch Ambrosius zu eigen gemacht, ‚dessen Werke fast alle voll sind von den Äußerungen dieses Mannes' (Hieron. adv. Rufin. 1, 2 [SC 303, 10]). Augustins eigene Leistung war es, diese mittlerweile zu Standardlehren gewordenen Auffassungen in den Rahmen neuplatonischer Metaphysik einzufügen u. eine wirksame Darstellung des Bösen, der menschlichen Natur u. Geschichte zu entwerfen, indem er sie verband mit Reflexionen über seine eigenen Erfahrungen u. über die hl. Schrift, vor allem über die Briefe des Paulus.

*1. Hochmut als Ursache des Falles.* Nach Augustinus hat der H. seinen Ursprung in einer übermäßigen Selbstgefälligkeit (cum [animus] sibi nimis placet: civ. D. 14, 13 [CCL 48, 434, 8]). Jedes vernunftbegabte Geschöpf, Mensch oder Engel, hat Grund, sich selbst zu gefallen als das Höchste in der Schöpfung Gottes (c. Iul. 4, 3, 28 [PL 44, 752f]), aber das wird übermäßig, wenn aufgrund dessen das Geschöpf sich dem Schöpfer vorzieht. Die Seele, die sich selbst als ihr höchstes u. letztes Gut betrachtet, ist des H. schuldig (cum se ipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est: ep. 118, 15 [CSEL 34, 679, 16f]). In dem Bestreben, Grundprinzip der eigenen Existenz zu werden, zeigt sie ein Verlangen nach widersinniger Erhöhung (perversae celsitudinis appetitus: civ. D. 14, 13 [CCL 48, 434, 5/8]), ‚widersinnig' deswegen, weil kein Geschöpf, als aus dem Nichts geschaffen, in ebensolch unveränderlicher Weise existieren kann wie Gott. In der Hinwendung zu sich selbst, auch das kann nur H. genannt werden (ebd. 12, 6 [359, 5f]), in Abwendung von dem, der erhaben ist über alles, was weniger Realität hat, vergeht sich das Geschöpf gegen die Ordnung der existierenden Wesen (contra ordinem naturarum: 12, 8 [362, 10f]). Hochmütig sein bedeutet also, seinen Platz in der Seinsordnung zurückzuweisen u. ihn folglich zu verlieren, m. a. W. weniger zu werden, als man sein sollte u. damit ins Elend zu geraten (12, 6 [360, 12f]). – Diese *Hierarchie des Seienden u. daß die Seele ihre Stellung darin ändern kann, sind Auffassungen, die Augustinus mit dem Neuplatonismus gemeinsam hat, wenn er ihnen auch sein christliches Gepräge gibt. Plotin glaubte an den ordo naturarum, eine Folge von ‚Hypostasen' oder ‚Wirklichkeiten', die mit dem Einen (*Hen) beginnend, über Geist u. Seele herabsteigend schließlich bei der undifferenzierten, gänzlich negativen Materie endet. Jede Hypostase erhält Form u. Lebenskraft durch die ‚Betrachtung' der jeweils höheren, u. wird dadurch gemindert, daß sie sich von ihr abwendet (Plotin. enn. 3, 8, bes. cap. 7f). Augustinus spielt auf dieses Prinzip an, wenn er schreibt, daß Gott verlassen u. in sich selbst existieren, d. h. sich selbst gefallen, eine Annäherung an das Nichts bedeutet (civ. D. 14, 13 [CCL 48, 435, 28/30]). Sich von Gott abwenden heißt, sich etwas zuwenden, das weniger als Gott ist, sich dem unterwerfen u. von ihm Erhalten im Sein suchen. Augustins Hierarchie des Seienden unterscheidet sich von der des heidn. Neuplatonismus durch die wesentliche Trennung zwischen Schöpfer u. Schöpfung, die auf Philon zurückgeht u. ihre Grundlagen in Gen. 1, 1 hat (s. o. Sp. 825). Aber ebenso wie irgendein zeitgenössischer Platoniker hält er an dem Rangunterschied innerhalb der Ordnung des Geschaffenen fest: der Mensch steht höher als die Tiere, die Seele als der Körper, die Vernunft als die Leidenschaften. Auf allen Stufen dieser Ordnung ist das ursprüngliche u. eigentümliche Verhältnis des Niedrigeren zum Höheren das der Abhängigkeit (Brown 35f), u. zwar so sehr, daß die einzige Tugend eines vernunftbegabten Geschöpfes, das unter Gott steht, der Gehorsam ist; als Zeichen dafür wurde Adam das Gebot gegeben, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen. 2, 16f; Aug. Gen. ad litt. 8, 12f). Der H. offenbart sich selbst im Ungehorsam, in der Auflehnung gegen diese Ordnung u. führt zu ihrer Zerrüttung. Durch den Ungehorsam gegen Gottes Gebot verlor Adam die Macht, sich selbst zu gebieten. ‚Er, der in seinem H.

sich selbst gefiel, wurde von Gottes Gerechtigkeit sich selbst überantwortet' (civ. D. 14, 15 [CCL 48, 437, 11]), jetzt aber ohne die Fähigkeit zur Selbstkontrolle. Trotz all seiner tragischen Folgen jedoch war der Ungehorsam weniger ernst als der H., dessen Ausdruck er ist. Mit einer Art Galgenhumor sich an das Thema der Gottverlassenheit erinnernd (s. o. Sp. 830. 841 f), kann Augustinus ,es wagen zu sagen, daß es von Nutzen für die Hochmütigen sei, in eine von allen zu bemerkende Sünde zu fallen, damit sie dadurch sich selbst mißfallen, nachdem sie durch Selbstgefälligkeit schon gefallen waren' (civ. D. 14, 13 [436, 76/8]). – Augustins Darstellung des H. u. seiner Folgen verdankt dem Neuplatonismus mehr als nur sein allgemeines metaphysisches Prinzip. Plotin schrieb den ,Abstieg' der Einzelseelen, die Tatsache also, daß sie nicht dauernd auf der höheren Stufe des Geistes bleiben können, einer gewissen Verwegenheit (τόλμα) zu u. dem Wunsch, sich selbst zu gehören (enn. 5, 1, 1, 3/5), was sie dazu brachte, sich vom Ganzen abzuwenden. So abseits stehend (ἀποστᾶσα), wird die Seele zum Teil, isoliert sich, wird krank u. verliert sich in eine Menge Einzeldinge (πολυπραγμονεῖ; das Substantiv, im Lateinischen gewöhnlich mit curiositas wiedergegeben, umfaßt verschiedene geistige Mängel, eine Unfähigkeit zu abstraktem Denken ebenso wie fruchtlose ,Neugier'), bis sie schließlich hinabsinkt in ein Einzelding u. darin aufgeht, sich ihm dienend zu widmen, nämlich ihrem eigenen Körper (ebd. 4, 8, 4, 10/21). Diese Abfolge von hochmütigem Abfall, geistigem Verfall u. Verlorenheit an das Fleisch konnte Augustinus wiederfinden in Rom. 1, 21/32, wo beschrieben wird, wie die Heiden, wenn sie es ablehnen, Gott zu ehren, Finsternis in ihre unverständigen Herzen bringen u. der Verderbtheit verfallen (ähnlicher Gedankengang Aug. trin. 12, 9, 14; vgl. conf. 5, 3, 5). In seiner eigenen Behandlung des Sündenfalles geht dem öffentlichen Ungehorsam Adams u. Evas eine verborgene innere mala voluntas voraus, die aus dem H. entspringt (civ. D. 14, 13 [434, 1/4]), der dünkelhaften Liebe des eigenen Selbst, das Gott vorgezogen wird (serm. 96, 2 [PL 38, 585]). Dadurch wurden sie blind für die Frevelhaftigkeit dessen, was sie tun wollten, u. die Folge ihres Ungehorsams war weiterer Ungehorsam, dieses Mal von seiten des Fleisches u. seiner Gelüste. Die Strafe für ihre Ursünde bestand darin, daß die Verderbnis des Körpers die Seele wie ein Gewicht niederdrückt (civ. d. 14, 3 [417, 34/6]). – Wie für Plotin die ,Verwegenheit', war für Augustinus der H. die Erklärung für die Vernunftwidrigkeit in der Welt, für das offensichtliche, wenn auch verwirrende Faktum, daß in einem Universum, welches beide in Ordnung gehalten glaubten durch eine göttliche Vernunft, manche Dinge alles andere sind als vollkommen. Die göttliche Ordnung wurde in Unordnung gebracht durch den H. zunächst des Teufels, dann des Menschen. Augustinus bemüht sich, die Vernunftwidrigkeit, die Unerklärbarkeit des Beginns ihres H. zu betonen. Ihre mala voluntas hat keine rational erklärbare causa efficiens, allenfalls eine causa deficiens; sie war einfachhin ein Abfall vom Höchsten zum Geringeren, ein Mangel, eine Leere (ebd. 12, 7 [362, 1/9]). Ihn interessierte nicht, wie Plotin, eine metaphysische Analyse oder eine Erklärung dafür, warum Einzelseelen Einzelseelen sind. Er beschäftigte sich lieber mit der Suche nach den Quellen des Bösen, mit der Frage: unde malum? Und der H., in welchem er die Quelle des Bösen fand, war ein historisches Ereignis, nicht eine zeitlose Wahrheit. Wenn Pelagius die Behauptung: initium omnis peccati superbia (Sir. 10, 15) dahingehend erklärte, daß der H. das Wesen der Sünde ausmache (peccatum ... dei contemptus est et omnis dei contemptus superbia est ... omnino ergo peccatum et superbia est), antwortet Augustinus, daß viele Sünden aus anderen Motiven als aus H. geschehen, zB. aus Schwäche oder Unwissenheit; daß der H. sich eher bei guten Taten einstelle als bei Sünden u. daß die zitierte Sirachstelle sich auf den Fall Satans u. Adams beziehe (nat. et grat. 28, 33 [CSEL 60, 257]). Wo Pelagius die Formalursache der Sünde sah, suchte Augustinus die Wirkursache, indem er betonte, der H. sei die Quelle der Sünde, der Beweggrund für des Menschen ersten Ungehorsam u. die Ursache all unserer Übel u. Leiden. Diese Akzentuierung Augustins ist mehr als alles andere das Moment, wodurch sich die westliche von der östlichen Haltung gegenüber dem H. unterscheidet.

*2. Fortwirken des Hochmuts im Zustand des Gefallenseins.* Die ursprüngliche Ursache seines Falles, der H., ist auch der grundlegende Faktor im Zustand des Gefallenseins des

Menschen. H., Minderung des Geistes u. unkontrollierte Sinnlichkeit waren nicht nur Stufen im prähistorischen Niedergang des Menschen, sie bleiben dauernde Beeinträchtigungen. Augustinus identifiziert sie mit den 1 Joh. 2, 16 genannten drei Begierden: ‚Fleischeslust, Augenlust u. Hoffart des Lebens', u. verwendet sie mit verschiedener Zielsetzung in Spekulation, Exegese u. Paränese (du Roy 343/63), nicht zuletzt als Rahmen für seine Gewissenserforschung conf. 10, 30, 41/39, 64. Auch hier, zumindest in seinen reifen Werken, nimmt der H. die erste Stelle ein. Er liegt den beiden andern Begierden zugrunde, von denen keine geheilt werden kann ohne Demut. Manche Philosophen mögen zu einem hohen Wissen um Gott gekommen sein; weil sie dies aber in ihrer Arroganz ihrer eigenen Weisheit zuschrieben, verdummten sie u. sanken zurück in den Götzendienst (P. Adnès, L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après S. Augustin: RevAscMyst 28 [1952] 211f). Auch kann man nicht, wie Augustinus für sich selbst herausgefunden hat (conf. 7, 7, 11), sich anmaßen, die Begierden des Fleisches durch eigene Geisteskraft zu unterjochen; denn das läuft darauf hinaus, daß dem Hochmütigen widerstanden u. nicht dem Demütigen Gnade geschenkt wird (serm. 156, 9, 10 [PL 38, 855]; en. in Ps. 34, 1, 15 [CCL 38, 311]; serm. Denis 25, 2 [PL 46, 933]). Augustinus stimmt zu, daß der H. die letzte Sünde ist, die man überwinden muß (quo primo enim vitio lapsa est anima, hoc ultimum vincit: en. in Ps. 7, 4 [CCL 38, 39, 25f]; vgl. en. in Ps. 18, 1, 14 [105, 14f]), u. daß er alle früheren Taten zunichte macht (ubi superbis, ibi quod acceperas perdis: serm. 131, 5 [PL 38, 731]; vgl. ebd. 13, 3 [108]; en. in Ps. 25, 2, 11; 138, 19 [CCL 38, 148; 40, 2003]). Aber diese Aussage umfaßt mehr: Die gefallene menschliche Natur ist so verdorben, daß jegliches Verdienst, das man für sich in Anspruch nehmen könnte, nichts weiter ist als etwas, was man durch Gottes frei gewährte Gnade ‚empfangen' hat. Folge des H. ist es, diese Gnade auszuschließen, so daß man nicht einmal von sich aus damit beginnen kann, tugendhaft zu sein, solange der H. einen beherrscht. Demut ist das wahre Fundament des geistlichen Gebäudes (serm. 69, 2 [PL 38, 441]; vgl. 117, 17 [671]). Die Vorschriften des christl. Glaubens laufen auf das eine hinaus: Demut (ep. 118, 22).

*3. Selbstgefälligkeit.* Beginn u. Mitte des H. ist eine übermäßige u. überhebliche Selbstgefälligkeit. Conf. 10, 39, 64 nennt Augustinus vier Arten derselben: Die Menschen gefallen sich selbst u. mißfallen Gott α) de non bonis quasi bonis, β) de bonis tuis (Gottes) quasi suis, γ) sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis, δ) sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam. Dieser Satz weist hin auf mehrere Auffassungen Augustins: moralische, theologische u. historische.

*α. De non bonis quasi bonis.* Der Selbstgefällige brüstet sich mit etwas, was nicht gut ist, als ob es gut wäre. Augustinus hätte hier, wie er es anderswo tut, auch sagen können, sie behandeln Böses als sei es nicht böse, indem sie ihre Sünden rechtfertigen oder die Verantwortung abwälzen, wie Adam es getan hat (civ. D. 14, 14). Dies hat Augustinus selbst getan, als er den manichäischen Lehren anhing (conf. 5, 10, 18). ‚Wer ist hochmütig? Der seine Sünden zu rechtfertigen sucht' (en. in Ps. 93, 8 [CCL 39, 1310, 36f]). Diese Haltung Adams anzunehmen, bedeutet, die Arznei, das göttliche Erbarmen, zurückzuweisen (lib. arb. 3, 10, 29 [CCL 29, 293, 25f]), die allein im Zustand unseres Gefallenseins unsere Sünden heilen kann: medicinam repellitis, non sanitatem tenetis (in ev. Joh. tract. 7, 19 [CCL 36, 78, 7f]).

*β. De bonis tuis (Gottes) quasi suis.* Eine zweite Art der Selbstgefälligkeit besteht darin, daß man sich selbst zu seiner echten Tugend beglückwünscht, dabei aber ignoriert, daß Gott es ist, der sie gegeben hat. Das heißt, sich etwas einzubilden auf seine eigene Kraft, eine Wiederholung also der Sünde Luzifers u. Adams. Augustinus äußert sich oft zu solcher Gefahr, vor allem in seiner Polemik gegen die Pelagianer (zB. nat. et grat. 32, 36 [CSEL 60, 260]); praesumis de te, dimittit te; confidis tibi, donaris tibi (serm. Denis 25, 2 [PL 46, 933]). Er zielt nicht darauf ab, man solle seine Tugend leugnen, das wäre undankbar, sondern man müsse ihre Quelle anerkennen: non est ista superbia elati, sed confessio non ingrati (en. in Ps. 85, 4 [CCL 39, 1179, 25f]).

*γ. Sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis.* Eine dritte Art der Selbstgefälligkeit wurde Dtn. 9, 4 verboten: daß man nämlich Gottes Gaben verdient habe. Sie kommt gemäßigten, semipelagianischen Lehren nahe: Die Gnade sei eine Antwort Gottes auf den

guten Willen des Menschen, u. die Prädestination geschehe post praevisa merita, d. h. gemäß dem guten Verhalten des Menschen, das Gott vorhergesehen hat; dagegen betont Augustinus oft entschieden das ante praevisa merita (s. E. Portalié, Art. Augustin [Saint]: DThC 1, 2 [1902] 2401/4; J. Rivière, Art. Mérite: ebd. 10, 1 [1928] 644/6; J. Saint-Martin, Art. Prédestination: ebd. 12, 2 [1935] 2884/7).

*δ. Sicut ex tua gratia, ... sed aliis invidentes eam.* Ein vierter Ausdruck hochmütiger Selbstgefälligkeit liegt darin, daß man zwar die selbstempfangene Gnade Gottes anerkennt, es aber neidet, wenn auch andere sie empfangen. H. ist die Liebe zu seiner eigenen Vorzüglichkeit (Aug. civ. D. 14, 13 [CCL 48, 434, 5/8]), die Ausrichtung des Willens ad proprium bonum (lib. arb. 2, 19, 53 [CCL 29, 272, 59/61]). Das schließt das Verlangen ein, andere auszuschließen, da das eigene Ich gegenüber dem unendlich größeren commune bonum nur dadurch so anziehend wird, daß es niemand anderem gehört u. ausschließlich eigener Besitz sein kann. Als die verabscheuungswerteste Art der Selbstliebe, die reine Selbstsucht im Gegensatz zum sittlich neutralen Selbsterhaltungstrieb, ist H. gleichbedeutend mit Habsucht in dem allgemeinen Sinn, daß jemand etwas über das hinaus erstrebt, was sich gebührt, propter excellentiam suam et quendam propriae rei amorem. Es besteht also kein Widerspruch zwischen dem Satz: initium omnis peccati superbia (Sir. 10, 13) u. dem anderen: radix omnium malorum est avaritia (1 Tim. 6, 10). Solch eine Liebe kann im Lateinischen sehr treffend privatus (im Gegensatz zu socialis) genannt werden, was offensichtlich eher eine Minderung (detrimentum) als eine Mehrung (incrementum) bedeutet, da jede privatio ein Verlust ist (Gen. ad litt. 11, 15 [CSEL 28, 1, 347f]); denn das Teilgut, das dieser amor privatus erstrebt, ist unvergleichlich geringer als das Gesamtgut, das er aufgibt. Die Folge davon ist ein Teufelskreis von Unzufriedenheit u. Zwietracht. Der einzige Vor-Rang, den ein Geschöpf zu erlangen hoffen kann, ist der über andere Geschöpfe. Hier führt der H. zu einer Menge miteinander wetteifernder Sünden: zur prahlerischen iactantia, dem Verlangen nach Bestätigung des eigenen Vorranges durch das Lob der Mitmenschen (ep. 22, 2, 7), zur Habsucht im Sinne von Liebe zum Geld, da die Menschen sich für vornehmer halten, je reicher sie sind (Gen. ad litt. 11, 15), u. zum Neid auf jeden, der vornehmer zu sein scheint (das bedeutet, daß nicht die invidia [der Neid] die Ursünde des Teufels war, wie eine weit verbreitete Tradition annahm [ebd. 11, 14 (346)]; sie ist lediglich die Tochter, nicht die Mutter des H. [serm. 354, 5 (PL 39, 1565)]). Aber der unheilvollste Sproß des selbstsüchtigen H. ist eine zügellose Gier zu herrschen, eine libido dominandi. In der göttlichen Ordnung herrscht als ursprüngliche u. eigentliche Beziehung die der Abhängigkeit; charakteristisch für die Geschöpfe in einer verdorbenen Welt, die alle auf ihren eigenen Vorrang aus sind, ist die Notwendigkeit, jeweils die Abhängigkeit der Mitmenschen zu sichern, weil nur so ihre eigene Vorrangstellung garantiert werden kann (Brown 36). Daher der Drang, andere zu beherrschen, eine perverse Art, Gott nachzuahmen (Aug. civ. D. 19, 12 [CCL 48, 677, 87f]; die wahre Nachahmung Gottes besteht darin, es seiner Güte gegen Gerechte u. Ungerechte gleichzutun [ep. 93, 4 mit Zitat von Mt. 5, 44f]). Die Geschichte der Menschheit ist weithin eine Geschichte der Versuche, die jeweils ein Reich unternimmt, um ein anderes unter seine Herrschaft zu bringen; ein jüngstes u. auffälligstes Beispiel bietet das röm. Reich mit dem Anspruch seiner allzu ruhmsüchtigen Führer (civ. D. 5, 13), ihre Sendung sei gewesen, die Hochmütigen mit Gewalt niederzuzwingen debellare superbos, was selbst nichts anderes ist als eine arrogante Nachäffung des Wortes im göttlichen Gesetz: Deus superbis resistit (ebd. 1 praef.). Der wahre Gegensatz zum H., der ungeordneten selbstsüchtigen Liebe zu seiner eigenen Vortrefflichkeit, ist die caritas, die Liebe, die ‚nicht ihre eigenen Interessen verfolgt' (Gen. ad litt. 11, 15 [CSEL 28, 1, 347, 24f] mit Zitat von 1 Cor. 13, 4f). Diese beiden Arten von Liebe: ‚die Liebe zu sich selbst bis zur Verachtung Gottes' u. ‚die Liebe zu Gott bis zur Verachtung seiner selbst' (civ. D. 14, 28), haben von Beginn der Zeit an nebeneinander existiert. Innerhalb des Menschengeschlechts haben sie zwei Reiche, civitates, hervorgebracht: das Reich der Gerechten u. das Reich der Ungerechten (ein Motiv, das erstmalig Gen. ad litt. 11, 15 [CSEL 28, 1, 348, 10/3] erwähnt wird), deren gegenseitige Beziehung dann das Hauptthema von Augustins De civitate Dei ist. – Augustins Aufzählung der vier Ar-

ten selbstgefälligen H. wurde in leicht geänderter Form Greg. M. moral. 23, 6, 13 (CCL 143 B, 1153, 7/12) wiederholt u. wirkte dann durch das MA hindurch bis in die Philosophie der Neuzeit nach, wo immer man die passio superbiae behandelte (s. Fuchs/Weier).

*b. Lateinische Schriftsteller nach Augustinus. 1. Joh. Cassianus.* Lateinische Schriftsteller nach Augustinus verbanden seine Lehre über den H. mit der des Cassianus (s. o. Sp. 834 f), was nicht zu schwierig war, denn beide betonten die Bedeutung der Demut als Grundlage eines heiligen Lebens (Aug. serm. 69, 1, 2 [PL 38, 441]; Joh. Cassian. conl. 15, 7, 2; 19, 2, 1; s. die Aufzählung der Kennzeichen echter Demut inst. 4, 39, 2 f, einer Vorwegnahme der gradus humilitatis Benedikts [reg. 7]). Beide sahen den H. als die Sünde, die als erste begangen wird u. als letzte zu bekämpfen ist, doch legte jeder den Akzent auf eine andere Hälfte dieser Aussage. In den Abhandlungen über die acht Hauptsünden, die im Lateinischen durch Joh. Cassian. conl. 5 u. inst. 5/12 repräsentiert sind, wird vom H. gesprochen als der letzten Versuchung, der letzten Waffe des Teufels, wenn die Sünden des Fleisches schon überwunden sind. Augustinus dagegen betrachtete den H. mehr als die Ursünde, die die Begierde des Fleisches als Strafe nach sich zog. Aber den H. so als allgemeines Fundament oder als ,Wurzel' der Sünde aufzufassen, brachte die Gefahr mit sich, ihn in eine von den gewöhnlichen spezifischen Sünden gänzlich verschiedene Kategorie einzuordnen. Manche Schriftsteller waren nahe daran, dies zu tun.

*2. Julianus Pomerius.* Die Überzeugung Augustins teilend, daß der H. der Anfang der Sünde u. die Begierde ihre Strafe sei, erklärte Julianus Pom. den ersten Satz dahin, daß der H. die Ursache u. das sine qua non der Sünde sei, da sie einfach Verachtung Gottes bedeutet, die sich in der Mißachtung seiner Gebote äußert, wozu der H. überredet (vit. cont. 3, 2, 1 [PG 59, 476 B]; vgl. Aug. nat. et grat. 29, 33 [CSEL 60, 257], s. o. Sp. 848).

*3. Fulgentius v. Ruspe.* Fulg. Rusp. ep. 3, 26. 28 (CCL 91, 223. 224 f) werden vier Arten des H. aufgezählt. Die einen, Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher usw., erheben offen ihr Haupt gegen Gott, die andern tun es als Heuchler nur im Geheimen. Besonders gefährlich u. verderblich sind die beiden Arten, die sich den Anschein der Gerechtigkeit geben: der H. derer, die das Leben ihrer Mitmenschen als nicht würdiges verachten, wie der Pharisäer es gegenüber dem Zöllner tat (Lc. 18, 9/14), u. derer, die ihre guten Werke der eigenen menschlichen Kraft zuschreiben. Johannes Cass. würde nur diese beiden letzten Arten als H. im eigentlichen Sinn gelten lassen.

*4. Gregor d. Gr.* Den größten Einfluß bei der Verbindung der Lehren Augustins u. Joh. Cassians über den H. übte die Art aus, wie Gregor d. Gr. sie vorgenommen hat. Nach moral. 31, 45, 87 ist die superbia die Königin aller Laster mit sieben Heerführern, denen sie die Seele zur Plünderung u. Brandschatzung überläßt, oder, in einem anderen Bild: Sie ist die Wurzel aller Laster mit sieben Sprößlingen. Diese sieben vitia capitalia sind (mit invidia anstelle von acedia) die gleichen wie die sieben anderen Sünden des Kanons des Evagrius (s. o. Sp. 833). Jede von ihnen hat nach Joh. Cassian. conl. 5, 16 eine ihr untergeordnete Reihe von Sünden; dabei sind die ebd. 5, 16, 5 der cenodoxia u. der superbia zugewiesenen Greg. M. moral. 31, 45, 88 auf inanis gloria, invidia u. ira verteilt. Wie bei Evagrius bewirken sie schlechte Gedanken, indem sie die Seele zum Bösen ermuntern (ebd. 31, 45, 90). Wie Joh. Cassian. conl. 5, 10 sind sie miteinander verbunden, gleichsam ,verkettet' (concatenatio), so daß die eine Sünde eine andere entstehen läßt. Nur daß sie umgekehrt angeordnet sind. Bei Joh. Cassian wie bei Evagrius folgen sie aufeinander in der Reihenfolge, wie sie zu überwinden sind: von der Schlemmerei als erster bis zu den beiden letzten, den Sünden des Geistes, Ehrsucht u. H. Gregor (moral. 31, 45, 89), sich an Augustinus anschließend, beginnt mit der superbia, der ,Wurzel aller Sünden' (ebd. 87), deren erster Sproß, die inanis gloria, seinerseits die invidia erzeugt, diese dann die ira usw., während die beiden Sünden des Fleisches, Schlemmerei u. Unzucht, als eigene Klasse den Schluß bilden. Seine ausführlichste Erörterung des H. (ebd. 34, 21, 40/23, 56) beginnt Gregor mit einer ausgeprägt augustinischen Darstellung, wie der Teufel dadurch zu Fall kam, daß er privatam celsitudinem superbe appetiit (ebd. 40 f), bevor er in einem langen Kapitel (48) reich an Anklängen an Joh. Cassian auf die superbia als radix vitiorum

zu sprechen kommt, die im Gegensatz zu anderen Sünden alle Tugenden insgesamt angreift, gleichsam die Seele erobert, wie ein Tyrann eine Stadt nach der Belagerung (vgl. Joh. Cassian. inst. 12, 3, 2); nachdem der H. das ‚Auge des Herzens verschlossen hat', beeinträchtigt er das Urteil u. führt ins Verderben (Greg. M. moral. 24, 23, 48). Im folgenden (49/51) beschreibt Gregor dann vier Arten von H.: der von weltlichen u. geistlichen Dingen motivierte (49) u. der sich in Vorgesetzten (50) u. Untergebenen (51) zeigende, wobei der letztere stark an Cassians ‚H. des Fleisches' erinnert. Nach einer kurzen Darstellung der unerfreulichen Nebenwirkungen der Sünde des H. (52), einer psychotherapeutischen Methode mit langer klassischer Tradition (zB. Sen. ira 2, 25f bezüglich des Zorns), bietet Gregor eine Sammlung biblischer Texte gegen sie (53). Dem folgt ein Abschnitt über Christus als Vorbild der Demut (54), ein beliebtes Thema Augustins (zB. in Joh. tract. 25, 16; en. in Ps. 18, 2, 15) u. anderer; dann ein Vergleich zwischen den Verhaltensweisen Christi u. des Satan (Greg. M. moral. 24, 23, 55), in derselben Art u. mit weitgehend den gleichen Stellen wie Joh. Cassian. inst. 12, 8, bis er schließlich wiederholt, daß der H. das evidentissimum signum des Verdammten sei (Greg. M. moral. 24, 23, 56). Bei all dem ist die Stellung des H. als eine Sünde oder als Ursache von Sünde, die ihm in einem konsequenten System von Sünden zukommt, eine Frage von minderer Bedeutung, die unbeantwortet bleibt. Nicht in erster Linie Theoretiker, ist Gregor am meisten auf seinem Gebiet, wenn er Einzelaspekte des H. darstellt, wie zB. die paradoxe Wirkung, die er hat, nämlich die Erniedrigung (ebd. 17, 8, 10, eine Betrachtung, die sich an Aug. civ. D. 14, 13 [CCL 48, 435, 34/45] über Ps. 72, 18 anlehnt), oder wenn er seine Therapie erörtert (zB. reg. past. 3, 17 [PL 77, 79 A/C] über das notwendige Taktgefühl im Umgang mit dem Hochmütigen).

5. *Isidor v. Sevilla.* Eine ähnliche Mischung des Stoffes über den H. aus Cassian u. Augustinus findet sich bei Isidor v. Sevilla, wenn er die Aufzählung der acht Hauptsünden beschließt mit novissima dux ipsa et harum radix superbia (diff. 2, 40, 161 [PL 83, 96 A]). Sie zeigt sich in drei Arten: Verachtung der Gebote Gottes, Stolz, weil man sie beobachtet, u. eigensinniges Ablehnen, den Oberen zu gehorchen (ebd. 168 [97 A]). In der zweiten u. dritten Art sind Joh. Cassians H. des Geistes' u. ‚H. des Fleisches' (s. o. Sp. 838/40) zu erkennen, während die erste Art an die Definition des Pelagius erinnert, die Augustinus ablehnt (nat. et grat. 29, 33 [CSEL 60, 257]; s. o. Sp. 848). Isidors Kapitel über den H. sent. 2, 38 (PL 83, 639f) bietet eine noch reichere Sammlung von Lehren der Kirchenschriftsteller über den H. einschließlich der Auffassung vom heilbringenden ‚Fall' (ebd. 38, 10), die über Gregor (moral. 33, 12, 25) auf die Väter der Wüste u. Origenes zurückgeht: Wie Isidors Werk weithin eine Kompilation früherer Schriften ist, so auch die Literatur über den H. in den folgenden Jahrhunderten (s. Th. Deman, Art. Orgueil: DThC 11, 2 [1932] 1410/34; Adnès). Nach den Arbeiten Augustins, Cassians u. Gregors blieben noch mehrere Fragen zu erörtern, zB., ob H. ein speciale peccatum darstelle, oder vielmehr Grund aller Sünde sei (s. Thomas Aquin. s. th. 2, 2, 162, 2), ob tatsächlich ein Unterschied zwischen H. u. Ehrsucht besteht (vor dem Ende des 13. Jh. verschmolzen sie größtenteils), usw., ganz unbestritten aber blieb das ganze MA hindurch der Primat des H. unter den Sünden bestehen.

*D. Ergebnis.* H. gelangte zu besonderer Bedeutung u. Bewertung als theologische Sünde. Nur als ein Urbild der Auflehnung gegen Gott konnte die ‚ungebührliche Liebe zur eigenen Vortrefflichkeit' überzeugend ein initium omnis peccati sein. Die Vorstellung von der Ehrfurcht, die dem Schöpfer von seiten des Geschöpfes geschuldet u. dennoch versagt wird, stammt aus der Bibel. Aus der Begegnung dieser bibl. Tradition mit dem griech. Denken erwuchsen die Lehren der christl. Schriftsteller über den H. Sie nahmen im allgemeinen die gleiche Entwicklung wie die Lehren über die *Demut. Zunächst systematisch erläutert durch Origenes, vom 4. Jh. an in mönchischen Kreisen in ein System gebracht, fanden sie schließlich ihre vollendete Darstellung in der Theologie des Augustinus. In der heidn. Welt jedoch nahmen die Auffassungen von H. u. Demut eine unterschiedliche Entwicklung. Die Demut als Tugend war in hohem Maße unbekannt. Gewisse Äußerungen des H. jedoch waren zu allgemein verbreitet, zu offenkundig u. zu destruktiv, als daß man darauf verzichtet hätte, dazu Stellung zu nehmen. Das griech. Denken hat sich fast

ausschließlich mit diesen Äußerungen beschäftigt, vor allem mit den Verletzungen von Ehre u. Rechten, was mit ὕβρις bezeichnet wurde. Als die Peripatetiker ihre Aufmerksamkeit dem H. als Laster zuwandten, konzentrierten sie sich auf den sozialen Aspekt: die ungebührliche Selbsterhebung auf Kosten anderer. Dem griech. Denken über den H. fehlte nicht gänzlich eine religiöse Dimension. Des Ajax hochtrabende Prahlerei, er werde Ruhm gewinnen auch ohne die Hilfe der Götter (Soph. Ai. 766/9), kann an einen Aspekt des ‚H. des Geistes' erinnern, doch sind solche Andeutungen auf die spätere christl. Auffassung selten u. isoliert. Es gab keinen sie alle umfassenden Begriff einer einzigen göttlichen Ordnung, die das Werk einer einzigen fordernden Gottheit wäre, deren allgegenwärtiger Wille die Quelle alles Guten ist u. als solcher in Demut anerkannt werden muß. Nur wo wie in der Spätantike u. im MA ein solcher Begriff vorherrschte, konnte der H. seinen herausragenden Platz unter den Sünden einnehmen, weil er als Ablehnung dieser Ordnung betrachtet wurde. Als nach Ende des MA die Philosophie aufhörte, ‚Magd der Theologie' zu sein u. das christl. Weltbild immer weniger teilte, verblaßte d. H. im hier beschriebenen Sinne, verloren die Philosophen weithin das Interesse daran, so daß der H. wieder den Rang einer mehr oder weniger gewöhnlichen Verfehlung annahm.

P. ADNÈS, L'humilité à l'école de s. Augustin: RevAscMyst 31 (1955) 28/46; Art. Orgueil: DictSpir 11 (1982) 907/33. – G. BERTRAM, H. u. verwandte Begriffe im griech. u. hebr. AT: Welt des Orients 3 (1964) 29/38; Art. ὕβρις κτλ.: ThWbNT 8 (1969) 295/307; Art. ὑπερήφανος κτλ.: ebd. 526/30. – P. BROWN, Religion and society in the age of s. Augustine (London 1972). – R. BULTMANN, Art. καυχάομαι κτλ.: ThWbNT 3 (1938) 646/54. – P. COURCELLE, Le typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après s. Augustin: Corona gratiarum, Festschr. E. Dekkers 1 = Instrumenta patristica 10 (Brugge/'s Gravenhage 1975) 245/88 bzw. ders., Opuscula selecta (Paris 1984) 329/72. – C. DEL GRANDE, Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante (Napoli 1947). – M. W. DICKIE, Hesychia and Hybris in Pindar: Greek poetry and philosophy, Festschr. L. Woodbury (Toronto 1984) 83/109. – A. DIHLE, Art. Demut: o. Bd. 3, 735/78. – N. R. E. FISHER, Hybris and dishonour: Greece and Rome 32 (1976) 177/93. – H. J. FUCHS/W. WEIER, Art. H.: HistWbPhilos 3 (1974) 1150/6. – R.-A. GAUTHIER, Magnanimité = Bibl. Thom. 28 (Paris 1951). – L. GERNET, Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (ebd. 1917). – W. M. GREEN, Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin: Univ. Calif. Publ. Class. Philol. 13 (1949) 407/32. – A. GUILLAUMONT/C. GUILLAUMONT, Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine 1 = SC 170 (Paris 1971). – H. HAFFTER, Röm. Politik u. röm. Politiker (1967). – R. HENTSCHKE, Art. gāvah: ThWbAT 1 (1973) 890/5. – P. HUMBERT, Démesure et chute dans l'AT: La branche d'amandier, Festschr. W. Vischer (Montpellier 1960) 63/82. – M. KASER, Das röm. Privatrecht $1^2$ (1971). – D. KELLERMANN, Art. ga'āh: ThWbAT 1 (1973) 878/84. – K. LATTE, Schuld u. Sünde in der griech. Religion: ders., Kl. Schriften (1968) 3/35. – R. LATTIMORE, Story patterns in Greek tragedy (London 1964). – A. O. LOVEJOY, Reflections on human nature (Baltimore 1961). – D. M. MACDOWELL, Hybris in Athens: Greece and Rome 32 (1976) 14/31. – J. PARTSCH, Die alexandrinischen Dikaiomata: ArchPapForsch 6 (1920) 34/77. – J. G. PERISTIANY (Hrsg.), Honour and shame. The values of Mediterranean society (London 1965). – P. RABBOW, Seelenführung (1954). – O. DU ROY, L'intelligence de la foi en la Trinité selon s. Augustin (Paris 1966). – J. SCHARBERT, Art. *zûḏ: ThWbAT 2 (1977) 550/6. – K. L. SCHMIDT, Lucifer als gefallene Engelmacht: TheolZs 7 (1951) 161/79. – P. L. SCHOONHEIM, Der atl. Boden der Vokabel ὑπερήφανος Lk 1, 51: NovTest 8 (1966) 235/46. – E. SCHÜRER, The history of the jewish people in the age of Jesus Christ$^2$ 2 (Edinburgh 1979). – J. STALLMACH, Ate = Beitr. Klass. Philol. 18 (1968). – R. TAUBENSCHLAG, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri (New York 1944). – W. VÖLKER, Scala paradisi (1968).

*John Procopé (Übers. Alois Kehl).*

**Hochschätzung des Alten** s. Anfang: RAC Suppl. 1, 401/48; Fortschritt: o. Bd. 8, 141/82; Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 703/79; Klassizismus.

## Hochschule.

*A. Nichtchristlich. I. Vorgeschichte der Hochschule. a. Athen.* Die Idee der H. entstand im 5. Jh. vC. in **Athen. Die Sophisten u. Sokrates waren die ersten H.lehrer (Lynch 32/46). Platos ,Staat', besonders Buch 7, bringt die erste u. epochemachende theoretische Darlegung über Ziele u. Mittel der H.bildung. Die um 388/87 gegründete *Akademie Platos war vielleicht die erste H. im institutionellen Sinne, insofern hier zum ersten Mal Lehrer u. Schüler zum Zwecke der höheren Bildung regelmäßig zusammenkamen, diskutierten u. nach der Wahrheit suchten, u. zwar über mehrere Generationen hinweg in denselben Örtlichkeiten u. in derselben philosophischen Tradition (zur Organisation H. J. Krämer, Die ältere Akademie: H. Flashar [Hrsg.], Die Philosophie der Antike 3 [1983] 4/7). Im J. 355 gründete Aristoteles eine Schule mit *Bibliothek auf dem Gelände des Apollo Lyceius, die nach dem Heiligtum als Lyceum oder auch nach der Porticus, in der gelehrt wurde, als Peripatos bekannt wurde (F. Wehrli, Der Peripatos bis zum Beginn der röm. Kaiserzeit: ebd. 462/4; ders., Die Schule des Aristoteles 1/10. Suppl. 1f [Basel 1944/78] zur literarischen Produktion; Lynch 9/31 zur Organisation). Im J. 306 kaufte *Epikur ein Haus mit Garten in Athen u. eröffnete seine berühmte Schule, in die auch *Frauen aufgenommen wurden. Als Zeno um 300 eine Schule gründen wollte, durfte er ohne athenisches Bürgerrecht kein Land kaufen; doch wurde ihm erlaubt, die Stoa Poikile nahe der Agora zu benutzen, nach der seine Schule als Stoa bekannt wurde (R. E. Wycherley, The painted stoa: Phoenix 7 [1953] 20/35). Alle diese Schulen zeichneten sich durch ihren informellen Charakter aus: Es gab keine Regeln für das Alter der Schüler, die Länge der Kurse oder den Lehrplan. Mit Ausnahme des ,Gartens' des Epikur verfügten die philosophischen Schulen Athens nicht über eigenen Grundbesitz, sondern trafen sich in Gebäuden, die der athenischen Gemeinde gehörten, so etwa die *Akademie in einem *Gymnasium dieses Namens, einem dem Lokalheros Hekademos geweihten Ort (Glucker 226/46). Für Kontinuität sorgte vor allem die an den Schriften der *Gründer orientierte geistige Lehrtradition der einzelnen Schulen, die als solche keinen Rechtscharakter hatten (Lynch 106/34 gegen Wilamowitz' These von den philosophischen Schulen als Thiasoi). Ihr Eigentum wie Bücher oder auch Land gehörte rechtlich dem Schulhaupt u. wurde von ihm an denjenigen vererbt, von dem er, manchmal fälschlich, annahm, daß er sein Nachfolger würde (Glucker 226/55. 365f). Die Kontinuität der Akademie u. des Peripatos als Institution scheint in der Zeit der Eroberung Athens durch Sulla iJ. 86 vC. unterbrochen worden zu sein (Lynch 135/62. 198/207; Glucker 106/11). Was die literarisch überlieferten Listen als spätere ,Nachfolger' der Leiter der athenischen Schulen anführen, sind sekundäre Kompilationen, in denen angesehene Lehrer zusammengestellt wurden, die die philosophische Doktrin der Schule vertreten haben, ohne daß ihre Schulen in institutioneller Kontinuität mit den ursprünglichen Schulen der Gründer gestanden haben. Selbst diese Listen gehen nicht über die Zeit des Augustus hinaus (ebd. 344/72). Eine Ausnahme bildet der ,Garten' Epikurs, der zumindest bis in die Zeit Hadrians weiterbestanden hat (ebd. 365f). Die athenischen Schulen, die lange Zeit reiche junge Griechen aus Asien u. wohlhabende junge Römer anzogen, scheinen ihr Monopol auf höhere Erziehung verloren zu haben, als Rom u. die Städte des griech. Ostens selbst philosophische Lehrer anstellten (ebd. 373/



9). Die Akademie u. die anderen philosophischen Schulen Athens waren nicht lediglich Schulen oder H. Sie waren auch Vereinigungen Gleichgesinnter, die sich um eine charismatische Persönlichkeit scharten u. sich nicht nur zu Vorlesungen, Diskussionen u. Gastmählern, sondern auch zu religiösen Feiern trafen. Schüler der Akademie waren Männer jeden Alters, darunter auch Philosophen eigenen Zuschnitts wie Speusipp, Xenokrates oder *Aristoteles, der 20 Jahre blieb. Charakteristisch für das Leben in der Akademie waren gemeinsame Mahlzeiten, die nach festen Regeln abliefen u. von intensiven Tischgesprächen begleitet waren (*Deipnonliteratur; W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 4 [Cambridge 1975] 19/23; Marrou, Histoire 103/29 zur Akademie u. ihrer Erziehung).

*b. Andere Orte.* Je mehr Einfluß die griech. Kultur gewann, desto stärker wuchs das H.wesen u. folglich auch die Zahl der Lehrer, die ihren Unterhalt damit verdienten, Heranwachsende in Philosophie oder Rhetorik zu unterrichten; in vielen Städten gab es Schulen, die von einem Philosophen oder Rhetor geleitet wurden. Dabei war die Rhetorik wesentlich weiter verbreitet als die Philosophie; denn die Pädagogik des Isokrates (Marrou, Histoire 121/36; D. L. Clark, Rhetoric in Greco-Roman education [New York 1957] 51/8) hatte sich als praxisnäher als die Ideen Platos u. anderer Philosophen erwiesen. Die Rhetorik wurde das erste akademische Fach mit systematischem Studiengang, Textbüchern u. abgestuften Übungen (Volkmann; J. Martin, Antike Rhetorik [1981], beide allerdings ohne historische Darstellung des rhetorischen Unterrichts; Marrou, Histoire 272/80; D. A. Russell, Greek declamation [Cambridge 1983] 40/73; ders./N. G. Wilson, Menander Rhetor [Oxford 1981] XI/XXXIV) u. dominierte schließlich in der griech. Welt. Die Schulen, die von Rhetoren oder Philosophen gegründet wurden, waren in der Regel nicht Vereinigungen von Gelehrten u. Orte von Gelehrsamkeit u. Forschung in der Tradition der Akademie u. des Peripatos. Die wissenschaftliche Seite der athenischen Philosophenschulen war generell weit weniger einflußreich als die pädagogische. Doch wurde in Alexandria von Ptolemäus I Soter das berühmte Museion gegründet, eine bedeutende u. produktive Vereinigung von Gelehrten mit Zugang zu einer großen Bibliothek (Fraser 1, 305/35; R. Pfeiffer, History of classical scholarship from the beginnings to the end of Hellenistic age [Oxford 1968] 95/233). Von geringerer Bedeutung war Pergamon, wo Eumenes II Soter eine Bibliothek gegründet hatte (Strab. 13, 4, 2) u. der stoische Philosoph Krates lehrte (Pfeiffer 234/51). Später sind ein Museion in Ephesus (J. Keil, Ärzteinschriften aus Ephesus: ÖsterrJahresh 8 [1905] 128/38; P. Wolters, Ἀρχιατρὸς τὸ δ': ebd. 9 [1906] 295/7) u. in Smyrna bezeugt (L. Robert, Études Anatoliennes [Paris 1937] 146/8; Marrou, Histoire $528_{14}$). Griechen, die als Sklaven oder freie Lehrer unter dem Schutz röm. Patrone nach Italien kamen, brachten die H.erziehung mit. Es erhob sich zwar beträchtlicher Widerstand dagegen, doch der griech. Schultyp konnte sich durchsetzen; die Schule des Rhetors u. die Disziplin der Rhetorik beherrschten die höhere Erziehung (M. L. Clarke, Rhetoric at Rome [London 1953]; Bonner, Education 65/75; G. Kennedy, The art of rhetoric in the Roman world [Princeton 1972]; zum Einfluß der griech. Rhetorik auf die röm. Jurisprudenz A. Schiavone, Nascita della giurisprudenza. Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana [Bari 1976]; ders., Giuristi e nobili nella Roma repubblicana [ebd. 1987]).

*II. Organisation des antiken Hochschulbetriebs in der Kaiserzeit. a. Schule u. Hochschule.* In der hellenist. Epoche u. der Kaiserzeit gab es drei Schulstufen: die elementare, sekundäre u. höhere Schule bzw. H. (Auson. protr. 67/74). Die Kinder begannen im Alter von 7 J. in der Elementarschule bei einem ludimagister/γραμματιστής (Quint. inst. 1, 1, 15/8; Iuvenal. 14, 10), kamen mit etwa 11 J. zum grammaticus (Suet. vit. Ner. 7, 12; Clarke 28/45) u. nach dem Anlegen der Toga im Alter von ca. 15 J. zum Rhetor bzw. Sophisten (vgl. InscrLatSel 4976; Clarke 28/45). Im Elementarunterricht wurde Musik, Lesen, Schreiben u. Rechnen gelernt (Marrou, Histoire 200/22. 359/68). Der anschließende Unterricht beim grammaticus sollte nach der übereinstimmenden Theorie der Pädagogen von Plato u. Isokrates bis zum Ausgang der Antike die artes liberales Mathematik (Arithmetik), Geometrie, Musik u. wohl auch *Astronomie sowie Literatur in Sinne einer *Enkyklios Paideia umfassen (Marrou, Histoire 243/57; ders., Arts;



Christes 196/228). In der Praxis wurden die nichtliterarischen Fächer zwar auch gelehrt, besonders im griech. Bereich u. in der hellenist. Zeit (Marrou, Histoire 243f; Nilsson 42/53). Doch selbst im griech. Sprachraum beschränkte sich der Unterricht zunehmend auf die Literatur (Marrou, Histoire 242/6), eine Tendenz, die sich in den lat.sprachigen Provinzen noch stärker auswirkte. Es gab Lehrer, die auf Mathematik u. Musik spezialisiert waren, doch hatten sie wohl hauptsächlich Schüler, die vorhatten, Philosophie zu studieren (ebd. 378f mit Belegen) oder Techniker, besonders Feldmesser, zu werden (ders., Augustin $111_1$). Sicherlich sah man die artes liberales, besonders die Mathematik, häufig als wichtige Vorbereitung für das Philosophiestudium an, doch waren sie nicht in dieses integriert (A. Dihle, Philosophie, Fachwissenschaft, Allgemeinbildung: EntrFondHardt 32 [1986] 185/231). Die meisten Studenten, die ihre Ausbildung nicht mit der Schule des grammaticus abschlossen, wechselten dann zu einem Lehrer der Rhetorik; wenige, wie zB. Marc Aurel, gingen statt dessen zu einem Philosophen. Der Rhetor, orator oder Sophist lehrte die Theorie u. Praxis der Redekunst, d. h. wie man die Zuhörer möglichst effektiv erreicht, u. dies im Stil u. in einer Sprache, die traditionell für das Thema als angemessen galten (Marrou, Histoire 268/82. 369/86). Zwar konnte es schon beim Grammatiker u. Rhetor zur Behandlung einzelner philosophischer Texte kommen, doch nur eine kleine Minderheit der Studenten widmete sich nach der Schule des Rhetors dem Philosophiestudium, einige

Einen groben Eindruck von der unterschiedlichen Stellung der Lehrer der drei Bildungsstufen gibt der Maximaltarif des Diokletian, der die monatliche Bezahlung des Elementarlehrers auf 50 Denare (7, 66), des grammaticus auf 200 Denare (7, 70) u. des Rhetors auf 250 Denare (7, 71) festsetzt (Demandt 356/8; Al. Cameron, School fees 257f). Berufliche Ausbildung gab es in Medizin, Architektur u. Recht (Clarke 109/18), jeweils im Anschluß an die Schule des Rhetors (zum, vielleicht idealisiert dargestellten, Ausbildungsgang der Architekten vgl. Vitr. 1, 1, 12/8; Rawson 185f). Wer Architekt werden wollte, ging im Alter von 18 J. nach dem Rhetorikstudium zu einem Architekten in die Lehre (Cod. Theod. 13, 4, 1 vJ. 334). Medizinstudenten erwarben ihre Fachkenntnisse größtenteils direkt bei einem praktizierenden Arzt; doch war eine vorangehende rhetorische u., wenn möglich, philosophische Ausbildung sehr erwünscht (zu den institutionalisierten Formen der Medizinerausbildung u. Sp. 878/80). Die Beschäftigung mit dem Recht stellte die älteste, angesehenste u. am stärksten römisch geprägte geistige Tätigkeit in Rom dar. Die Rechtsgelehrten waren im öffentlichen Leben hochgeschätzt u. boten ihre Dienste jedem, ob Magistrat oder einfachem Bürger, an, der sie in praktischen Fragen des Zivilrechts anging. Die herkömmliche Form der juristischen Ausbildung junger Leute vornehmer Herkunft war es, Rechtsgelehrten zuzuhören, wenn sie ihre responsa gaben, wobei sich die Gelegenheit ergeben konnte, über die Begründung zu diskutieren (W. Kunkel,

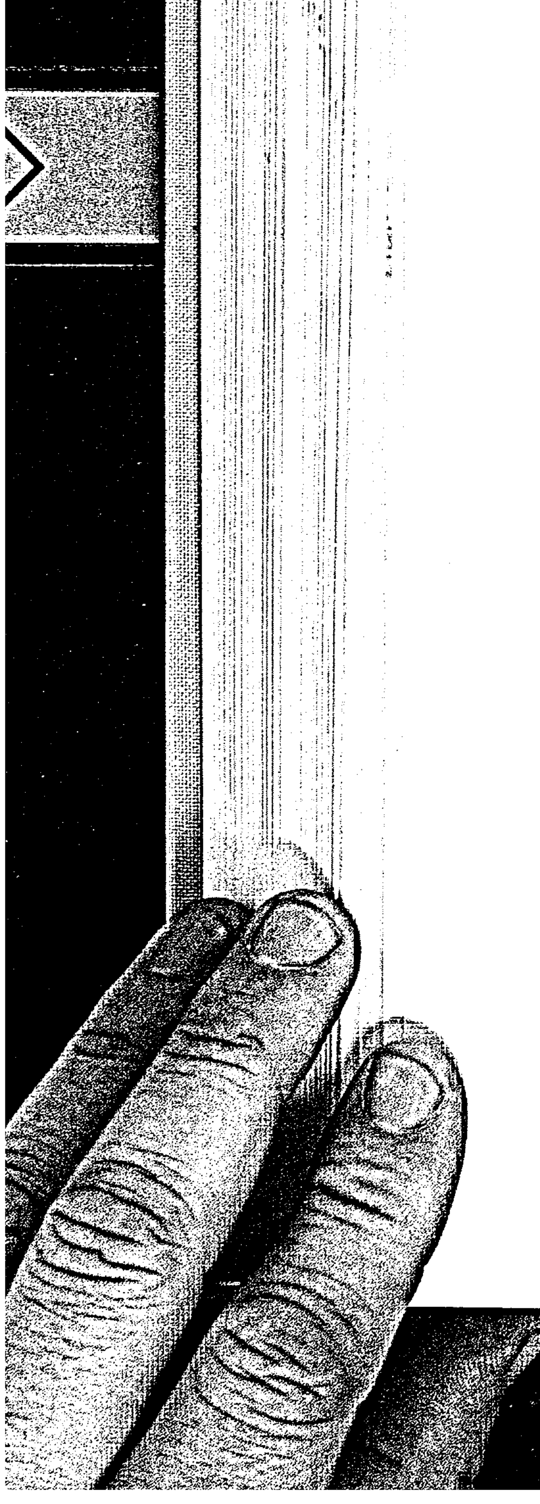
Grammatiker u. nur drei Rhetoren in Kpel); die Zahl derjenigen, die danach noch Philosophie, Mathematik, Musik oder Recht studierten, dürfte minimal gewesen sein. Man kann vermuten, daß die Mitglieder der städtischen Oberschicht (zur Zusammensetzung P. Garnsey, Social status and legal privilege in the Roman empire [Oxford 1970] 242/58) in der Regel in die Schule des grammaticus gegangen waren, während die Angehörigen des Ordo equester u. senatorius sowie der führenden kurialen Familien gewöhnlich die rhetorische Ausbildung absolviert hatten (Petit 194f). Studenten, die nach der üblichen Drei-Jahres-Ausbildung beim Rhetor weiterstudierten, taten dies, um einen Beruf zu ergreifen, etwa als Sophist (zB. Proaeresius, *Eunapius, *Basilius, Libanius: ProsLatRomEmp 1, 731: 296 nr. 2; 505/7 nr. 1), als Arzt (zB. Caesarius: ebd. 1, 169f nr. 2) oder zumindest im spätröm. Reich als Rechtsbeistand mit der Aussicht, in den kaiserlichen Dienst zu treten (zB. Alypius: ebd. 1, 47f nr. 8; Petit 181f). Nur wenige setzten ihre Ausbildung lediglich aus Interesse an der Sache fort, wie der spätere Kaiser Julian (ProsLatRomEmp 1, 477f nr. 29).

*c. Hochschullehrer. 1. Allgemein.* Zweifellos waren Elementarschulen bzw. -lehrer in Städten u. sogar größeren Ortschaften weit verbreitet; Grammatiker gab es wahrscheinlich nur in Städten, Rhetoriklehrer lediglich in einigen Städten. Seit Vespasian (Riccobono, Fontes 1, 73) unterstützten die Kaiser das Schulwesen, indem sie Lehrern Steuervergünstigungen einräumten (Dig. 27, 1, 6, 1/10; L. Hahn, Über das Verhältnis von

auf diese Weise (Dig. 27, 1, 6, 4). Im späten 4. Jh. erhielt Augustinus seinen Elementarunterricht in Thagaste, ging zum grammaticus nach Madaura u. zum Rhetor nach Karthago (Brown 35/9). Dreihundert Jahre früher hatte Plinius seine Schulerziehung in Como begonnen, in Mailand beim Grammatiker (u. vielleicht auch Rhetor) fortgesetzt (Plin. ep. 7, 4, 2) u. in Rom abgeschlossen, wo er Quintilian, den berühmtesten lat. Rhetoriklehrer, u. Nicetes v. Smyrna, einen Lehrer der griech. Rhetorik, hörte (ebd. 6, 6, 3). Wer nach Beendigung der Schule des Rhetors weiterstudieren wollte, ging in der frühen Kaiserzeit entweder nach Athen oder häufiger noch nach Rom.

*2. Schule des Rhetors.* Die griech.-röm. Welt hatte keine Institution, die genau der modernen Universität entspricht. Doch lehrte die Schule des Rhetors Fächer, die heute zu den Geisteswissenschaften gehören. Grundlegend war der Literaturunterricht, der nicht direkt berufsbezogen war. In griech. Städten hatten die Rhetoriklehrer häufig eine hohe soziale Stellung inne (Bowersock, Sophists 21/9). Das kulturelle Erbe, das sie vermittelten, gehörte zu den unterscheidenden Merkmalen der herrschenden Elite; seine Aneignung war ein wichtiges Mittel des sozialen Aufstiegs. Für viele Studenten bedeutete der Besuch der Rhetorenschule, daß sie zum ersten Male nicht zu Hause lebten. Es gab aber auch erhebliche Unterschiede zur modernen Universität. Unter den Schülern des Rhetors waren neben 18jährigen jungen Männern auch Jugendliche im Alter von 15 J. mit ih-





Christes 196/228). In der Praxis wurden die nichtliterarischen Fächer zwar auch gelehrt, besonders im griech. Bereich u. in der hellenist. Zeit (Marrou, Histoire 243f; Nilsson 42/53). Doch selbst im griech. Sprachraum beschränkte sich der Unterricht zunehmend auf die Literatur (Marrou, Histoire 242/6), eine Tendenz, die sich in den lat.sprachigen Provinzen noch stärker auswirkte. Es gab Lehrer, die auf Mathematik u. Musik spezialisiert waren, doch hatten sie wohl hauptsächlich Schüler, die vorhatten, Philosophie zu studieren (ebd. 378f mit Belegen) oder Techniker, besonders Feldmesser, zu werden (ders., Augustin $111_1$). Sicherlich sah man die artes liberales, besonders die Mathematik, häufig als wichtige Vorbereitung für das Philosophiestudium an, doch waren sie nicht in dieses integriert (A. Dihle, Philosophie, Fachwissenschaft, Allgemeinbildung: EntrFondHardt 32 [1986] 185/231). Die meisten Studenten, die ihre Ausbildung nicht mit der Schule des grammaticus abschlossen, wechselten dann zu einem Lehrer der Rhetorik; wenige, wie zB. Marc Aurel, gingen statt dessen zu einem Philosophen. Der Rhetor, orator oder Sophist lehrte die Theorie u. Praxis der Redekunst, d. h. wie man die Zuhörer möglichst effektiv erreicht, u. dies im Stil u. in einer Sprache, die traditionell für das Thema als angemessen galten (Marrou, Histoire 268/82. 369/86). Zwar konnte es schon beim Grammatiker u. Rhetor zur Behandlung einzelner philosophischer Texte kommen, doch nur eine kleine Minderheit der Studenten widmete sich nach der Schule des Rhetors dem Philosophiestudium, einige setzten dies auch noch als Erwachsene fort (Porph. vit. Plot. 1, 7; vgl. u. Sp. 882). Die Rhetorik war das Kernstück der dritten Bildungsstufe. Sie wurde systematisiert u. entwickelte sich zu einer Wissenschaft, die mit Hilfe von griech. u. lat. Textbüchern erlernt werden konnte (vgl. o. Sp. 861). Aus dem breiten griech. u. lat. Schrifttum wurde nur eine begrenzte Anzahl von Autoren als Klassiker mit Eignung für die Schule akzeptiert. Im wesentlichen sind es diese Texte, die überlebt haben. Es gab keinen Versuch, einen verbindlichen Rhetorikkurs mit festgelegter Länge u. einem Lehrplan für jedes Studienjahr zu schaffen. Bei Libanius scheinen drei J. die normale Studienzeit gewesen zu sein, doch gab es auch Studenten, die vier, fünf oder mehr J. blieben (Petit 63/6). Einen groben Eindruck von der unterschiedlichen Stellung der Lehrer der drei Bildungsstufen gibt der Maximaltarif des Diokletian, der die monatliche Bezahlung des Elementarlehrers auf 50 Denare (7, 66), des grammaticus auf 200 Denare (7, 70) u. des Rhetors auf 250 Denare (7, 71) festsetzt (Demandt 356/8; Al. Cameron, School fees 257f). Berufliche Ausbildung gab es in Medizin, Architektur u. Recht (Clarke 109/18), jeweils im Anschluß an die Schule des Rhetors (zum, vielleicht idealisiert dargestellten, Ausbildungsgang der Architekten vgl. Vitr. 1, 1, 12/8; Rawson 185f). Wer Architekt werden wollte, ging im Alter von 18 J. nach dem Rhetorikstudium zu einem Architekten in die Lehre (Cod. Theod. 13, 4, 1 vJ. 334). Medizinstudenten erwarben ihre Fachkenntnisse größtenteils direkt bei einem praktizierenden Arzt; doch war eine vorangehende rhetorische u., wenn möglich, philosophische Ausbildung sehr erwünscht (zu den institutionalisierten Formen der Medizinerausbildung u. Sp. 878/80). Die Beschäftigung mit dem Recht stellte die älteste, angesehenste u. am stärksten römisch geprägte geistige Tätigkeit in Rom dar. Die Rechtsgelehrten waren im öffentlichen Leben hochgeschätzt u. boten ihre Dienste jedem, ob Magistrat oder einfachem Bürger, an, der sie in praktischen Fragen des Zivilrechts anging. Die herkömmliche Form der juristischen Ausbildung junger Leute vornehmer Herkunft war es, Rechtsgelehrten zuzuhören, wenn sie ihre responsa gaben, wobei sich die Gelegenheit ergeben konnte, über die Begründung zu diskutieren (W. Kunkel, Röm. Rechtsgeschichte[4] [1964] 92f; ders., Herkunft u. soziale Stellung der röm. Juristen[2] [1967] 26/61; Rawson 201/14).

*b. Teilnahme am Studium.* Leider gibt es keine zuverlässigen Belege für die Bestimmung des prozentualen Anteils der Jugendlichen, die die verschiedenen Stufen der Ausbildung durchliefen. Sicherlich war das Analphabetentum sehr weit verbreitet (H. C. Youtie, Scriptiunculae 2 [Amsterdam 1973] 611/27; W. V. Harris, Literacy and epigraphy 1: ZsPapEpigr 52 [1983] 87/111; ders., Ancient literacy), u. die Zahl der Kinder, die lediglich die Elementarerziehung genossen, war wesentlich höher als die der Absolventen der Schule des grammaticus. Noch einmal deutlich weniger erhielten eine rhetorische Ausbildung (Cod. Theod. 14, 9, 3: zehn

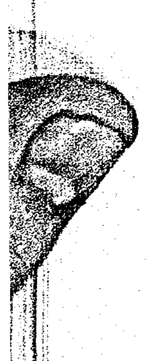
Grammatiker u. nur drei Rhetoren in Kpel); die Zahl derjenigen, die danach noch Philosophie, Mathematik, Musik oder Recht studierten, dürfte minimal gewesen sein. Man kann vermuten, daß die Mitglieder der städtischen Oberschicht (zur Zusammensetzung P. Garnsey, Social status and legal privilege in the Roman empire [Oxford 1970] 242/58) in der Regel in die Schule des grammaticus gegangen waren, während die Angehörigen des Ordo equester u. senatorius sowie der führenden kurialen Familien gewöhnlich die rhetorische Ausbildung absolviert hatten (Petit 194f). Studenten, die nach der üblichen Drei-Jahres-Ausbildung beim Rhetor weiterstudierten, taten dies, um einen Beruf zu ergreifen, etwa als Sophist (zB. Proaeresius, *Eunapius, *Basilius, Libanius: ProsLatRomEmp 1, 731: 296 nr. 2; 505/7 nr. 1), als Arzt (zB. Caesarius: ebd. 1, 169f nr. 2) oder zumindest im spätröm. Reich als Rechtsbeistand mit der Aussicht, in den kaiserlichen Dienst zu treten (zB. Alypius: ebd. 1, 47f nr. 8; Petit 181f). Nur wenige setzten ihre Ausbildung lediglich aus Interesse an der Sache fort, wie der spätere Kaiser Julian (ProsLatRomEmp 1, 477f nr. 29).

*c. Hochschullehrer. 1. Allgemein.* Zweifellos waren Elementarschulen bzw. -lehrer in Städten u. sogar größeren Ortschaften weit verbreitet; Grammatiker gab es wahrscheinlich nur in Städten, Rhetoriklehrer lediglich in einigen Städten. Seit Vespasian (Riccobono, Fontes 1, 73) unterstützten die Kaiser das Schulwesen, indem sie Lehrern Steuervergünstigungen einräumten (Dig. 27, 1, 6, 1/10; L. Hahn, Über das Verhältnis von Staat u. Schule in der röm. Kaiserzeit: Philol 76 [1920] 176/91; Herzog; Steinmetz 80/91). Ein städtisches Erziehungswesen, das jedoch eher ideal als real sein mag, spiegelt sich in der Gewährung der Immunität von städtischen munera an eine begrenzte Anzahl von Lehrern durch Antoninus Pius. In einer kleinen Stadt kamen 5 Ärzte, 3 Rhetoren u. 3 Grammatiker, in einer mittleren Stadt 7 Ärzte, 4 Rhetoren u. 4 Grammatiker u. in einer großen Stadt 10 Ärzte, 5 Rhetoren u. 5 Grammatiker in den Genuß dieser Vergünstigung (Dig. 27, 1, 6, 1f). Philosophen erhielten keine derartigen Erleichterungen (Dig. 27, 1, 6, 7; vgl. Cod. Iust. 10, 37, 6; Bowersock, Sophists 22/4). Stadträte gewährten auch Lehrern, die sie selbst nicht bezahlten, Immunität u. kontrollierten sie auf diese Weise (Dig. 27, 1, 6, 4). Im späten 4. Jh. erhielt Augustinus seinen Elementarunterricht in Thagaste, ging zum grammaticus nach Madaura u. zum Rhetor nach Karthago (Brown 35/9). Dreihundert Jahre früher hatte Plinius seine Schulerziehung in Como begonnen, in Mailand beim Grammatiker (u. vielleicht auch Rhetor) fortgesetzt (Plin. ep. 7, 4, 2) u. in Rom abgeschlossen, wo er Quintilian, den berühmtesten lat. Rhetoriklehrer, u. Nicetes v. Smyrna, einen Lehrer der griech. Rhetorik, hörte (ebd. 6, 6, 3). Wer nach Beendigung der Schule des Rhetors weiterstudieren wollte, ging in der frühen Kaiserzeit entweder nach Athen oder häufiger noch nach Rom.

*2. Schule des Rhetors.* Die griech.-röm. Welt hatte keine Institution, die genau der modernen Universität entspricht. Doch lehrte die Schule des Rhetors Fächer, die heute zu den Geisteswissenschaften gehören. Grundlegend war der Literaturunterricht, der nicht direkt berufsbezogen war. In griech. Städten hatten die Rhetoriklehrer häufig eine hohe soziale Stellung inne (Bowersock, Sophists 21/9). Das kulturelle Erbe, das sie vermittelten, gehörte zu den unterscheidenden Merkmalen der herrschenden Elite; seine Aneignung war ein wichtiges Mittel des sozialen Aufstiegs. Für viele Studenten bedeutete der Besuch der Rhetorenschule, daß sie zum ersten Male nicht zu Hause lebten. Es gab aber auch erhebliche Unterschiede zur modernen Universität. Unter den Schülern des Rhetors waren neben 18jährigen jungen Männern auch Jugendliche im Alter von 15 J. mit ihren Pädagogen (Philostr. vit. soph. 604; Clarke 33). Wichtiger noch ist, daß die Schüler nicht auf eine Institution, sondern zu einem bestimmten Rhetor geschickt wurden (zB. Liban. or. 1, 16). Während der Ausbildung u. danach wird sich der Schüler nicht einer H., sondern einem Lehrer verbunden fühlen. So kam der junge Libanius nach Athen in der Absicht, sich bei einem bestimmten Rhetor einzuschreiben, wurde aber von einer Gruppe von Studenten entführt u. gezwungen, bei einem anderen anzufangen (ebd. 1, 20). In Städten mit mehreren Rhetoren war der Konkurrenzkampf heftig u. schonungslos. Studenten schlugen sich für ihre Lehrer u. sahen sich dann nicht selten vor Gericht mit der Anklage der Unruhestiftung konfrontiert (ebd. 1, 19/21; Eunap. vit.

soph. 483/5). Den Lehrern einer Stadt war es wie den Ärzten erlaubt, Vereinigungen zu gründen u. sich in einem Tempelbezirk zu versammeln (Riccobono, Fontes 1, 73, 15: Vespasians Edikt über die Ärzte u. Lehrer). Doch trafen sie sich als beruflicher, sozialer u. religiöser Verein, nicht als Bildungsinstitution.

*3. Libanius.* Die Schule des Libanius ist besser bezeugt als alle anderen. Libanius war der öffentlich angestellte Rhetor von *Antiochia, der teils aus munizipalen, teils aus Reichsmitteln bezahlt wurde (zu seinem Gehalt Liebeschuetz, Antioch 44. 89f; zur Bezahlung der Lehrer allgemein Bonner, Education 146/62). Er lehrte in Räumen des Rathauses (Liban. or. 1, 104). Lehrer konnten aber auch in öffentlichen Säulengängen, Privathäusern, Läden, Gymnasien, häufig in der Nähe des Marktes (Bonner, Education 115/25; Nilsson 30/3) ihrem Beruf nachgehen. Libanius hatte wenigstens 50, zeitweise fast 100 Hörer (Petit 84; 80 Hörer bei einem kurzen Aufenthalt in Kpel 349/53 [Liban. or. 1, 87]), Choricius v. Gaza 100 Studenten (Choric. or. 2, 11). Libanius verfügte über mehrere Assistenten, die ein bescheidenes Gehalt von der Stadt erhielten (Liban. or. 31, 11). Zwischen 355 u. 361 sind drei Grammatiker bekannt, die wahrscheinlich gleichzeitig wirkten u. Schülern halfen, die für den Rhetorikunterricht noch nicht genügend vorbereitet waren, sowie vier Hilfslehrer für den eigentlichen Rhetorikunterricht. Die Lerngruppen waren somit klein u. erlaubten ein hohes Maß an persönlicher Zuwendung. Libanius versuchte, jeden seiner Schüler jeden Tag selbst zu unterrichten, auch wenn ihn dies bis zum Sonnenuntergang beschäftigte (ebd. 1, 104). Es gab einen weiteren griech., später auch einen lat. Sophisten in Antiochien, beide öffentlich angestellt. Wahrscheinlich hatten sie weniger Hörer als Libanius. Bei mindestens 150 000 Einwohnern (Liebeschuetz, Antioch 96) war der Anteil derjenigen, die eine rhetorische Ausbildung genossen, sehr gering, besonders, wenn man bedenkt, daß etwa ein Drittel der Schüler des Libanius aus anderen Städten u. Provinzen kam (Petit 70).



*III. Hochschulorte der frühen Kaiserzeit. a. Allgemein.* Libanius war wahrscheinlich der berühmteste Sophist seiner Zeit, u. er wie seine Schüler werden die bei ihm empfangene Ausbildung für die bestmögliche gehalten haben. Doch wäre es bei der kleinen Zahl von Studenten, der Verbindung der zweiten u. dritten Bildungsstufe sowie angesichts der Tatsache, daß nur ein Fach gelehrt wurde, u. des Fehlens aller institutionellen Strukturen irreführend, von seiner Schule ohne weiteres als Universität oder H. zu sprechen. Diese Begriffe passen wohl besser zu Städten, die über eine größere Zahl von Rhetoren u. Philosophen verfügten u. Studenten anzogen, die als ‚Postgraduierte' bereits andernorts eine Rhetorenschule besucht hatten. Athen war in diesem Sinne schon lange eine Universitätsstadt, u. ähnlich wie in Oxford oder Heidelberg war die Universität ihre hauptsächliche Einnahmequelle. Hier hatte Cicero die Vorlesungen des Antiochus v. Askalon gehört (Plut. Cic. 41). Die Stadt zog Studenten nicht nur aus Italien, sondern auch aus Thrakien, Pontus u. Ländern jenseits der Grenzen des Imperiums an (Philostr. vit. soph. 553). Berytus könnte man eine Universitätsstadt nennen, besonders seit der Entwicklung der Rechtsschule im frühen 3. Jh. (vgl. Schemmel, Berytus). Rom u. zeitweise auch Alexandria waren ebenfalls Universitätsstädte, aber lediglich in dem Sinne, wie dies etwa für Paris u. London zutrifft. In Alexandrien existierte die Bibliothek des Museions noch (Parsons; E. Müller-Grampa, Art. Museion: PW 16, 1 [1933] 816/21), doch es gibt keinen Beleg, in welcher Weise, wenn überhaupt, die verschiedenen Lehrer der Stadt in institutioneller Verbindung zum Museion standen.

*b. Rom.* Rom zog auf Kosten älterer Bildungszentren Intellektuelle aus dem Westen u. Osten an, da es hier großzügige Gönner gab (P. Garnsey / R. Saller, The Roman empire. Economy, society, culture [London 1987] 186f; Bowersock, Augustus 43/75). Gleichzeitig riß die Sukzession der Schulhäupter der Akademie, des Peripatos u. wahrscheinlich auch der Stoa ab (Glucker 373/9). Ein ähnlicher Verlust schwächte das Museion von Alexandria (Fraser 1, 810f; M. Krause, Art. Ägypten II: RAC Suppl. 1, 26/38). In der Folge wurde Rom das Bildungszentrum des Imperiums. Augustus errichtete Bibliotheken im Tempel des Apollo u. in der Porticus der Octavia (Bonner, Education 97). Vespasian gründete Lehrstühle für griech. u. lat. Rhetorik (M. S. A. Woodside, Vespasian's patronage of education and the arts: TransProcAmPhilolAss 73 [1942] 123/

9). Quintilian war der erste Inhaber des lat. Lehrstuhls (Suet. vit. Vesp. 18). Augustus u. Trajan sorgten für Lehrräume in ihren fora, die bis in die spätröm. Zeit von Lehrern benutzt wurden (H. I. Marrou, La vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d'Auguste: MélArchHist 49 [1932] 93/110; zum röm. Athenaeum Braunert 9/41 mit den Korrekturen von Al. Cameron: JournRomStud 55 [1965] 248f; Steinmetz 86/8). Diese Apsidenräume könnte man das Universitätsgebäude von Rom nennen; allerdings waren die privaten Lehrer hier weit zahlreicher als die öffentlich bezahlten.

*c. Athen.* In der Kaiserzeit ließen sich Rhetoren in den vielen neuen Städten der westl. Provinzen nieder (Bonner, Education 157/87), u. auch in den griech. Provinzen des Ostens blühten die Rhetorenschulen wie zahlreiche andere städtische Einrichtungen (Bowersock, Sophists 17/29). Auch Philosophen lehrten in vielen Städten Asiens u. Syriens (Glucker 134/8). Athen blieb weiterhin ein Zentrum der rhetorischen u. philosophischen Ausbildung, aber die Lehrer waren nicht länger die führenden Vertreter ihrer Fächer. In der frühen Kaiserzeit scheinen die Lehrer Athens nicht öffentlich besoldet gewesen zu sein (ebd. 121/34). Im 2. Jh. blühte das kulturelle Leben dank kaiserlicher Förderung wieder auf. Hadrians großes Bildungsprogramm umfaßte auch ein eindrucksvolles Bibliotheksgebäude (A. J. Spawforth / S. Walker, The world of the Panhellenion 1: JournRomStud 75 [1985] 78/104). Marc Aurel richtete für die führenden philosophischen Schulen, die Platoniker, Aristoteliker, Stoiker u. Epikureer je einen (oder vielleicht zwei) Lehrstühle ein (Philostr. vit. soph. 566; Dio Chrys. or. 71, 31; Joh. Zonar. annal. 12, 3 [PG 134, 1008 B]). Diese Lehrer wurden durch die ,besten Männer' Athens gewählt, doch war die letzte Entscheidung dem Kaiser vorbehalten (Lucian. Eun. 3. 12). Die kaiserlichen Stiftungen bewirkten jedoch kein Wiederaufleben der philosophischen Kreativität. Die berühmten Philosophen des 2. Jh. lehrten andernorts: Albinus in Smyrna, Numenius in Apamea u. Maximus in Tyrus. Diese u. andere nur dem Namen nach bekannte zeigen, daß die Philosophie besonders in Syrien u. Kleinasien blühte (Glucker 134; Dillon 232/340). Zwar gab es auch hier öffentlich besoldete Lehrer, doch der Zahl u. Qualität nach waren freie Lehrer besonders in der Philosophie weit wichtiger (Glucker 127/34; Marrou, Histoire 405f). Athen hatte bekannte Lehrer u. Studenten aus allen Reichsteilen in einer großen Vielfalt von Fächern, aber es gab keine übergreifende Organisation wie in mittelalterlichen u. modernen Universitäten (vgl. o. Sp. 866). Kein Gremium kontrollierte die Lehrer, es gab keine ,akademische Selbstverwaltung'; Aufsicht führten munizipale Behörden u. die kaiserliche Verwaltung. Prüfungen u. Lehrplan wurden nicht zentral geregelt, sondern waren die Sache eines jeden Lehrers. Kontinuität in Methode u. Stoff wurden von einer lebendigen literarischen Tradition garantiert, die in stärkerem Maße konservativ wirkte als akademische Instanzen modernen Zuschnitts.

*d. Andere.* Neben den Bildungszentren mit reichsweiter Ausstrahlung gab es regional wichtige H.orte wie Karthago in Africa (Schemmel, Karthago; G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 [1985] 142/8), Marseille in *Gallia (Strab. 4, 1, 5; A. Grenier, La Gaule romaine: T. Frank [Hrsg.], An economic survey of ancient Rome 3 [Baltimore 1937] 434f; zu H. im Westen allgemein Bonner, Education 157f), Ephesus, Pergamon u. Smyrna in Kleinasien. Wahrscheinlich hatten diese u. eine Reihe anderer regionaler Zentren neben vielen unabhängigen privaten Lehrern (Marrou, Histoire 405f) eine Anzahl von Lehrern, die aus städtischen Mitteln bezahlt u. normalerweise auch vom Stadtrat ernannt wurden. Eltern taten sich zusammen, um eine Schule zu gründen (Plin. ep. 4, 13). So konnten sich selbst kleine Städte einen Rhetor leisten. Häufig ließen sich Sophisten, die in einer kleinen Stadt geboren waren u. gelernt hatten, in einem der großen Zentren nieder. Dionysius ging von Milet nach Ephesus, Polemo von Laodicea nach Smyrna, Pollux von Naucratis nach Athen, Aristides vom winzigen Hadrianotherae nach Smyrna. Ein Zentrum zweiten Ranges war Aegae in Kilikien mit seinem großen *Asklepios-Heiligtum. Das kleine Naucratis in Ägypten brachte fünf bekannte Sophisten hervor, die allerdings andernorts lehrten; vermutlich hatte es gute Elementarlehrer u. Grammatiker (dazu detailliert Bowersock, Sophists 17/29, hauptsächlich gestützt auf Philostr. vit. soph.; T. R. S. Broughton, Roman Asia: Frank aO. 4 [1938] 853/5). – Höhere Bildung war immer

in starkem Maße abhängig von den politischen Zuständen. Die Krise des 3. Jh. traf in hohem Maße alle Unternehmungen, die von der Initiative u. den finanziellen Mitteln der Dekurionen abhingen. Damit ging auch für die Bildungsinstitutionen eine Epoche (wie sie sich etwa in den Schriften des Philostrat spiegelt) zu Ende. Mit der Stabilisierung des Reiches seit 280 bewirkten neue Faktoren eine Erholung der höheren Bildung. Die Finanzsituation der Städte blieb schwierig, u. die Reichsverwaltung übte mit einer größeren Zahl von Beamten eine wesentlich schärfere Kontrolle über die Städte aus. In Kpel entsteht eine Hauptstadt für den Osten. Das Christentum wird die Religion zuerst des Kaisers, dann des Reiches. Alle diese Faktoren berühren die höhere Bildung, insofern sie die Quellen des Unterhalts der Lehrer, die Berufsaussichten der Schüler u. die ganze kulturelle Atmosphäre bestimmen.

*IV. Wiederbelebung der Hochschulen im 4. Jh. a. Allgemein.* Das Erziehungssystem erholte sich schneller u. umfassender als andere öffentliche Bereiche, zT. sicher wegen der guten Berufsaussichten für junge Leute mit rhetorischer u. juristischer Ausbildung im kaiserlichen Dienst (D. Nellen, Viri litterati. Gebildetes Beamtentum u. spätröm. Reich im Westen zwischen 284 u. 395 nC.[2] [1981] 6/18). Die Kaiser halfen; Maximian stellte die Schule von Autun wieder her (Eumen. instaur. schol. 14 = Paneg. Lat. 5, 14 Galletier; vgl. C. E. van Sickle, Eumenius and the schools of Autun: AmJournPhilol 55 [1934] 236/43). Es gibt aus Reichsmitteln bezahlte Lehrer nicht nur in den großen Bildungszentren, sondern auch in einigen kleineren Städten (dazu R. A. Kaster, Guardians of language. The grammarians and society in late antiquity [Berkeley 1988]). Das Ansehen der höheren literarischen *Bildung war außerordentlich hoch u. weitverbreitet.

*b. Konstantinopel.* Konstantin versuchte umgehend, in Kpel ein Bildungssystem aufzubauen. Er bestätigte den Sophisten, Ärzten u. ihren Familien die Immunität von städtischen munera. Valens stellte 4 griech. u. 3 lat. Kopisten zum Abschreiben von Manuskripten an (Cod. Theod. 14, 9, 2 vJ. 372); die Stadt wurde bald zu einem Bibliothekszentrum (C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 246). Im 4. Jh. richteten Kaiser Constantius u. seine Nachfolger, zweifellos auf Anregung des Philosophen Themistius, staatlich unterhaltene Lehrstühle ein. Schließlich setzte ein Gesetz Theodosius' II vJ. 425 die Einrichtung von 31 Lehrerstellen fest: 3 Rhetoren u. 10 Grammatiker für das Lateinische, 5 Rhetoren u. 10 Grammatiker für das Griechische, einen Lehrer der Philosophie u. zwei des Rechts (Cod. Theod. 14, 9, 3). Ihr Status zeigt sich an einem Gesetz desselben Jahres, das den 5 höchstgestellten Lehrern den Rang eines comes primi ordinis zuerkennt (ebd. 6, 21, 1). Die öffentlichen Lehrveranstaltungen wurden in einem einzigen Gebäude, der *Exedra an der Nordporticus des Kapitols, zusammengefaßt (ebd. 15, 1, 53; vgl. Joh. Lyd. mag. 3, 29), die wahrscheinlich Teil der Basilika u. von Konstantin für diesen Zweck gebaut worden war (Socr. h. e. 3, 1 [PG 67, 369 B]). Öffentlich bezahlten Lehrern (intra Capitolii auditorium constituti) war es verboten, in Privathäusern zu unterrichten. Doch gab es auch freie Lehrer, die privaten Unterricht gaben (Cod. Theod. 14, 9, 3 vJ. 425). Die Ernennungen nahm, zumindest der Form nach, der Stadtpräfekt vor (Joh. Lyd. mag. 3, 29, in diesem Fall auf Betreiben des Kaisers). Es hat den Anschein, daß die Gelehrten Kpels nicht sehr produktiv waren, außer im Recht (Wilson 51/60). Die außerordentliche Hochschätzung der literarischen Kultur im Osten zeigt sich zB. in der Stellung des heidn. Philosophen Themistius (317/88-89; ProsLatRomEmp 1, 889/94 nr. 1) im Senat von Kpel u. am Hof der christl. Kaiser.

*c. Antiochien u. kleinere Hochschulorte des Ostens.* Das Erziehungswesen wurde vom Kaiser auch weit über die Hauptstadt hinaus unterstützt. Ein kaiserliches Gehalt bezog nicht nur Libanius (ep. 28. 258. 740. 800), sondern auch Eudaemon in der kleinen Stadt Elusa in Palästina (ebd. 132; ProsLatRomEmp 1, 289f nr. 3). Es gab wahrscheinlich noch viele andere Lehrer mit kaiserlichen Gehältern; allerdings verwischte sich der Unterschied zwischen kaiserlicher u. städtischer Bezahlung, da die Besitzungen u. Einkünfte der Städte von der Reichsregierung übernommen worden waren (Liebeschuetz, Finances 347). Rhetorische Ausbildung war gewöhnlich Voraussetzung für die Übernahme in den Reichsdienst. Libanius war sich dessen wohl bewußt; er mochte bedauern, daß er seinen Schülern die Qualifikation für den Reichsdienst verschaffte u. sie damit dem Dienst in ihren Heimatstädten entzog, doch war er nichtsdestoweniger stolz auf diejeni-

gen, die hohe Ämter erreichten. Für Regierungsposten galten Qualifikationen im Lateinischen u. im röm. Recht als vorteilhaft. Schließlich wurden Rechtskenntnisse obligatorisch für Advokaten, zumindest am Gericht des praefectus praetorio (Cod. Iust. 2, 7, 11, 2). Libanius befürchtete, daß diese berufsbezogenen Studiengänge die Stellung der rhetorischen Ausbildung gefährden könnten (Liebeschuetz, Antioch 242/55). Er hätte sich zumindest für das nächste Jh. keine Sorgen machen müssen. Wer es sich leisten konnte, studierte Recht zusätzlich zur Rhetorik. Die griech. Kultur war so tief im Osten verwurzelt, daß Griechisch langsam, aber unaufhaltsam Latein als Verwaltungs- u. Rechtssprache verdrängte (ebd. 253). Es war offensichtlich eine Folge der Anziehungskraft Kpels auf talentierte Lehrer aus den benachbarten Provinzen, daß die Städte des westl. Kleinasien wie Ephesus, Pergamon u. Smyrna, die einmal herausragende Zentren der rhetorischen Ausbildung gewesen waren (Bowersock, Sophists 17f), ihre alte Stellung nicht wiedererlangten (Wilson 28). Im 4. Jh. gab es erwähnenswerte H. im galatischen **Ankyra (mit Ablabius, Androcles, Hellespontius: ProsLatRomEmp 1, 2 nr. 2; 3; 413) u. im kappadokischen Caesarea (mit Aedesius, Eustathius, Firminus: ebd. 1, 14f nr. 2; 310 nr. 1; 339 nr. 3). Wahrscheinlich waren *Basilius, *Gregor v. Nyssa u. *Gregor v. Naz. Studenten des Philosophen Eustathius in Caesarea; Firminus war nur einer von vielen Rhetoriklehrern (F. Schemmel, Basilius u. die Schule von Caesarea: PhilolWochenschr 42 [1922] 620/4). Besonders Antiochien wurde ein wichtiges Zentrum, hauptsächlich wegen Libanius, doch kennen wir auch seinen Lehrer u. unmittelbaren Vorgänger Zenobius sowie dessen Vorgänger Aedesius (ProsLatRomEmp 1, 14 nr. 1), Ulpianus, den Lehrer des Proaeresius (ebd. 1, 973 nr. 1), u. im 5. Jh. den bedeutenden Isocasius (ebd. 2, 633). Die röm. Kolonie Berytus war ein Zentrum des Lateinischen im griech. Osten (Schemmel, Berytus 236/40). Dies erklärt wohl die Blüte der Rechtsschule, die das Hauptzentrum der juristischen Ausbildung u. Forschung im Osten wurde, dem Organisationstyp nach in mancher Hinsicht den späteren Universitäten ähnlicher als die bisher besprochenen H. (vgl. P. Collinet, Histoire de l'école de droit de Beyrouth [Paris 1925] bes. 220/30 u. u. Sp. 877f). In Palästina gab es eine wichtige H. in Caesarea. Die Stadt besaß noch die Bibliothek des Origenes (G. Downey, Caesarea and the Christian church: J. Fritsch [Hrsg.], The joint expedition to Caesarea Maritima 1. Studies in the history of Caesarea Maritima [Missoula 1975] 23/42); *Gregor der Wundertäter hat hier studiert. Die Lehrer waren hochbezahlt (Liban. or. 31, 92). Die H. existierte noch im 6. Jh. (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 26; vgl. L. I. Levine, Caesarea under Roman rule [Leiden 1975] 59f. 119/27). Überraschenderweise gibt es Anzeichen dafür, daß sogar in Elusa in Südpalästina eine bekannte H. mit staatlich bezahlten Lehrern (Eudaemon, Zenobius, Hieronymus: ProsLatRomEmp 1, 289f nr. 3; 991; 432) u. im 5. u. 6. Jh. ein wichtiges Zentrum in *Gaza (s. u. Sp. 875) existierten. In Ägypten verfügten sogar kleine Städte wie Pelusium, Hermopolis u. Oxyrhynchus über einen Sophisten (Schemmel, Alexandria 443).

*d. Athen.* **Athen wurde wieder zu einem wichtigen Zentrum mit vielen Lehrern, die eine große Zahl von Studenten aus dem gesamten griech. Osten anzogen (Schemmel, Athen). Es gab Lehrer für Philosophie u. Rhetorik, doch die Rhetorik dominierte im 4. Jh. Die Sophisten standen in heftiger Konkurrenz, jeweils von aktiven Studentenorganisationen unterstützt (Eunap. vit. soph. 483. 486; Liban. or. 1, 16/22; Him. or. 4, 9; 19). Einer der Sophisten hatte eine herausragende Stellung, u. Eunapius berichtet vom Wettbewerb um diese Stelle nach dem Tod des Julianus (ProsLatRomEmp 1, 469 nr. 5). Der Wettbewerb begann mit einer Auswahl von sechs Namen: Proaeresius, *Hephaistion, Epiphanius, Diophantus (alle Schüler des Julianus), Sopolis u. Parnasius (vit. soph. 487). Diese Auswahl scheint die Inhaber der sechs öffentlich bezahlten Lehrstühle umfaßt zu haben (so mit überzeugenden Argumenten Glucker 149 gegen Marrou). Es folgte eine Phase starken u. ungehemmten Wettbewerbs zwischen den sechs. Jeder wurde von den Studenten seiner Heimatregion unterstützt. Schließlich wurde Proaeresius zum ersten Sophisten gekürt, wobei der Prokonsul das entscheidende Votum hatte (Eunap. vit. soph. 490). Hephaistion scheint seine Bewerbung zurückgezogen zu haben u. bald gestorben zu sein (ProsLatRomEmp 1, 416 s. v. Hephaistion 1), Parnasius u. Sopolis haben wohl einen niedrigeren Posten erhalten (vit. soph. 487); so konnte Libanius von lediglich drei Sophisten in Athen ausgehen. Er war ein

Schüler des Diophantus, hörte aber die öffentlichen Vorlesungen aller drei (Liban. or. 1, 16). Wahrscheinlich fand der eigentliche Unterricht in den Privathäusern der Sophisten statt, öffentliche Vorlesungen hingegen im Theater oder Gymnasium. Proaeresius erbte das Haus des Julianus mit einem privaten Theater (Eunap. vit. soph. 483). Athen blieb auch während des 5. Jh. u. bis zum J. 529 ein wichtiges Bildungszentrum. Aber im 5. u. 6. Jh. lag der Schwerpunkt weniger auf der Rhetorik als auf der Philosophie (vgl. u. Sp. 884f).

*e. Gaza.* Im späten 5. Jh. findet sich in der kleinen Stadt *Gaza eine Reihe bedeutender Sophisten: Aeneas (ProsLatRomEmp 2, 17 nr. 3; M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet [1969]), Prokop 465/528 (ProsLatRomEmp 2, 921 nr. 8) u. Choricius (W. Schmid, Art. Chorikios: PW 4, 1 [1899] 2424/31), alle Christen. Prokop schrieb Kommentare zu den Büchern des AT (ClavisPG 7430/4). Aeneas hatte wahrscheinlich bei *Hierokles (II) Philosophie in Alexandrien studiert. Prokop stritt sich mit dem Athener Neuplatoniker Proclus (anders Bardenhewer 5, 89f) u. ging den Kaiser um ein Gehalt in Geld u. Naturalien an (Procop. Gaz. ep. 109). Die H. von Gaza verdankt ihre Existenz wahrscheinlich kaiserlicher Gunst (G. Downey, Gaza in the early 6th cent. [Norman 1963] 108/12; K. Seitz, Die Schule von Gaza, Diss. Heidelberg [1892]; A. Chauvot, Procope de Gaza, Priscien de Césarée, Panégyriques de l'empereur Anastase Ier [Bonn 1986] 85/7).

*f. Westen.* Auch der Westen erlebte im 4. Jh. ein Wiederaufleben von Bildung u. Gelehrsamkeit (J. E. G. Zetzel, Latin textual criticism in late antiquity [New York 1981] 75/80). Mit Hilfe des Kaisers wurden die Schulen im verwüsteten Gallien wiederhergestellt (Eumen. instaur. schol. 14 = Paneg. Lat. 5, 14 Galletier; Cod. Theod. 13, 3, 6 vJ. 364; 11 vJ. 376). Es gibt viele Gründe für die Annahme, daß es Rhetoren gab, wo immer Städte überlebten, besonders in Italien, Gallien, Spanien u. Nordafrika. Rom zog Studenten von überall her an (ebd. 14, 9, 1 vJ. 370). Die Notitia Urbis Romae kennt 29 Bibliotheken. Unter den Lehrern finden sich die gallischen Rhetoren Patera u. Minervius, der Ausonius unterrichtete, u. Marius Victorinus, der berühmt war wegen der Zahl u. Herkunft seiner Studenten u. später Christ wurde. Sein Interesse an der Philosophie war für einen Rhetor des Westens ungewöhnlich. Namentlich bekannt sind weiterhin zwei Grammatiker (Aelius Donatus: ProsLatRomEmp 1, 268 nr. 3 [ein Lehrer des *Hieronymus; vgl. o. Sp. 119]; Ti. Claudius Donatus 4: ProsLatRomEmp 1, 268 nr. 4). Öffentlich bezahlte Professoren wurden vom Stadtpräfekten ernannt, manchmal auf Vorschlag des Senats (Symm. ep. 1, 79; Cassiod. var. 18, 21). Karthago war weiterhin ein wichtiges Zentrum in Africa (Schemmel, Karthago; Demandt 364; Salv. gub. 7, 16). Im J. 376 ordnete *Gratian die Bestellung von Rhetoren in den wichtigsten Städten Galliens an u. setzte ihnen kaiserliche Gehälter aus, 24 annonae für einen Rhetor, 12 für einen Grammatiker; in der Kaiserresidenz Trier erhielten Rhetoren 30 annonae, Grammatiker 20 (Cod. Theod. 13, 3, 11; vgl. Bonner, Edict 113). In Gallien sind Rhetoren für Limoges, Bordeaux (R. Étienne, Bordeaux antique [Bordeaux 1962] 235/64), Toulouse, Narbonne, Marseille, **Arles, Vienne, Lyon, Angoulême, Autun, Trier (J. Steinhausen, Die H. im röm. Trier: RheinVereinDenkmalpflegeHeimatschutz 1952, 27/46; H. Cüppers, Die H. u. das geistige Leben in Trier zur Römerzeit: ArchMittelrheinKG 26 [1974] 9/23; H. Heinen, Trier u. das Trevererland in röm. Zeit [1985] 348/52), Poitiers, Auch (H. Leclercq, Art. Auch: DACL 1, 2, 3141/5; Haarhoff 45/8 mit Auson. comm. prof. Burd. als wichtigster Quelle) bezeugt. Verglichen mit der Kaiserzeit ist eine Verlagerung gegen Westen, besonders nach Aquitanien hin, mit dem Hauptzentrum Bordeaux zu verzeichnen. *Ausonius nennt 7 Sophisten, 15 Grammatiker, darunter 7 (aber keine Sophisten) für Griechisch, u. einen Hilfslehrer, der nicht zur selben Zeit wie er, aber zu seinen Lebzeiten gelehrt hat (Étienne aO. 234/64). Zweifellos verdankt sich die Blüte der Rhetorik vornehmlich der Tatsache, daß Trier mehr als ein Jh. kaiserliche Residenz war (J. Matthews, Western aristocracies and imperial court [Oxford 1975] 51/5). Ausonius, der ständige Lehrer des jungen Kaisers Gratian, wurde u. a. mit dem Posten eines praefectus praetorio Galliens, Italiens u. Africas belohnt, mit seinem Sohn als collega (ProsLatRomEmp 1, 140 nr. 7; A. Loyen, Bourg-sur-Gironde et les villas d'Ausone: RevÉtAnc 62 [1960] 113/26). Rhetorik war auch für andere ein Mittel des Aufstiegs (M. K. Hopkins, Social mobi-



lity in the later Roman empire. The evidence of Ausonius: ClassQ 11 [1961] 239/49; Étienne aO. 252 Karte 18).

*V. Juristische Ausbildung. a. Allgemein.* Die Auswahl des Lehrstoffes in einem so wenig institutionalisierten Bildungssystem wie dem antiken war dem einzelnen Lehrer überlassen, der lediglich der (allerdings sehr starken) Autorität der Tradition unterworfen war. Der Lehrer mußte selbstverständlich die Erwartungen der Väter seiner Schüler u., wenn von der Stadt angestellt, der Stadtväter erfüllen. Lange Zeit gab es keine Regeln für Länge u. Inhalte des Studiums, aber mit der Zeit setzte sich ein Prozeß der Vereinheitlichung durch (D. Liebs, Rechtsschulen u. Rechtsunterricht im Prinzipat: ANRW 2, 15 [1976] 197/286). Für das Rechtsstudium war der entscheidende Schritt die didaktisch motivierte Systematisierung des gesamten Zivilrechts, deren erstes klass. Werk die im 2. Jh. verfaßten Institutionen des Gaius waren (Rawson 213). Die Rechtslehrer waren Rechtsbeistände mit einer Praxis in Rom (stationes ius publicum docentium aut respondentium: Gell. 13, 3; vgl. Dig. 47, 10, 15, 7). Einigen Lehrern hat der Staat vielleicht ein auditorium publicum zur Verfügung gestellt (ebd. 40, 15, 1, 4). Sie erhielten aber keine öffentliche Bezahlung. Umstritten war, ob Rechtsbeistände anständigerweise Bezahlung fordern dürfen; in jedem Fall war es ihnen nicht erlaubt, diese prozeßweise einzufordern (ebd. 50, 13, 1, 5; vgl. M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] [1970/75] 1, 568f; 2, 403). Die Rechtslehrer Roms waren von der tutela befreit (Dig. 27, 1, 6, 12). Auch in vielen anderen Städten gab es Rechtsschulen, wie in Berytus, das seit 239 nC. ein Zentrum des röm. Rechts im Osten geworden war (s. o. Sp. 873). Im spätröm. Reich legte ein zunehmend bürokratischer Staat immer mehr Gewicht auf die juristische Ausbildung seiner Amtsträger. Jetzt wurde Recht auch in Kpel gelehrt. Das Sozialprestige der juristischen Ausbildung stieg so sehr, daß Libanius die Tradition der griech. Rhetorik gefährdet sah (ebd.).

*b. Studiengänge.* Die juristische Ausbildung entwickelte als erste Studiengänge mit festem Lehrplan u. Regelstudienzeiten, in Berytus vier oder fünf J. Die Studenten eines jeden Jahrgangs hatten einen gemeinsamen Spitznamen u. lernten nach einem eigenen Lehrplan. Als Zacharias v. Mytilene im späten 5. Jh. in Berytus begann, wurden die Studenten des 1. u. 2. Studienjahres gemeinsam in der ‚Schule des Leontius' unterrichtet, wobei letztere zusätzlich Unterricht erhielten. Gelehrt wurde täglich außer am Samstagnachmittag u. Sonntag (vit. Sev. Ant.: PO 2, 47f. 52f). Zur Zt. Justinians wurden in Berytus die Institutionen des Gaius u. Ad Sabinum des Ulpian im ersten Jahr durchgenommen, im zweiten Jahr wahrscheinlich Ulpians Ad Edictum, im dritten die Responsa Papiniani u. im vierten die Responsa Pauli, die man sich im Selbststudium ohne Vorlesungen aneignete. Es bestand die Möglichkeit, ein fünftes Jahr zu bleiben u. die kaiserlichen constitutiones zu studieren (Iust. Imp. const. ‚Omnem' 2 nach der Interpretation von H. F. Jolowicz / B. Nicholas, Historical introduction to Roman law[3] [Cambridge 1972] 498f). Kaiser Justinian schrieb einen neuen Lehrplan vor, der sich nach seinen Institutionen, den Digesten u. seinem Codex richtete (const. ‚Omnem' 2; E. Voltera, Giustiniano I e le scuole di diritto: Gregorianum 48 [1967] 77/9). Er beschränkte das juristische Studium auf Kpel, Rom u. Berytus (const. ‚Omnem' 7). In Rom prüfte eine Senatskommission die Lehrer vor der Ernennung (Symm. ep. 1, 79; Cassiod. var. 9, 21). Die disziplinäre Aufsicht über die Rechtsstudenten lag beim Stadtpräfekten (Cod. Theod. 14, 9, 1 vJ. 370). Die Regierung befaßte sich auch mit den Anforderungen der juristischen Ausbildung. Kaiser Leo verlangte von den Lehrern, denjenigen, die Advokaten an höheren Gerichten werden wollten, Zeugnisse auszustellen, u. führte auf diese Weise eine Art Schlußdiplom ein (Cod. Iust. 2, 7, 11, 2). Anastasius machte eine bestimmte Studienlänge verbindlich (ebd. 2, 7, 22, 4 vJ. 505; 24, 4 vJ. 517). Die juristische Ausbildung wurde nun streng kontrolliert, doch blieb der Gesetzgeber mehr mit den einzelnen Lehrern als mit Bildungsinstitutionen befaßt. Bezeichnend ist, daß die disziplinäre Aufsicht über die Studenten nicht bei der H., sondern in Kpel beim Stadtpräfekten, in Berytus beim Statthalter, dem Bischof u. den einzelnen Professoren lag.

*VI. Medizinische Ausbildung.* Wer *Arzt werden wollte, ging meist nach Beendigung des Philosophie- oder Rhetorikstudiums bei einem Arzt in die Lehre. Viele Ärzte wurden auch am großen Heiligtum des Asclepius in Kos ausgebildet (L. Robert, Hellenica 2 [Paris 1947] 103/8; ders., Inscriptions; L. Cohn-Haft, The public physicians of an-

cient Greece [Northampton, Mass. 1956] 21f; eine Fülle von Belegen zur Praxis u. Ausbildung in der *Heilkunde bei M. Rostovtzeff, The social and economic history of the Hellenistic world [Oxford 1941] $1597_{45/8}$). Das berühmteste Zentrum medizinischer Schriftstellerei u. Lehre war Alexandria (Fraser 1, 338/69; H. v. Staden, Herophilos. The art of medicine in early Alexandria [Cambridge 1989] 1/31). Asclepiades (gest. 91 vC.) war der erste griech. Arzt, der in Rom berühmt wurde als Schriftsteller, Lehrer u. wegen seiner Heilerfolge (E. Rawson, The life and death of Asclepiades of Bithynia: ClassQ 32 [1982] 358/70). Sein Aufstieg markiert den Beginn einer Entwicklung zum Beruf des Arztes in Rom (J. Scarborough, Roman medicine [Ithaca, N. Y. 1969]; G. Baader, Der ärztliche Stand in der röm. Republik: Acta Conventus XI Eirene 1968 [Warschau 1971] 7/17; K. D. Fischer, Zur Entwicklung des ärztlichen Standes im röm. Kaiserreich: MedizinhistJourn 14 [1979] 165/75; J. H. Phillips, The emergence of the Greek medical profession in the Roman republic: TransStudCollPhysPhiladelphia 2 [1980] 267/75). Zweifellos waren die meisten Vertreter der Heilberufe in Rom u. Italien ohne wissenschaftliche Ausbildung (V. Nutton, The perils of patriotism. Pliny and Roman medicine: R. French / F. Greenaway [Hrsg.], Science in the early Roman empire. Pliny the elder, his sources and influence [London 1986] 30/58). Öffentliche medizinische Vorlesungen konnten von Philosophen mit medizinischen Interessen oder sogar von Rhetoren, sog. Iatrosophisten, gegeben werden (Galen. praenot. ad Posthum. [14, 626/30 Kühn]; vgl. Bowersock, Sophists 62). Der berühmteste u. auf lange Sicht einflußreichste röm. Arzt war *Galen (129/99 nC.), der seine medizinische Ausbildung bei den Ärzten seiner Heimatstadt Pergamon begonnen u. in Smyrna, Korinth u. besonders Alexandria fortgesetzt hatte. 30 J. lang praktizierte, unterrichtete u. schrieb er in Rom, wo seine Vorlesungen auch von Mitgliedern des Kaiserhofes besucht wurden (G. Sarton, Galen of Pergamum [Lawrence 1954] 20/4; J. Kollesch, Galen u. die zweite Sophistik: V. Nutton [Hrsg.], Galen, problems and prospects [London 1981] 1/12). Den Ärzten wurde in Rom u. in geringerem Maße auch in Provinzstädten Immunitas von städtischen Liturgien gewährt (Nutton aO. $52_{29}$; ders., Two notes on immunities: JournRomStud 61 [1971] 52/63). Im 2. Jh. hatte Rom eine schola medicorum (A. Pazzini, La schola medicorum ad Aesquilinas e l'origine di un falso denominazione: Atti III Congr. naz. di studi Romani 3, 1 [Roma 1935] 467/72). Erst iJ. 368 gründete Valentinian I ein collegium von Ärzten in Rom, die eine berufliche Kontrolle über ärztliche Aktivitäten ausübten. Cod. Theod. 13, 3, 8f (vgl. Symm. rel. 27) setzt diesen Oberärzten (archiatri) staatliche Gehälter (commoda annonaria) aus u. sichert den Bestand des collegiums durch das Kooptierungsprinzip. Die medizinische Schule von Alexandria brachte in hellenist. u. frühröm. Zeit beachtliche Werke hervor (M. Krause, Art. Ägypten II: RAC Suppl. 1, 35/7). Es gab ein Wiederaufleben im 4. Jh. (ebd. 43), u. die schriftstellerische Arbeit setzte sich bis ins 6. Jh. fort (ebd. 50). Die medizinische (wie auch in der Spätphase die philosophische) Ausbildung folgte einem festen Lehrplan, der nach der Einnahme der Stadt von den Arabern übernommen wurde. Der Unterricht stützte sich weitgehend auf Galen (O. Temkin, Byzantine medicine: DumbOPap 16 [1962] 95/115); 20 seiner Schriften wurden in einer festen Abfolge gelesen (Meyerhof, Alexandrien 349; ders., Fin. 113f). Möglicherweise wurde der Medizinunterricht in Alexandria bis 719 fortgesetzt (P. Kunitzsch, Über das Frühstadium der arab. Aneignung antiken Geistes: Saeculum 26 [1975] 272f).

*VII. Hochschule u. Religion. a. Allgemein.* Das rhetorikorientierte Erziehungssystem begünstigte das Heidentum insofern, als es pagane Schriften u. Autoren mit großem Prestige versah. Es verlangsamte die Verbreitung des Christentums unter den rhetorisch Gebildeten, d. h. den Wohlhabenden, Kurialen u. Senatoren. Mit großer Wahrscheinlichkeit war die große Mehrheit der Lehrer bis weit ins 4. Jh. hinein heidnisch, sogar in der christl. Hauptstadt Kpel (so Bemarchius, Nicocles, Themistius: ProsLatRomEmp 1, 160. 630. 889/94 nr. 1); heidn. Lehrer waren bis ins 5. u. 6. Jh. in Alexandria zahlreich, in Athen überwogen sie (s. u. Sp. 885). Doch war das Erziehungssystem als solches nicht proheidnisch u. antichristlich. Von Anfang an begnügten sich die Christen damit, die bestehenden Erziehungseinrichtungen zu nutzen, u. nur unter besonderen Umständen entstanden christl. Schulen (s. u. Sp. 897f). Es gab

christl. Lehrer wie Origenes, der grammaticus war (Eus. h. e. 6, 2, 15). Anatolius lehrte Philosophie in Alexandrien (ebd. 7, 32, 6; Hieron. vir. ill. 73; Krause aO. 72f), der Priester Malchion Rhetorik (Eus. h. e. 7, 29, 2). Kaiser *Julian hielt es für nötig, Christen vom Lehrberuf auszuschließen (Cod. Theod. 12, 3, 5 vJ. 362; weitere Beispiele von Christen in Lehrberufen bei P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 502/59; Schöllgen, Ecclesia aO. [o. Sp. 870] 231f; ders., Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit: RömQS 77 [1982] 11 zu Tert. idol. 10: Christen als ludimagistri u. ,ceteri professores' in Karthago). So beteiligten sich Christen wie Heiden am selben Erziehungssystem. Libanius bekannte sich ungewöhnlich offen als Heide, u. auch die große Mehrheit seiner Schüler waren Heiden; doch unterrichtete er auch Christen (Petit 196). Mindestens drei von ihnen wurden Bischöfe (ebd. 167), u. wenn man Socr. h. e. 4, 26 (PG 67, 529) Glauben schenken darf, waren Basilius d. Gr., Maximus v. Seleucia, Theodor v. Mops., Evagrius v. Ant. u. Joh. Chrysostomus in irgendeiner Weise Studenten des Libanius (Petit 40f). *Eunapius, der radikalste der paganen Schriftsteller, hatte in Athen bei dem christl. Rhetor Proaeresius studiert. Unter den christl. Kaisern bedienten sich die panegyrischen Redner eines religiös neutralen Stils, der eine Bestimmung der Religion des Redners oft schwierig macht (W. Liebeschuetz, Religion in the Panegyrici Latini: F. Paschke [Hrsg.], Überlieferungsgeschichtl. Untersuchungen = TU 125 [1981] 389/98; ders., Continuity 285/302). Ausonius war getauft, aber viele seiner Gedichte sind voll von paganen Bildern. Von seinen Lehrern sind Patera, Delphidius, Leontius u. Phoebicius nachweislich Heiden, die Religion der übrigen bleibt unsicher; offensichtlich spielte sie keine Rolle (Auson. comm. prof. Burd. 4, 7/14; 5, 7f; 7, 1f; 10, 25; 26, 13f). Die christl. Kaiser haben nicht versucht, Schulen von paganen Lehrern zu reinigen. Das Lehrverbot für Christen durch Julian war beispiellos (Iulian. Imp. ep. 61 [42c] [1, $2^2$, 73/6 Bidez]; Amm. Marc. 22, 10, 7), u. der gemäßigte Heide *Ammianus Marc. fand es hart (25, 20: inclemens). Die Militanz des Julian u. später des Eunapius war für Heiden untypisch. Charakteristisch war eher der Pessimismus des Antonius, des Sohns der Eustathius, der vorhersagte, daß die Tempel Gräber würden (Eunap. vit. soph. 473), u. des Hierophanten von Eleusis, der den Untergang der Tempel prophezeite (ebd. 476). Julian war Intellektueller, u. einige seiner engsten Anhänger ebenfalls (Libanius, Maximus, Priscus, Sallustius, Flavius Sallustius, Secundus Salutius: ProsLatRomEmp 1, 505/7 nr. 1; 583f nr. 21; 730 nr. 5; 796 nr. 1; 797f nr. 5; 814/6 nr. 3). Doch andere heidn. Intellektuelle, wie Chrysantius (Eunap. vit. soph. 477) u. Themistius, hielten sich von antichristl. Aktionen fern.

*b. Spätplatonisch. 1. Plotin.* Julian u. einige seiner engsten Anhänger (nicht jedoch Libanius) waren geprägt vom Neuplatonismus, der seit dem 3. Jh. nicht nur die heidn., sondern die gesamte Religionsphilosophie für die nächsten Jhh. bestimmte. Plotin (205/69–70) selbst unterrichtete in Rom als privater Lehrer; seine Anhänger waren sowohl Heranwachsende wie Erwachsene, die nicht nur Erziehung, sondern auch religiöse Erfahrung suchten.

*2. Spätere.* Nach Plotins Tod wurde seine ,Schule' übernommen von Porphyrius (232/302) u. *Jamblich (250/325), der wahrscheinlich in Alexandrien bei Anatolius studiert hatte u. nach kurzem Aufenthalt in Rom in seine syr. Heimat zurückkehrte u. in Apamea, wo Numenius, ein Vorläufer des Neuplatonismus, im 2. Jh. gelehrt hatte, eine Schule gründete. Jamblichs Rückkehr in den Osten war symptomatisch. Der Strom griech. Intellektueller nach Rom versiegte; der Niedergang des Griechischen im Westen hatte begonnen. Gleichzeitig kam es zum Rückgang des Philosophieunterrichts. (Zu Porphyrius u. Jamblich A. C. Lloyd, The later neoplatonists: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and medieval philosophy [Cambridge 1970] 283/301, zum Bildungsgang des Jamblich B. D. Larsen, Jamblique du Chalcis, exégète et philosophe [Aarhus 1972] 37/42.) Die folgende Generation der Neuplatoniker war über verschiedene Städte verstreut. Sopater lehrte zuerst in Apamea, dann in Kpel, Aedesius in Apamea u. Pergamon, Sosipatra in Pergamon, Maximus in Ephesus, Chrysantius in Ephesus u. Sardis, Theodor v. Asine u. Priscus in Athen (G. Fowden, The pagan holy man in late antique society: JournHellStud 102 [1982] 33/59). Eunapius preist sie als Gruppe von überzeugten Heiden, ohne allerdings ihren großen philosophischen Leistungen Gerechtigkeit widerfahren

zu lassen. Porphyrius schrieb eine Polemik gegen das Christentum (J.-C. Fredouille, Art. Heiden: o. Bd. 13, 1136/8); Jamblich lieferte eine philosophische Verteidigung der traditionellen heidn. Riten. Julian war beeindruckt von den magischen Kräften eines Maximus, doch seine Schriften zeigen eher den Einfluß des Jamblich (J. Bidez, La vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 67/72; P. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism [Oxford 1981] 125f. 143/7). Unter den christl. Kaisern war die neuplatonische Tradition als solche nie Verfolgungen ausgesetzt, doch wurden die meisten ihrer führenden Anhänger Gegenstand von Zwangsmaßnahmen: Sopater u. Maximus wurden hingerichtet, Priscus zur selben Zeit wie Maximus ins Gefängnis geworfen, jedoch freigesprochen. Aedesius zog sich nach der Hinrichtung des Sopater zurück (vgl. ProsLatRomEmp 1, 14f). Ursache für diese Verfolgungen war weniger, daß man sie für eine Bedrohung des Christentums hielt, als ihre Hinneigung zur Theurgie, die ihnen die Anklage der Magie einbrachte. Unter christl. Druck konzentrierte sich der heidn. Neuplatonismus im 5. Jh. auf drei Zentren, Alexandria, Aphrodisias u. Athen (Fowden aO. 46/8; allgemein zum Heidentum des 5. Jh. R. v. Haehling, Damascius u. die heidn. Opposition im 5. Jh.: JbAC 23 [1980] 82/95; ders., Heiden im griech. Osten des 5. Jh. nC.: RömQS 77 [1982] 52/85).

*3. Christen u. Platoniker.* Der Neuplatonismus konnte auch von Christen adaptiert werden, wie sich zB. bei *Basilius d. Gr., *Gregor v. Naz. u. vor allem *Gregor v. Nyssa zeigt (I. P. Sheldon-Williams, The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena: Armstrong aO. 425/56). Im folgenden Jh. zeigte sich die Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders von Neuplatonismus u. Christentum in den blühenden Philosophenschulen von Athen u. Alexandria, erstere mit überzeugt heidnischen Lehrern bis zu ihrem Ende, letztere mit christl. Lehrern seit dem späten 5. Jh. Die alexandrinische Schule scheint von der athenischen herzustammen u. im wesentlichen dasselbe Programm gehabt zu haben, das sich auf neuplatonische Lehrpläne gründete, die die gesamte Philosophie umfaßten, vor allem Plato u. Aristoteles, mit dem gemeinsamen Ziel, die Seele vom Studium des Sinnlichen zu dem des Geistigen zu führen u. schließlich zu dem Einen (*Hen), unter Hintanstellung der Verschiedenheit u. Widersprüche der unterschiedlichen Philosophenschulen (I. Hadot, Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius [Paris 1978] 73/6; dies., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique [ebd. 1984] 132/6).



*VIII. Athen u. Alexandria seit dem 5. Jh.* Wiewohl das Christentum seit Theodosius I (379/95) Staatsreligion war, blieben auch im 5. Jh. die berühmtesten u. fruchtbarsten H.lehrer in Athen u. Alexandrien Heiden, ein Anachronismus, der der Erklärung bedarf.

*a. Athen.* Es dauerte lange, bis sich Athen von der Zerstörung eines großen Teils der Stadt im 3. Jh. erholt hatte; doch im 5. Jh. intensivierte sich der Wiederaufbau, darunter ein großer Komplex mit Gymnasium u. Bädern auf dem Gelände des ‚Palastes der Giganten' u. ein neues gymnasiumartiges Gebäude im Bereich der Akademie (Glucker 237/46; A. Frantz, Art. Athen: RAC Suppl. 1, 679/84; dies., From paganism to Christianity in the temples of Athens: DumbOPap 19 [1965] 187/205; dies., Pagan philosophers in Christian Athens: ProcAmPhilosSoc 119 [1975] 29/38; R. E. Wycherley, Peripatos. Athenian philosophical scene 1/2: Greece and Rome NS 8 [1961] 152/63; 9 [1962] 2/21). Einige dieser Gebäude wie das Lyceum haben vielleicht für öffentliche Vorlesungen u. rhetorische Wettbewerbe gedient (Liban. or. 64, 14), doch wahrscheinlich unterrichteten die Lehrer normalerweise in ihren Privathäusern (zB. Him. or. 18), die in einzelnen Fällen an die Nachfolger weitergegeben wurden (s. o. Sp. 875; Plutarch an Syrianus u. dieser wieder an Proclus: Marin. vit. Procl. 29; Glucker 328). Die Akademie, mit der die Philosophen des 5. Jh. verbunden waren, hat sicherlich Stiftungen erhalten (s. u. Sp. 885). Unbekannt ist, ob einer der Lehrer ein kaiserliches Gehalt bezog. Plutarch, der Lehrer des Hierocles, Lachares, Nicolaus, Odaenathus, Syrianus, Proclus u. der Asclepigeneia (ProsLatRomEmp 2, 894 nr. 5; 559f nr. 1; 652f nr. 2; 783 nr. 2; 790; 1051 nr. 3; 915/9 nr. 4; 159 nr. 1), war der erste bekannte Scholarch der neuplatonischen Schule Athens u. könnte ihr Gebäude gestiftet haben (H. J. Blumenthal, 529 and its sequel. What happened to the academy?: Byzant 48 [1978] 369/85). Er gehörte zu einer alten u.

reichen Familie Athens. Die Stadt war eine Art Museum. Vielleicht wurde die höhere Bildung weiterhin in der herkömmlichen Weise durch die Freigebigkeit der reichen Bürger aufrecht erhalten. Proclus unterhielt einige Studenten aus eigenen Mitteln u. erhielt für andere Stipendien (Marin. vit. Procl. 16). Unklar ist, wie der Neuplatonismus es in Athen schaffte, die Philosophie zu monopolisieren. Glucker 330/79 hat sichergestellt, daß er sich nicht in direkter Sukzessionslinie aus der alten platonischen Akademie heraus entwickelt hat. Der Neuplatonismus kam wohl im 4. Jh. durch Jamblich, Priscus u. Theodor nach Athen (ProsLatRomEmp 1, 451f nr. 2; 740 nr. 5; 896 nr. 4; Westerink, Commentaries 15f). Theodor war ein Gegner des Jamblich (Iulian. Imp. ep. 12 [4*] [1, $2^2$, 19 Bidez]). Synesius zeigte Anfang des 5. Jh. Verachtung für die Philosophen Athens (ep. 54; 135). Ein neuer Abschnitt begann offensichtlich mit Plutarch, nach dem die Position des Schulhauptes im Sinne einer Sukzession weitergegeben wurde an Männer wie Syrianus, Proclus (L. Siorvanes, Proclus [London 1989]), Marinus, Isidor, Damascius (ProsLatRomEmp 2, 725f nr. 3; 628/31 nr. 5; 342f nr. 2) u. schließlich Simplicius, deren Schriften im christl. gewordenen Reich weiter überliefert wurden, wiewohl sie Heiden waren. Trotz der Gegenargumente von Al. Cameron, Days 7/29, ist davon auszugehen, daß der Philosophieunterricht, wie Joh. Mal. chron. 18, 451 (PG 97, 661C) bezeugt, in Athen von Justinian I iJ. 529 beendet u. nicht wieder aufgenommen wurde (Glucker 322/9; Blumenthal aO. [o. Sp. 884] 369/85; Sorabji, Time 199; ders., Philoponus 3). Als die Philosophen Damascius u. Simplicius v. Athen, Ouranius, Eularius der Phryger, Priscianus der Lyder, Hermias, Diogenes aus Phönizien u. Isidor v. Gaza aus ihrem zeitweiligen Exil in Persien zurückkamen (Agath. hist. 2, 30/31, 8; Av. Cameron, Agathias [Oxford 1970] 101f), setzte Simplicius seine schriftstellerische Tätigkeit fort, doch gibt es keinen Beleg dafür, daß er oder einer der anderen Philosophen nach Athen zurückging.

*b. Alexandria.* Wie Athen hatte Alexandria im 3. Jh. schwer gelitten (Eus. h. e. 7, 21f; Amm. Marc. 22, 16, 15). Es blieb jedoch ein Bildungszentrum, bekannt hauptsächlich für Mathematik, Astronomie, Musik u. Medizin (ebd. 22, 16, 17f; Greg. Naz. or. 7, 6f [PG 35, 761/4]; zur Medizin L. G. Westerink, Philosophy and medicine in late antiquity: Janus 51 [1964] 169/77; Krause aO. [o. Sp. 868] 42/50). Gegen Ende des 4. Jh. gewann die alexandrinische Philosophie mit Theon (ProsLatRomEmp 1, 907 nr. 3), dem Vater der berühmten Philosophin *Hypatia (J. M. Rist, Hypatia: Phoenix 19 [1965] 215/7), wieder an Bedeutung; beide waren Heiden. Der spätere Bischof Synesius v. Cyrene erhielt seine philosophische Prägung in der Schule der Hypatia, die iJ. 415 von einem fanatischen christl. Mob getötet wurde. Der Neuplatonismus in seiner athenischen Prägung ist wohl mit Hermeias (ProsLatRomEmp 2, 547f nr. 3), einem Schüler des Syrianus, der einen Lehrstuhl innehatte (Suda s. v. Ἑρμείας [412f Adler]), nach Alexandrien gekommen. Ihm folgten Ammonius, Eutocius, Olympiodorus d. J. (geb. vor 505; iJ. 565 noch Schulhaupt), Elias, David u. Stephan. Letzterer wurde von Kaiser Heraclius damit beauftragt, die kaiserliche Akademie in Kpel wieder in Gang zu bringen. Eine Reihe von Philosophen, der berühmteste unter ihnen Joh. Philoponus, wurden nicht Schulhaupt (Sorabji, Philoponus 1/6; ders., Time 197/202; H. J. Blumenthal, John Philoponus, Alexandrian platonist?: Hermes 114 [1986] 314/35). Zacharias v. Mytilene, der in den achtziger Jahren des 5. Jh. studierte, erwähnt Horapollon, Ascleipiodotus, Heraiscus, Isidorus (vit. Sev. Ant.: PO 2, 22), ebenso den Sophisten Johannes, Sopater sowie die Christen Menas u. Aphthonius (ebd. 12. 25). Die frühen Philosophen waren Heiden (R. Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme [5ᵉ–7ᵉ s.]: BullInstFrançArchOr 51 [1952] 63/78; Al. Cameron, Palladas zum späten 4. Jh.). Menas, Philoponus, Elias, David u. Stephan waren Christen. Der alexandrinische Neuplatonismus als solcher war nicht antichristlich u. wurde von den christl. Behörden auch nicht verfolgt. Ammonius, Philoponus u. Elias interpretierten Aristoteles in einer Weise, die ihn bei einer Reihe von Fragen dem christl. Standpunkt näher brachte (R. Vancourt, Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote [Lille 1941]): Gott sei in dem Sinne Schöpfer der Welt, daß er ursächlich verantwortlich für deren anfanglose Existenz ist. Damit versuchten sie einen Widerspruch zwischen dem christl. Glauben an den Schöpfergott u. der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der

Welt zu beseitigen, die für Synesius ein schwerwiegender Einwand gegen den christl. Glauben war. Darin folgte ihm sogar der offen heidn. Simplicius in Athen (Sorabji, Philoponus 1/40; ders., Time 202). Es gab verschiedene antiheidn. Vorfälle, der schwerwiegendste die Ermordung der Hypatia iJ. 415. Wenige Jahre früher hatte der heidn. Dichter u. Grammatiker Palladas sein öffentliches Gehalt wegen seiner Religion verloren (Al. Cameron, Palladas 26f). Nach den Episkopaten des Theophilus u. Cyrill scheint es in Alexandrien toleranter geworden zu sein. Aber der Vorwurf des Heidentums konnte weiterhin gelegentlich dazu benutzt werden, einem heidn. Lehrer Schwierigkeiten zu bereiten (zB. Marin. vit. Procl. 15 [zu Proclus]; Damasc. vit. Isid. 83, 5/11 Zintzen [zu Hierocles]; ebd. 250/5 [zu Isidorus]). Manchmal gab es größere Unruhen. Zacharias v. Mytilene hat detailliert beschrieben, wie fanatische christl. Studenten u. die Philoponoi, die Aktivisten des Bischofs, einen Aufruhr provozierten, der zur Vernichtung vieler heidn. Bilder u. auch zur Konversion von H.lehrern wie Urbanus u. Isidorus führte (vit. Sev. Ant.: PO 2, 15/37). Die gleichen Leute führten antiheidn. Demonstrationen mit ähnlichen Folgen in Berytus an (ebd. 57/75). Ereignisse dieser Art werden die Konversionen der alexandrinischen Philosophen beschleunigt haben, was zusammen mit einer gewissen Flexibilität ihrer Lehrdoktrin der H. von Alexandria geholfen haben könnte zu überleben, als die H. von Athen geschlossen wurde. Ein anderer Faktor war die Entfernung Alexandriens von Kpel u. die Tatsache, daß es zu einer Art Gegenhauptstadt geworden war. Die H. von Alexandria konnte sich noch etwa 80 J. unter arabischer Herrschaft halten, übersiedelte dann zuerst nach Antiochien, um die Mitte des 9. Jh. nach *Harran u. schließlich nach Bagdad; in dieser Zeit wurden viele Textbücher ins Arabische übertragen (Meyerhof, Alexandrien; ders., Fin 117/23). Viele der alexandrinischen Lehrer unterrichteten in verschiedenen Räumlichkeiten desselben, σχολή genannten Gebäudes (zu erschließen aus Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 23). Die zahlreichen Kommentare zu Plato, Aristoteles u. anderen Autoren, die H.lehrer in Athen u. Alexandria schrieben, sind offensichtlich Wiedergaben mündlicher Lehre. Die Kommentare des Olympiodor sind in πράξεις, Vorträge, unterteilt. Am Anfang findet sich eine Einleitung zum Leben des Vf. u. zum behandelten Werk. Es folgt eine allgemeine Darlegung des Gedankengangs der jeweiligen Passage u. dann Satz für Satz der Kommentar (Clarke 105/8; Westerink, Commentaries 28f; I. Hadot, Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens: M. Tardieu [Hrsg.], Les règles de l'interprétation [Paris 1987] 99/110). Es scheint einen festen Lehrplan gegeben zu haben: Lehrveranstaltungen zu Aristoteles begannen mit den Kategorien, es folgten Ethik, Physik, Mathematik u. Theologie in dieser Reihenfolge (K. Praechter, Rez. Die griech. Aristoteleskommentare: ByzZs 18 [1909] 516/38; R. Sorabji [Hrsg.], Transforming Aristotle. The ancient commentators [London 1989] 24/6). Die Platonlektüre beschränkte sich auf einen festen Kanon von Dialogen, beginnend mit Alkibiades 1, gefolgt von Gorgias, Phaidon, Kratylos, Theaitet, Symposion, Timaios u. Parmenides. Gelegentlich wurden auch ‚Der Staat' u. die ‚Die Gesetze' gelesen (Westerink, Prolegomena 26. 35/45; A. J. Festugière, L'ordre de lectures des dialogues de Platon au 5e/6e s.: MusHelv 26 [1969] 281/96). Andere Studiengänge behandelten zuerst die Grundlagen der aristotelischen Logik, Mathematik, Grammatik, Rhetorik und Medizin, dann in spezialisierten Kursen Mathematik, Medizin und Grammatik (Westerink, Prolegomena XXV/XXVII; ders., Commentaries 25/7). Studenten, die in Alexandrien Philosophie bzw. Medizin studierten, wie zB. Caesarius, der Bruder Gregors v. Naz. (ProsLatRomEmp 1, 169f nr. 2), oder Severus v. Ant. u. Zacharias v. Mytilene (ebd. 2, 1003 nr. 12; 1194f) hatten bereits ein Rhetorikstudium in ihrer Heimatstadt absolviert u. bereiteten sich darauf vor, weitere 4 J. Recht in Berytus zu studieren. Offensichtlich waren sie Söhne von principales u. honorati, einer noch ungenügend erforschten Gruppe, die die Städte des Ostens im 4. u. 5. Jh. dominierte.



*IX. Niedergang. a. Allgemein.* Seit dem 5. Jh. gab es einen Wandel im kulturellen Klima zum Nachteil der traditionellen Erziehung. Die Folgen werden im Westen wie im Osten deutlich, auch wenn der Niedergang im Westen erheblich schneller verlief. Rhetorik u. Philosophie standen nun in Konkurrenz zur Askese, die literarische Kultur der H. zur Lebensform des Klosters. Die traditionelle

Erziehung findet sich weiterhin in den Reichsteilen, die über blühende Städte verfügten. Doch die Stellung des Rhetors verlor ihren Glanz. Das 5. u. 6. Jh. brachte keine Lehrer von den weitreichenden Verbindungen u. dem Format eines Libanius oder Ausonius hervor. Die ‚Priester' der Bildung konnten nicht mit den Bischöfen konkurrieren; das weltliche Erziehungsideal war durch das von den Mönchen vorgelebte Ideal der Demut u. Einfachheit in die Defensive gedrängt worden. Spätestens seit dem 6. Jh. beginnen die Abgrenzungen der literarischen Genera zu verschwimmen, u. die Sprachregeln, die für unterschiedliche Themenbereiche u. Sprachniveaus gelten, lösen sich auf. Die Verwendung anspruchsloser Syntax u. bescheidenen Vokabulars durch einen Mann von Bedeutung läßt sich am Chronicon des Joh. Malalas oder an der christl. Topographie des Kosmas Indikopleustes illustrieren (J. Wittmann, Sprachliche Untersuchungen zu Cosmas Indicopleustes [1913]; W. Wolska, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes [Paris 1962] zur Weltanschauung). Es entstand eine neue Form religiöser Poesie, die populären Predigten mehr verdankte als klassischen Konventionen (P. Maas, Das Kontakion: ByzZs 19 [1910] 285/306; Texte bei C. A. Trypanis, Fourteen early Byzantine cantica [Wien 1968]). Der offensichtlich blühende Zustand der H. von Athen u. Alexandria kann irreführen. Ihre Studenten stammten aus einer sehr kleinen Bevölkerungsschicht: Nur Söhne sehr reicher Eltern konnten sich mehrere Jahre Studium nach der Rhetorenschule leisten.

*b. Alexandria, Berytus, Athen.* Verfolgungen heidn. Lehrer waren im 5. Jh. eher selten, u. in einigen Fällen scheinen politische Motive ebenso wichtig wie religiöse gewesen zu sein (zB. ProsLatRomEmp 2, 633. 825/8: Isocasius u. Pamprepius; v. Haehling, Damascius aO. [o. Sp. 883] 92/94; *Heidenverfolgung). Doch waren Hexenjagden wie die der christl. Studenten von Alexandria u. Berytus in den achtziger J. des 5. Jh. (o. Sp. 887) wahrscheinlich häufiger, als die Quellen belegen. Systematische Verfolgungen begannen erst unter Justinian, der bald nach seinem Amtsantritt alle Schenkungen u. Legate zum Unterhalt der ‚hellenischen Gottlosigkeit' untersagte u. Behörden u. Bischöfe aufforderte, Fällen von Heidentum nachzugehen (Cod. Iust. 1, 11, 9 vJ. 528). Ein zweites Gesetz bestimmte, daß Heiden überhaupt nicht mehr lehren u. keine annona erhalten dürfen (ebd. 10 vJ. 529). Das Gesetz wurde in der Form wiederholt, daß Lehrerlaubnis auf orthodoxe Christen beschränkt wurde (ebd. 1, 5, 18, 4). Da Lehrer in vielen größeren Städten ein kaiserliches Gehalt erhielten (o. Sp. 872), berührten diese Gesetze wahrscheinlich Lehrer im gesamten Reich. Der Kaiser meinte es ernst: eine Verfolgung von Heiden in hohen Positionen in Kpel folgte unverzüglich (Joh. Mal. chron. 18, 449 [PG 97, 660 B]; Theophan. Conf. chron. 6022 [1, 180f de Boor]. In den J. 546 u. 559 gab es weitere Untersuchungen (Joh. Eph. h. e. 2 [RevOrChrét 2 (1887) 481 Nau]; Joh. Mal. chron. 18, 491 [PG 97, 712 A]). Höchstwahrscheinlich sind die Angaben des Joh. Malalas (ebd. 18, 451 [PG 97, 662 CD]), der für Justinian eine gute Quelle darstellt, zuverlässig, daß iJ. 529 der Philosophie- u. Rechtsunterricht in Athen verboten wurde. Es gibt trotz der Argumente von Al. Cameron keinen Beleg dafür, daß der H.betrieb hier jemals wieder aufgenommen worden ist (vgl. o. Sp. 885). Auch die Archäologie scheint zu belegen, daß die Akademie geschlossen blieb (Frantz, Philosophers aO. [o. Sp. 884] 29/38; H. A. Thompson, Athenian twilight AD 276/600: JournRomStud 49 [1959] 61/72). Möglicherweise hat Simplicius seine Lehrtätigkeit in *Harran wiederaufgenommen (M. Tardieu, Sabiens coraniques et ‚Sabiens' de Harran: JournAsiat 274 [1986] 1/44; I. Hadot, Simplicius [Berlin/New York 1987] 8/21). Daß die Philosophie in Justinians Gesetz für Athen mit dem Recht verbunden wurde, zeigt, daß das Heidentum nicht die einzige Ursache für die Verminderung der Ausbildungskapazitäten war. Im Zuge der zunehmenden Zentralisierung beschränkte Justinian in der Constitutio ‚Omnem' das Rechtsstudium auf Kpel, Berytus u. Rom. Auf diese Weise sollte zweifellos die Lehre u. damit auch die Anwendung des Rechts vereinheitlicht werden; doch ist diese Maßnahme auch ein weiteres Beispiel für die Konzentrierung der kulturellen Aktivitäten auf die Hauptstadt zum Nachteil der Provinzstädte. Als Berytus 551 von einem Erdbeben zerstört wurde, ging auch die Rechts-H. unter u. wurde nie wieder aufgebaut (Anton. Placent. itin. 1 [CCL 175, 129]). Nach Agath. hist. 2, 15, 3f kehrten die Rechtslehrer nach dem Erdbeben wieder zurück, aller-

dings erst nach längerer Zeit. Auch der ständige Geldmangel der Reichsregierung beförderte die Zentralisierung. Im 4. Jh. hatte sie die städtischen Besitztümer u. Einkünfte konfisziert u. übte eine strikte Kontrolle über die städtischen Ausgaben aus (Liebeschuetz, Finances 347). Justinian soll die staatlichen Zahlungen an Lehrer allgemein reduziert haben (Procop. hist. arc. 26, 102; Joh. Zonar. annal. 14, 6 [PG 134, 1236f]). So ist es nicht überraschend, daß die byz. Wiedereroberung Nordafrikas u. Italiens nicht eine Wiederbelebung, sondern einen beschleunigten Verfall der heidn. Erziehung u. Literatur zur Folge hatte (Av. Cameron, Byzantine Africa. The literary evidence: Excavations at Carthage 4 [AnnArbor 1982] 29/62; dies., Procopius [London 1985] 21/8; J.-F. Duneau, Les écoles dans les provinces de l'empire byzantin jusqu'à la conquête arabe, Thèse Paris [1971]).

*c. Konstantinopel.* In Kpel gab es weiterhin die H. u. zweifellos auch private Lehrer. Die Gelehrten Kpels waren immer schon wesentlich weniger fruchtbar als die von Athen u. Alexandrien gewesen, doch im 6. Jh. versiegte ihre Produktivität vollends. Die Regierungssprache des Ostens war nun nahezu ausschließlich griechisch (Joh. Lyd. mag. 3, 42). Anders als der in Latein abgefaßte Codex waren die Novellen des Justinian griechisch. Um 500 lehrte der bekannte Grammatiker Priscianus in Kpel (ProsLatRomEmp 2, 905 nr. 2; Courcelle 397/412; M. Salamon, Priscianus u. sein Schülerkreis in Kpel: Philol 123 [1979] 91/6). Gegen Ende des 6. Jh. scheint die Kenntnis der lat. Sprache in Kpel ausgestorben zu sein; dem erhaltenen Papyrusmaterial nach zu urteilen gab es einen Rückgang in der Buchproduktion (Wilson 58; G. Cavallo, La circolazione libraria nell'età di Giustiniano: G. G. Archi [Hrsg.], L'imperatore Giustiniano [Milano 1978] 213/5). Die H. wurde von Kaiser Phokas (602/10) geschlossen (Theophyl. Sim. hist. dial 4). Als sie unter Kaiser Heraclius (616/41) wiedereröffnet wurde, war bezeichnenderweise der Patriarch Sergius direkt verantwortlich. Damals kam der christl. Philosoph Stephanus von Alexandrien nach Kpel (A. Lumpe, Stephanus v. Alex. u. Kaiser Herakleios: Classica et Medievalia, Festschr. F. Blatt [København 1973] 150/8); er erhielt wahrscheinlich den Titel ‚ökumenischer Lehrer', den er stets in den Handschriften führt. Die H. überlebte, von Perioden zeitweiliger Auslöschung abgesehen, bis zur Eroberung Kpels durch die Türken iJ. 1453 (F. Schemmel, Die Schulen von Kpel im 9.–11. Jh.: PhilolWochenschr 43 [1923] 1178/81; H. Usener, De Stephano Alexandrino: ders., Kl. Schriften 3 [1914] 247/322; H. Fuchs, Die höheren Schulen von Kpel im MA [1926] 8/76; P. Speck, Die kaiserliche Universität von Kpel [1974]). Die Patriarchen scheinen eine eigene H. in Kpel erst im 11. Jh. errichtet zu haben (H.-G. Beck, Bildung u. Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz: Polychronion, Festschr. F. Dölger [1966] 69/81; G. Podskalsky, Theologie u. Philosophie in Byzanz [1977] 53f; P. Lemerle, Élèves et professeurs à Constantinople au 11e s.: CRAcInscr 1969, 576/87).

*d. Westen.* Im Westen erfolgte der Niedergang der nichtkirchlichen Erziehung parallel zum Niedergang der Städte u. den verminderten Aufstiegsmöglichkeiten rhetorisch ausgebildeter junger Männer in der kaiserlichen Verwaltung (Riché, Enseignement; ders., Éducation 89f; M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin [Paris 1905] 48/129; V. M. O. Denk, Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichts- u. Bildungswesens [1892]). Zur selben Zeit entwickelte sich ein wesentlich einfacherer Stil, mit einem Satzbau, einem Vokabular u. einer Syntax, die näher an der Alltagssprache waren; er kam bei den führenden Klerikern als sermo humilis in Gebrauch, nicht nur infolge des Niedergangs der Schulen, sondern auch aufgrund einer Veränderung der Erziehungsideale (E. Auerbach, Literatursprache u. Publikum in der lat. Spätantike u. im MA [1958] 25/53). Die Tatsache, daß die germanischen Könige hart darum ringen mußten, das Kampfethos ihrer Gefolgsleute aufrechtzuerhalten, war mitverantwortlich für den Prestigeverlust der literarischen Hochkultur in ihren Königreichen (zu Theoderich vgl. zB. Procop. b. Goth. 1f. 14/7; Cassiod. var. 1, 24). Der einfache Stil findet sich bei Caesarius v. Arles (473/543), *Gregor d. Gr. (540/604) u. *Gregor v. Tours (539/95), bei dem sich auch die Veränderungen der aristokratischen Erziehung in Gallien zeigen: Seine Kenntnis der klass. Autoren ist dürftig, u. er hat wenig Sinn für den klass. Gebrauch der lat. Kasusendungen (W. Wattenbach / W. Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im MA 1 [1952] 99/103, bes. 105; vgl. aber B. K.

Vollmann, Art. Gregor IV [Gregor v. Tours]: o. Bd. 12, 919/28). Für eine Rekonstruktion einzelner Stadien des Niedergangs der Bildungszentren des 4. Jh. fehlen die Quellen. In Gallien nördlich der Loire endete die rhetorische Erziehung wahrscheinlich im frühen 5. Jh., während die höhere Bildung in Aquitanien u. der Provence wesentlich länger überlebte. Dies zeigt sich am verfeinerten rhetorischen Stil des Avitus v. Vienne (ca. 450/518), u. daran, daß der Grammatiker Pomerius (ProsLatRomEmp 2, 896) den späteren Bischof Caesarius noch um 500 in Arles unterrichtete. Im späten 6. Jh. lehrten die letzten Rhetoren Aquitaniens, darunter Virgilius v. Toulouse, die irischen Mönche ein hochentwickeltes Latein (M. Rouche, L'Aquitaine, des Wisigothes aux Arabes [Paris 1979] 318). Juristische Ausbildung gab es nach dem Zeugnis der Lex Romana Burgundionum in Gallien zumindest bis ins 6. Jh. u. in einigen aristokratischen Familien Südgalliens bis ins frühe 7. Jh. (Riché, Enseignement 8). In Italien zeigen die Schriften des *Cassiodor (490/580), *Ennodius (474/521), **Arator (ca. 490/544) u. gegen Ende des 6. Jh. Venantius Fortunatus (ca. 535/ca. 600), daß der klass. rhetorische Stil im späten 5. u. frühen 6. Jh. noch tradiert wurde. Um 500 lehrte der Grammatiker Deuterius (ProsLatRomEmp 2, 356f nr. 3) in Mailand, u. Ennodius war einer seiner Schüler. Rhetoren, einige mit staatlichen Gehältern, lehrten unter den Ostgoten im frühen 6. Jh. in Rom (Cassiod. var. 1, 39; 4, 6; 9, 21; 10, 7, 2; instit. praef.; F. Ermini, La scuola in Roma nel VI s.: ArchRomanic 18 [1934] 143/54). Nach der Wiedereroberung setzte Justinian auch wieder staatliche Gehälter für Rhetorik- u. Rechtslehrer in Rom fest wie unter Theoderich (Pragmatica Sanctio 22; vgl. D. Liebs, Die Jurisprudenz im spätantiken Italien [1987] 286 [zusammenfassend]). Im wiedereroberten Africa vergab Justinian feste Gehälter für 2 Grammatiker, 2 Sophisten u. 2 Ärzte (Cod. Iust. 1, 27, 41f). Aber der Zeitgeist war dem klass. Ideal der höheren Erziehung entgegengesetzt. So brachten die Wiedereroberung u. die damit verbundenen Unterbrechungen kein Wiederaufleben, sondern einen beschleunigten Verfall der klass. literarischen Kultur. Das jähe Ende der literarischen Produktion lat. Sprache sowohl von theologischen wie von anderen Schriften im wiedereroberten Africa ist erstaunlich (**Africa II). Die letzten christl. Autoren schrieben hier griechisch (Av. Cameron, Byz. Africa aO. [o. Sp. 891] 29/62). Im nachjustinianischen Italien erscheint der klass. Unterricht ebenfalls stark geschwächt. Venantius Fortunatus erwarb sein gründliches grammatisches u. rhetorisches Wissen um die Mitte des 6. Jh. in Ravenna (R. R. Bolgar, The classical heritage and its beneficiaries [Cambridge 1954] 405; Wattenbach/Levison aO. [o. Sp. 892] 96f). *Cassiodor bezeichnet in gewisser Weise das Ende der klass. Bildung in Italien; er bereitet den Weg für die zukünftige christl. Erziehung, wiewohl es zweifelhaft ist, daß er sich seiner historischen Rolle bewußt war (Ludwig 6/28; A. Momigliano, Cassiodorus and the Italian culture of his time: ProcBrAc 41 [1955] 207/45 [Lit.]). Vor der Wiedereroberung hatte Cassiodor zusammen mit Papst Agapetus versucht, eine christl. H. mit *Bibliothek zu gründen, um den öffentlich bezahlten nichtkirchlichen Rhetoren etwas entgegenzusetzen (inst. praef. 1; H. I. Marrou, Autour de la bibliothèque du pape Agapit: MélArchHist 48 [1931] 124/69 u. u. Sp. 905). Aber dieser Plan wurde durch den Wiedereroberungskrieg vereitelt (O'Donnell 180f). Später gründete Cassiodor ein Kloster u. eine Bibliothek, wo er u. seine Mitmönche studieren u. Manuskripte abschreiben konnten (vgl. u. Sp. 905). Die Institutiones entwerfen ein Programm, bei dem literarische Ausbildung an paganen Texten ausschließlich eine Dienstfunktion für die Theologie hatte, vor allem für die Exegese (P. Courcelle, Les institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium: RevBén 53 [1941] 59/88; ders., Lettres 313/88). Unbekannt ist, wie lange das Vivarium Cassiodor überlebte. Es folgten die langobardischen Invasionen des 6. u. frühen 7. Jh., in deren Folge die letzten Reste der klassischen, nichtkirchlichen höheren Bildung verschwanden; zumindest sind sie nicht mehr in den Quellen greifbar (Riché, Éducation 384). Eine Ausnahme bildete die Rhetorik, die im privaten Rahmen einiger aristokratischer Häuser Aquitaniens eine allerdings stets gefährdete Existenz fristete, doch auch sie verschwand infolge der mörderischen Kriege des fränkischen Reichs in der ersten Hälfte des 7. Jh. (ebd. 253). Die Tradition der Erziehung der Laien war am stärksten im westgotischen Spanien ausgebildet, wiewohl es auch hier wenige Quellen über ihr Fortbestehen gibt; sie überdauerte

bis zum Einfall der Araber (ebd. 291/310; Fontaine bes. 2, 863/8; *Hispania II). Das Ende der klass. höheren, d. h. grammatischen u. rhetorischen, Bildung mußte nicht notwendig Analphabetentum der Laien bedeuten. Es hatte aber zur Folge, daß alle Erziehung von nun an in den Händen der Kirche lag.

*X. Jüdische Akademien.* Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels überlebte das Judentum, indem es sich zur Buchreligion entwickelte. Studium u. Gottesdienst wurden als nahezu gleichwertig angesehen. Der Synagogengottesdienst war eine Art Volkserziehung, insofern er in den Lesungen aus dem Gesetz u. den Propheten u. deren Interpretation durch einen Rabbi seinen Mittelpunkt fand (*Haggadah; *Halachah). Höhere theologische Gelehrsamkeit u. Interpretation konzentrierte sich an den Schulen von Lydda, Pequin u. Jamnia als der bedeutendsten (zur Entwicklung der Akademien in Palästina H. L. Strack / G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982] 19/21; Art. Academies in Babylonia and Erez Israel: EncJud 2 [Jerus. 1972] 199/205). Die Gelehrten von Jamnia formten einen Beth Din, der zur höchsten Autorität für das jüd. Gesetz wurde, u. ein Studienhaus, Beth ha-Midrasch, dessen Aufgabe es war, die jüd. Traditionen zu überliefern u. auszulegen, das hieß auch weiterzuentwickeln in einem Prozeß von Frage u. Antwort zwischen Lehrer u. Schüler (Schürer, History 2, 314/80). Das Schulhaupt nahm bald eine führende Rolle unter den Juden Palästinas u. der Diaspora ein. Nach dem Bar Kochba-Aufstand entstand ein neues rabbin. Zentrum in Uscha in *Galiläa, das der Patriarch Jehuda ha-Nasi um 170 nach Sepphoris verlegte. Hier leitete er die Kodifizierung der mündlichen Tradition in der Mischna. Im 3. Jh. wurde das Patriarchat dann zur Schule nach Tiberias verlegt (G. Stemberger, Juden u. Christen im Heiligen Land [1987] 216/8). Seit dem späten 2. u. frühen 3. Jh. sind auch im persisch regierten Mesopotamien jüd. Akademien bezeugt, deren Geschichte sich jedoch nur in gaonäischen Quellen des 9. u. 10. Jh. findet, die mit großer Vorsicht benutzt werden müssen, da sie ‚anachronistisch ihre eigenen Verhältnisse in eine frühe Zeit projiziert haben' (Strack/Stemberger aO. 21 mit ebd. 18 aufgeführter Lit.; J. Neusner, A history of the Jews in Babylonia 3 [Leiden 1968] 130/49. 195/200. 213/20). Die früheste Akademie war Nehardea; weitere entstanden in Sura, Pumbedita u. Mahoza. Lehrer waren Rabbinen, die ihr ganzes Leben dem Torastudium widmeten. Sie lebten in einfachen Verhältnissen, ohne daß sie ihr Vermögen hätten aufgeben müssen; ihnen wurde dringend nahegelegt zu heiraten. Sie diskutierten über Bücher, schrieben selbst aber keine. Die aus diesen Diskussionen entstehende mündliche Tradition wurde erst im 5. Jh. als Gemara niedergeschrieben (Strack/Stemberger aO. 41/54). Der Unterricht bestand darin, das Gesetz mit Hilfe halachischer Fragen auswendig zu lernen (Neusner aO. 132). Pflicht des Schülers war es, alles wortgetreu zu behalten u. nichts zu ändern (Schürer, History 2, 332/4). Durch Torastudium allein konnte man zur Heiligkeit gelangen. Zweimal jährlich am Frühlings- u. Sommerende organisierten die Schulen Vorlesungen für die Öffentlichkeit. Die rabbin. Schulen stützten sich auf ein dichtes Netz von Elementarschulen, in denen die Schüler das Alphabet u. die grundlegenden Gebete lernten. Erst im 5. u. 6. Jh. wurden die Diskussionen der Rabbinen systematisch zur Gemara kompiliert; allerdings ist dieses riesige Unternehmen nicht ohne schriftliche Vorlagen denkbar. Die Bedeutung der rabbin. Schulen für die zeitgenössischen jüd. Gemeinden u. für die ganze Entwicklung des Judentums kann kaum überschätzt werden. Auch außerhalb des Judentums war ihr Einfluß ansehnlich, ist allerdings schwerer nachzuweisen; Ähnlichkeiten bei späteren Schulen müssen nicht auf direktem Einfluß beruhen, sondern können auch Parallelentwicklungen sein. Jüd. Exegese beeinflußte die christl. Schule von Antiochien (Wallace-Hadrill 18/20; vgl. u. Sp. 900). Das rabbin. Schulsystem beeinflußte stark die sich in Mesopotamien entwickelnden nestorianischen Schulen. R. Macina hat nachzuweisen versucht, daß die Statuten der Schule von Nisibis eine fast sklavische Nachahmung der Ordnung der rabbin. Institutionen im sassanidischen Babylon darstellen (L'homme à l'école de Dieu: ProchOrChrét 32 [1982] $92_{266}$. 117/9). Wahrscheinlich verdankten die frühesten christl. Konzeptionen eines auf der Heiligen Schrift gegründeten Erziehungssystems im Westen den nestorianischen Schulen u. damit indirekt den jüd. Schulen einiges. Als *Cassiodor um 562 sein Programm für eine christl., im Gegensatz zu heidn. Vorgängern stehende



Erziehungsinstitution schrieb, begann er mit einem Hinweis auf ein Modell bei den ‚Hebräern' in Nisibis, womit eindeutig die Nestorianer gemeint sind (inst. praef. 1; Klauser, Cassiodorus 418). Unter den Büchern der Bibliothek des Vivarium war eine Einführung in die Bibel von Junilius, einem Afrikaner, der Anschauungen des Theodor v. Mops. vertrat (inst. 10, 1; O'Donnell 133f. 247/9; K. Th. Schäfer: o. Bd. 4, 902f). Der Einfluß der jüd. Erziehung auf die Reichskirche war indirekt: die rabbin. Schule wurde nicht einfach von der Kirche weitergeführt, nachdem diese sich vom Judentum getrennt hatte. Da bei den Rabbinen das von der Kirche abgelehnte jüd. Gesetz im Mittelpunkt stand, gab es in der Kirche keinen Platz für eine rabbin. Schule.

*B. Christlich. I. Allgemein.* Das Christentum war von Beginn an eine Buchreligion. Obwohl es sehr bald eine eigene Literatur mit unterschiedlichem schriftstellerischen Niveau hervorbrachte, dauerte es lange, bis es zu einem systematischen Versuch kam, ein christl. Erziehungssystem zu etablieren. Jahrhunderte lang blieb das Christentum im Osten wie im Westen von der *Erziehung in paganen Schulen abhängig (Pack 185/263). Doch pflegte es eine antiliterarische Grundhaltung: ‚Was haben gemein der Philosoph u. der Christ, was der Schüler Griechenlands u. der Schüler des Himmels?' (Tert. apol. 46, 18). Selbst im 4. Jh. war Bildung keine unabdingbare Voraussetzung für das Bischofsamt (Greg. Nyss. ep. 17 [GregNyssOp 8, 2, 51/8]). In der Regel hatte die Kirche keinerlei Schulen, weder für Laien noch auch für den Klerus. Die Kirche war damit zufrieden, daß ihre Glieder auf nichtkirchlichen Schulen erzogen wurden, obwohl diese pagan waren (G. Bardy, L'église et l'enseignement dans les trois premiers s.: RechScRel 12 [1932] 1/20; ders., L'église et l'enseignement au 4e s.: ebd. 14 [1935] 525/49). Seit dem 2. Jh. begegnen wir christl. Schriftstellern, die wie etwa Justin eine sehr gründliche Ausbildung erfahren hatten; Tertullian, der radikale Kritiker der heidn. Gesellschaft, hatte sich alles angeeignet, was die lat. rhetorische Ausbildung bot (J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972]; R. D. Sider, Ancient rhetoric and the art of Tertullian [Oxford 1971]). Taufkandidaten wurde bald ein Grundwissen ihres Glaubens vermittelt (Kretschmar 1/3). Seit dem Ende des 2. Jh. lassen sich dabei zwei Phasen beobachten: einer ersten grundlegenden Einführung folgte ein aufbauender Kurs, der zur Taufe führte (J. Daniélou, La catéchèse aux premiers s. [Paris 1968] 44/55). Die Kirchen unterhielten dafür keine eigenen Schulen, doch hatten die einzelnen Gemeinden für eine Katechese der Taufbewerber zu sorgen. Bis ins 3. Jh. hinein gab es Lehrer, die nicht zum Klerus gehörten u. dadurch weitgehend unabhängig blieben. Möglicherweise war Justin ein solcher Lehrer; die Gruppe, die sich in seiner Wohnung in Rom traf (Act. Iustin. 3, 3 [44 Mus.]), erhielt von ihm Unterricht. Ob es sich dabei um präbaptismale Katechese oder eher um eine Unterweisung im Stil herkömmlicher Philosophenschulen handelte, oder um eine Verbindung beider Elemente, läßt sich den Quellen nicht zureichend entnehmen (Harnack, Miss.[4] 1, 365/77; Neymeyr 16/35 zum langsamen Aufgehen des Lehrerstandes im Klerus).

*II. Orte. a. Alexandria.* Erstaunlicherweise ist eine institutionalisierte Schule zur Unterrichtung von Taufbewerbern nur für Alexandrien belegt (A. Knauber, Katechetenschule oder Schulkatechumenat?: TrierTheolZs 60 [1951] 243/66). Die Sukzession der Schulhäupter beginnt mit Pantaenus (Eus. h. e. 5, 10); ihm folgen *Clemens Alexandrinus, Origenes (202/31), Heraclas (231/3), Dionysius (233/37), Theognostus (248/82), Pierius (282/90), Petrus (295/300) u. nach einer langen Unterbrechung Didymus der Blinde, der 398 starb. Unsicherheiten bestehen hinsichtlich der Anfänge der Schule, der Biographie ihrer Lehrer, selbst so berühmter wie Clemens u. Origenes, u. des Verhältnisses zwischen Schule u. christl. Gemeinde in Alexandrien in bestimmten Zeitabschnitten (Neymeyr 49/104). Pantaenus soll Stoiker gewesen sein (Eus. h. e. 5, 10); Clemens hatte vor seiner Konversion viele Lehrer (strom. 1, 11, 1f). Origenes war der Schüler eines Ammonius, der möglicherweise mit **Ammonios Sakkas, dem Lehrer Plotins, identisch war (vgl. Neymeyr $98_{469f}$ mit Lit.). Origenes verdiente seinen Lebensunterhalt als Grammatiklehrer, als Bischof Demetrius ihn in einer Verfolgung mit dem Katechumenenunterricht betraute (Eus. h. e. 6, 3, 1/8). Er gab den Grammatikunterricht auf, verkaufte, wahrscheinlich aus Geldmangel, seine Bücher u. widmete sich

ausschließlich dem christl. Unterricht (ebd. 6, 3, 9). Mit dem Ansteigen der Schülerzahlen überließ er die Anfänger seinem Assistenten Heraclas, einem weiteren Schüler des Ammonius, u. unterrichtete selbst die Fortgeschrittenen, beginnend mit Geometrie, Arithmetik u. anderen vorbereitenden Fächern, um schließlich zu den Lehren der Philosophen zu kommen: alles dies hielt er für ein gründliches Erfassen der Bibel für nötig (ebd. 6, 18, 3f). Clemens (strom. 1, 5; 29, 9/30, 2; 16, 80, 6) wie Origenes (zB. c. Cels. 3, 58) glaubten, daß griech. Literatur u. Philosophie eine wünschenswerte Vorbereitung auf eine wahrhaft christl. Erziehung darstellten; beide versuchten wie schon Pantaenus diese Vorstellung zu realisieren, indem sie Schüler auch über den Katechumenat hinaus behielten, wobei sie auch mit philosophisch gebildeten Heiden oder Häretikern diskutierten (Eus. h. e. 6, 19, 12f). In diesem Sinne kann man hier von einer Art christl. H.bildung sprechen. Möglich wurde dies durch spezifisch alexandrinische Umstände: Anregungen kamen vielleicht von vergleichbaren Zirkeln von Philosophen, Gnostikern oder Juden, die in der Stadt existierten (W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom [1915] 267/71); auch die späte Einführung des monarchischen Episkopats scheint eine Rolle gespielt zu haben (Harnack, Miss.[4] 1, 370/2). Es ist bezeichnend, daß Origenes 231 von Bischof Demetrius, dem ersten namentlich bekannten Bischof Alexandriens, aus der Stadt vertrieben wurde (J. Daniélou, Origène [Paris 1948] 36f zu Eus. h. e. 6, 19, 15/9; 6, 26; Hieron. ep. 33; vgl. aber auch die Gegenposition von R. P. C. Hanson, Was Origen banished from Alexandria?: Studia Patristica 17, 2 [Oxford u. a. 1982] 904/6). Er ließ sich in Caesarea maritima nieder, wo *Gregor der Wundertäter, der seinen Unterricht beschrieben hat, sein Schüler wurde (paneg. in Orig. 6/15 [SC 148, 124/72]; H. Crouzel: o. Bd. 12, 782/7). Die 30000 Schriftrollen der *Bibliothek des Origenes blieben in Caesarea, das ein Zentrum christl. Gelehrsamkeit wurde (Downey, Caesarea aO. [o. Sp. 874] 25/38). Hier wurde auch Eusebius von Pamphilus in die Bibelwissenschaft eingeführt; hier fand er später auch das meiste Material für seine theologischen u. historischen Schriften (T. D. Barnes, Constantine and Eusebius [Cambridge, Mass./London 1981] 93f). Die Katechetenschule Alexandriens bestand weiter fort, beschränkte sich wahrscheinlich jedoch auf eine im engeren Sinne theologische Unterweisung. Die Schulhäupter waren weiterhin angesehene Leute, von denen drei später Bischöfe in Alexandrien wurden. Unter jenen ragte Didymus der Blinde (313/98) heraus, der in der 2. Hälfte des 4. Jh. der Tradition des Origenes folgte, indem er theologische Werke schrieb u., ähnlich den neuplatonischen Philosophen, eine große Zahl fortgeschrittener Studenten, darunter Rufinus u. *Hieronymus (ep. 84, 3; adv. Ruf. 9, 27), unterrichtete. Die Kirche von Alexandria brachte ähnlich den heidn. Philosophen eine theologische Tradition mit eigenem Profil hervor, besonders in der Bibelauslegung (J. Guillet, Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: RechScRel 34 [1945] 257/302).



*b. Antiochien.* Dasselbe gilt für *Antiochia, das zweite intellektuelle Zentrum der Christenheit des Ostens. Auch hier findet sich eine Sukzession von Lehrern, die höchstwahrscheinlich jedoch nicht wie in Alexandrien über einen institutionellen Rahmen verfügten. Die sog. ‚Schule von Antiochien' stellt eine theologische u. exegetische Tradition dar u. ist keine H. im institutionellen Sinne (Wallace-Hadrill 15/51; G. Downey, A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest [Princeton 1961] 33/42). Der früheste antiochenische Theologe war Paulus v. Samosata, aber der eigentliche Initiator der theologischen Tradition war Lukian v. Ant. (Bardy, Recherches 164/82), der eine Schule betrieb u. Eusebius v. Nikomedien, Maris v. Chalcedon, Theognis v. Nicaea, Asterius den Sophisten u. viele andere arianische Führer unterrichtet haben soll (Philostorg. h. e. 2, 14f [GCS Philostorg. 25]). Nachdem er 312 das Martyrium erlitten hatte, wurde die Tradition von Eustathius, der nach 336 starb (R. V. Sellers, Eustathius of Ant. and his place in the early history of doctrine [Cambridge 1928]; M. Spanneut, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Ant. [Lille 1948]), dann von Diodor v. Tarsus weitergeführt (R. Abramowski, Der theologische Nachlaß des Diodor v. Tarsus: ZNW 52 [1949] 16/69). Zu seinen Schülern zählten Joh. Chrysostomus u. Theodor v. Mops. (Socr. h. e. 6, 3 [PG 67, 665]). Diodor war selbst kein Mönch, aber zusammen mit einem Carterius scheint er eine asketische

Kommunität unterrichtet zu haben (ebd.; A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 181/3). Wir wissen von Joh. Chrysostomus, daß die Klöster unweit von Antiochien sich der Erziehung von Kindern widmeten (oppugn. 3, 10 [PG 47, 380]). Im 5. Jh. kam es zu einem Konflikt zwischen der Theologie Antiochiens u. Alexandriens (W. H. C. Frend, The rise of the monophysite movement [Oxford 1972] 104/42; Wallace-Hadrill 117/50). In dessen Folge wurde die antiochenische Theologie aus dem Reich weitgehend verdrängt, konnte jedoch in Mesopotamien überleben, wo sie half, das früheste christl. Schulsystem zu inspirieren.

*c. Mesopotamien.* Das erste christl. Erziehungssystem entwickelte sich im Aramäisch sprechenden Mesopotamien. *Bardesanes (154/222) steht am Anfang einer Schultradition in *Edessa, die mit der von Alexandrien vergleichbar ist (H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa [Assen 1966] 161/5. 227f; Neymeyr 158/68). Als Nisibis iJ. 363 den Persern ausgeliefert wurde, siedelte der syr. Dichter u. Theologe *Ephraem nach Edessa über, wo er möglicherweise die später berühmte ‚Schule der Perser' gründete (Nelz 57/76; A. van Roey, Art. Édesse nr. 5: DictHistGE 14 [1960] 1430/2; E. R. Hayes, L'école d'Édesse, Thèse Paris [1930]). Es gab ebenso Schulen der Armenier u. der Syrer, die als eigene Gruppen neben curiales, Handwerkern u. Klerus in den Akten des 2. Konzils v. Ephesus vJ. 449 erwähnt werden (25 Hoffmann/Flemming). Die Frühgeschichte der ‚Schule der Perser' ist dunkel (Vööbus 7/23). Sie wurde unterstützt von den Bischöfen von Edessa, bes. Rabbula, mit der ausdrücklichen Zielsetzung, sowohl Knaben eine Schulausbildung zu geben, als auch den Klerikernachwuchs im Sinne einer H. zu unterweisen (vgl. aber G. G. Blum, Rabbula v. Edessa = CSCO 300/Subs. 34 [Louvain 1969] 165/74). Es war die in dieser Schule betriebene systematische Übersetzungsarbeit an der griechischsprachigen theologischen u. in geringerem Maße auch philosophischen Literatur, die die Grundlage der literarischen Kultur des christl. Syrien legte. Die Beziehungen *Ephraems zu dieser Schule sind umstritten, doch seine Schriften waren als Textbücher in Gebrauch, bis Qiiōre (gest. 435/37), der früheste bekannte Leiter u. Lehrer der biblischen Exegese, Werke des Theodor v. Mops. an ihre Stelle setzte (Barḥadbešabba Ḥalw. caus. fund. schol.: PO 4, 382f). In Schwierigkeiten geriet die Schule von Edessa infolge der Absetzung des Nestorius auf dem 1. Konzil v. Ephesus (431) u. der führenden Vertreter der antiochenischen Theologie, Theodoret v. Cyrrhus u. Ḥiba (Ibas) v. Edessa, auf dem 2. Konzil v. Ephesus (449). Die Nestorianer wurden im ganzen röm. Reich verurteilt, die Schule von Edessa wurde geschlossen. Ihr Leiter Narsai war wahrscheinlich schon 7 J. früher in das unter persischer Herrschaft stehende Nisibis ausgewandert. Jetzt übernahm die Schule von Nisibis die pädagogische u. intellektuelle Funktion der Schule von Edessa (Vööbus 31/47). Über die Organisation der Schule von Nisibis ist mehr bekannt als über jede andere H. in der Spätantike, weil ihre Statuten aus dem J. 602, die letztlich auf eine Fassung von 496 zurückgehen, überliefert sind (J. B. Chabot, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts: JournAsiat 8 [1896] 43/93; E. Nestle, Die Statuten der Schule von Nisibis aus den J. 496 u. 590: ZKG 18 [1898] 211/29; I. Guidi, Gli statuti della scuola di Nisibi: GiornSocAsiatItal 4 [1890] 169/95; Th. Hermann, Die Schule von Nisibis vom 5.–7. Jh.: ZNW 25 [1926] 89/122; A. Vööbus, The statutes of the school of Nisibis [Stockholm 1962]). Die Schule von Nisibis hatte eine korporative Verfassung. Ihr Leiter (rabban oder mešpaquānā [Interpret]) wurde von den Lehrern der Schule gewählt. Ihm zur Seite stand ein ‚Verwalter' (rabbaitā), der ebenfalls von den Lehrern allerdings nur für ein Jahr gewählt wurde u. für Disziplin u. Finanzen zuständig war. Es gab zumindest zwei Lehrerränge, die ‚Lektoren' (maqreiānē) u. die Elementarlehrer (mehageiānē). Der rabbaitā wurde beraten von einem Gremium von ‚hervorragenden Brüdern'. Nicht nur die Leitung u. die Lehrer, sondern auch die Schüler bestimmten über die Geschicke der Schule mit. Die Entscheidung, ob jemand, der gegen die Moral oder die Schulordnung verstoßen hatte, entfernt oder begnadigt werden sollte, oblag der Gemeinschaft als ganzer. Ebenso bat die gesamte Gemeinschaft den Bischof darum, Statuten zu entwerfen. Das Studium dauerte 3 J. mit Ferien jeweils von August bis Oktober. In den Ferien durften die Studenten Arbeit annehmen; aber es war ihnen strikt untersagt, das röm. Reich zu betreten. Wucher war ver-

boten, lediglich 1% Zinsen war erlaubt. Man erwartete von den Studenten, daß sie während des Studiums unverheiratet blieben u., soweit Platz vorhanden, in der Schule wohnten. Vorausgesetzt wurde die Fähigkeit zu lesen; der Unterricht begann mit dem Schreiben. Es folgten Kurse zum Vokabular u. zur Grammatik des literarischen Syrisch. Die Schüler lernten weiterhin öffentliches Vorlesen u. Singen für den Gottesdienst. Später gab es Einführungen in Philosophie, Geschichte, Geographie u. Rhetorik. Alles dies führte zum Hauptgegenstand, der Bibelexegese. Sie wurde in antiochenischer Tradition gelehrt, gestützt auf die Werke des Theodor v. Mops., die ins Syrische übersetzt worden waren (Vööbus 99/109). Weiterhin wurden u. a. die Hermeneutik u. die Analytiken des Aristoteles u. die Eisagoge des Prophyrius im 4. Jh. in Edessa ins Syrische übersetzt (ebd. 20/4; J. G. E. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis [Leipzig 1873]). Das logische Schema, auf das sich die Analyse der biblischen Texte in Nisibis gründete, kam von Aristoteles (Vööbus 182/5). Die Zusammenstellung der Statuten geschah in einer Zeit schwerer interner Konflikte, mit denen die Blütezeit der Schule um 600 zu Ende ging (ebd. 299). Seitdem war die Schule nur eine unter anderen in Mesopotamien, wobei sich die herausragenden in Seleucia-Ctesiphon u. später in Bagdad befanden (ebd. 325). Eine vereinigte theologische u. medizinische H. gab es in Beth Lapat-Gondischapur (H. H. Schöffler, Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient[2] [1980]). Insgesamt ist Macina darin recht zu geben, daß eine Geschichte des nestorianischen Bildungssystems noch geschrieben werden muß (Macina, Homme aO. [o. Sp. 896] 123f). Im röm. Reich gab es nichts, was mit diesen Schulen vergleichbar war. Doch als um die Mitte des 6. Jh. Cassiodor ein Kloster gründete, dessen Mönche Bücher kopierten u. Exegese betrieben, diente die Schule von Nisibis als Modell (Klauser, Cassiodor 415/8; R. Macina, Cassiodore et l'école de Nisibe: Muséon 95 [1982] 131/66).



*III. Ansätze eines christlichen Erziehungssystems.* Klöster, die Kinder der ungebildeten Bevölkerungsschichten aufnahmen, konnten sich verpflichtet fühlen, diesen Lesen u. Schreiben beizubringen (vgl. Blomenkamp aO. [o. Sp. 881] 540f). Pachomius (reg. praec. 139 [49f Boon]) u. Basilius (reg. fus. 15) schrieben Leseunterricht für Novizen, die Analphabeten waren, vor. Hieronymus unterrichtete einige Jungen in seinem Kloster in Bethlehem, wobei er dem traditionellen Lehrplan folgte (Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 8 [CCL 20, 89f]). Die Klöster rund um Antiochien nahmen offensichtlich Knaben zur Erziehung auf (Festugière, Antioche aO. [o. Sp. 901] 181/210). Aber es gab keine Bestrebungen, Klöstern generell die Rolle der traditionellen Schulen zu übertragen. Im Gegenteil, das Konzil von Chalcedon verbot den Klöstern, Kinder zu erziehen, die wieder in die Welt zurückgingen; dieses Verbot wurde nie gelockert (L. Brehier, L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance: RevHistPhilRel 21 [1941] 63). Im Osten scheint sogar der Klerus, soweit er überhaupt eine Schulbildung genoß, bis ins 11. Jh. die traditionell-pagane Erziehung erhalten zu haben (Podskalsky aO. [o. Sp. 892] 57f; Lemerle aO. [o. Sp. 892] 576/87). Im Westen schrieben zumindest einige Klöster Elementarunterricht für die ihnen anvertrauten Kinder vor (Patric. vit. tripart.: 326, 29; 328, 27 Stockes; Bened. reg. 37). Mit dem Niedergang der weltlichen Erziehung seit dem 5. Jh. übernahmen die Klöster eine immer wichtiger werdende Rolle in der Erhaltung u. Überlieferung der literarischen Kultur. Angesichts des Nachdrucks, mit dem der Gegensatz von paganem u. christl. Lernen von den christl. Autoren seit Beginn herausgestellt wurde, ist es überraschend, wie selten u. zaghaft die Versuche waren, ein gänzlich christlich geprägtes Erziehungssystem zu entwickeln (vgl. Pack 253/60 zur Reaktion der Apollinarioi auf das Rhetorenedikt Julians). Der Plan, den Hieronymus für Paula (ep. 107) u. Pacatula (ep. 128) entwickelte, stützte sich zwar ausschließlich auf die biblische Literatur, umfaßte aber nur den Elementarunterricht. Nach seiner Konversion iJ. 386 entwickelte Augustinus in De ordine ein Programm höherer Erziehung für sich u. seine Freunde, mit denen er ein gemeinsames, der Philosophie gewidmetes Leben führte (Brown 115/22). Es umfaßte die traditionelle Rhetorik, dazu Musik, Geometrie, *Astrologie u. Philosophie (Marrou, Augustin 189/210; A. Dyroff, Über Form u. Begriffsinhalt der augustinischen Schrift De ordine: M. Grabmann / J. Mausbach [Hrsg.], Aurelius Augu-

stinus [1930] 15/62). Er scheint das System der 7 artes liberales übernommen zu haben, wie es Porphyrius entwickelt hatte, um den Geist vom Sinnlichen zum Intellegiblen zu führen, dem eigentlichen Anliegen der neuplatonischen Philosophie. Augustinus hat diese Sicht akzeptiert, wobei er lediglich den Neuplatonismus durch die christl. Philosophie als letztes Ziel ersetzte (Hadot, Arts aO. [o. Sp. 884] 101/36). Zehn Jahre später, iJ. 396, begann Augustinus, jetzt Bischof, mit De doctrina christiana, einer kurzen Anleitung zur Erziehung eines christl. Lehrers, die er jedoch erst 426 fertigstellte. Die artes liberales fanden immer noch Berücksichtigung, jetzt aber ausschließlich als Hilfswissenschaften. Christl. Erziehung gründet auf der Bibel u. ihrer allegorischen Interpretation. Die Rhetorik hat die Aufgabe, die biblische Wahrheit an die Öffentlichkeit zu bringen. Die paganen Klassiker u. die Regeln der Rhetorik können dem christl. Lehrer punktuell helfen, wesentlich sind sie nicht (Marrou, Augustin 331/540; Brown 259/69). De doctrina christiana wurde im frühen MA, als das traditionelle Schulwesen untergegangen war, außerordentlich einflußreich. Allerdings gibt das Buch keine organisatorischen Ratschläge, wie sein Programm umgesetzt werden könnte; Augustinus plädierte eben nicht dafür, ein neues christl. Bildungssystem an die Stelle des alten zu setzen. Der früheste quellenmäßig belegte Versuch, das Programm des Augustinus zu realisieren, war um 554 *Cassiodors Vivarium (Klauser, Vivarium 212/17; O'Donnell 177/222). Die Institutionen stellen das Programm Cassiodors dar. Es war vielleicht als Ersatz für die christl. H. geplant, bei deren Gründung er zusammen mit Papst Agapetus einen Fehlschlag erlitten hatte (vgl. o. Sp. 894). Es war ein Kloster u. ein Ort der Gelehrsamkeit, wo Cassiodor selbst die letzten Jahres seines sehr langen Lebens verbrachte (Klauser, Cassiodor 413/20). Er konnte kaum hoffen, daß das Vivarium der Beginn eines christl. Systems der höheren Bildung würde, das das in rapidem Verfall begriffene pagane Schulwesen hätte ersetzen können. Die Zukunft lag in der Erziehung von Mönchen u. Klerikern.

*IV. Ausbildung des Klerus.* Lange Zeit hat die Kirche die Ausbildung des Klerus nicht zu institutionalisieren versucht (Stockmeier; G. Ruhbach, Klerusausbildung in der Alten Kirche: WortDienst 15 [1979] 107/14). Zum einen entwickelte sich die Vorstellung vom Klerus als einer Berufsgruppe erst langsam (J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche [1972]; Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 888/97). Die geistlichen Qualitäten, die sich göttlicher Gnade u. persönlicher Anstrengung, nicht jedoch einer intellektuellen u. beruflichen Ausbildung verdankten, galten für die Amtsträger als entscheidend (H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh.[2] [1963] 323/32). Man mußte allerdings anerkennen, daß einige Amtspflichten wie Lehre u. Predigt mit einer guten Ausbildung besser erfüllt werden konnten. Tertullian gab zu, daß die göttlichen Studien nicht ohne die weltlichen auskommen konnten (idol. 10, 4). Origenes hielt Bildung für einen Bischof für unbedingt erforderlich (in Lev. hom. 63 [GCS Orig. 6, 363]). Joh. Chrysostomus war der Ansicht, daß das Lehren dem gebildeten Teil des Klerus anvertraut werden sollte, während das Taufen durchaus den schlichteren Gemütern übertragen werden könne (hom. in 1 Cor. 3, 3 [PG 61, 26]). Man darf nicht übersehen, daß es unter den Klerikern schon sehr früh Vertreter mit außerordentlich gründlicher Bildung gab, zB. Tertullian, *Cyprian, *Hieronymus, *Augustinus im Westen u. *Clemens Alex., Origenes, Joh. Chrysostomus u. die drei Kappadokier im Osten. Doch blieb großes Mißtrauen der traditionellen Erziehung gegenüber zurück (P. Stockmeier, Glaube u. Paideia: TheolQS 147 [1967] 432/52). Grund war nicht nur die Furcht vor dem Einfluß der paganen Klassiker. Auch die Vorstellung, die sich 1 Cor. 1, 27 (,Um die Weisen zu beschämen, hat Gott das, was die Welt für töricht hält, erwählt') äußert, blieb einflußreich u. wirkte nicht nur einer paganen, sondern jeder geistigen Ausbildung des Klerus gegenüber hemmend. Seit dem 4. Jh. wurde diese Vorstellung durch das Mönchtum verstärkt (A. H. Stratmann/P. Keseling, Art. Askese II: o. Bd. 1, 782/95). So errichtete die Kirche keine Seminare u. machte keine bildungsmäßigen Voraussetzungen zur Aufnahme in den Klerus (P.-H. Lafontaine, Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique [Ottawa 1963] 217/32; *Hispania II). Auf dem 2. Konzil v. Ephesus (449) gab es mehrere Bischöfe, die Analphabeten wa-

ren (AConcOec 2, 3, 1, 254f). Um 600 hatten Weihekandidaten lediglich entweder ein Evangelium oder 25 Psalmen auswendig zu können (Deissmann, LO[4] 188/91). Doch scheint es, als ob der Klerus im byz. Ägypten in der Regel lesen u. schreiben konnte (Can. Hippol. 9 [PO 31, 363]; E. Wipszycka, Les resources et les activités économiques des églises en Égypte du 4e au 8e s. [Bruxelles 1972] 166). Im späten 4. Jh. gibt es einige Bischöfe, die ihren Klerus zu einem gemeinsamen, der Liturgie, der Askese u. dem Studium besonders der Schrift gewidmeten Leben ermunterten, darunter Eusebius v. Vercelli (gest. 371; V. C. De Clercq, Art. Eusèbe de Verceil: DictHistGE 15 [1963] 1477/83) u. Valerian v. Aquileia (gest. 388; Ambr. ep. 14 [63], 82 [CSEL 82, 278f]). Auch Augustinus, der schon in Cassiciacum u. später in Thagaste ein der Philosophie gewidmetes Gemeinschaftsleben mit Freunden geführt hatte (s. o. Sp. 904 u. Brown 115/27. 132/7), scharte als Bischof von *Hippo eine Gruppe von Klerikern zu klösterlichem Leben um sich, die sich asketisch, theologisch u. intellektuell auf ihre Arbeit vorbereiteten (serm. 355, 2; ep. 23, 3; B. Kötting, Klerikerbildung in der Alten Kirche: ders., Ecclesia peregrinans 1 [1988] 402). Es scheint, daß er sich weigerte, einen Kleriker anzustellen, der nicht im Kloster lebte (serm. 356, 14). Mancher afrikanische Bischof folgte dem Beispiel des Augustinus (ep. 245: Possidius v. Calama; ep. 62f: Severus v. Milevis; ep. 162: Evodius v. Ugalis; ep. 125: Alypius v. Thagaste). Außerhalb Africas wurde das Modell von Paulinus v. Nola (Pomer. 2, 9 [PL 59, 453B]), Hilarius v. Arles (ebd.) u. *Fulgentius v. Ruspe (bei der Flucht mit seinem Klerus von Africa nach Cagliari auf Sardinien) übernommen. Dieses Modell, das dem Vorbild philosophischer Gruppen wahrscheinlich ebenso viel verdankt wie dem Mönchtum, erlebte jedoch keine weite Verbreitung. Insgesamt war es weniger das Mißtrauen den pagan geprägten Schulen gegenüber als der Zusammenbruch des traditionellen Schulwesens, der die Kirche schließlich dazu nötigte, sich selbst um die Bildung ihres Klerus zu kümmern, wenn er nicht ins Analphabetentum zurückfallen sollte, wogegen sich zB. *Gregor d. Gr. (590/604) wandte (ep. 5, 57; reg. past. 2, 11). Klosterschulen entwickelten sich in Gallien im 5. Jh. Marmoutier, von Martin v. Tours gegründet, Lérins, von Honoratus gegründet, u. Marseille, von Joh. Cassian gegründet, bildeten viele spätere Bischöfe aus. Die Zahl der Klöster wuchs im 5. u. 6. Jh., u. viele von ihnen unterrichteten Kinder, die damit ins mönchische Leben eintraten (Caes. Arel. reg. virg. 7, 10; 18, 105; 19, 105; Bened. reg. 33. 37. 48. 59; G. Bardy, Les origines des écoles monastiques en occident: SacrErud 5 [1953] 86/104; Riché, Éducation 336/9 zu Gallien, 339/50 zu Spanien). Das Konzil v. Vaison (529) wies die Gemeindepriester an, junge Leute als Lektoren in ihr Haus aufzunehmen u. sie im Psalmensingen u. im Vorlesen der Schrift zu unterrichten. Das Konzil v. Orleans (538) setzte die Länge dieses Unterrichts auf ein Jahr fest, nach dessen Ablauf die jungen Männer zum Diakon geweiht werden sollten (Hefele/Leclercq 2, 741. 775; zu den Gemeindeschulen in Gallien u. Spanien vgl. Riché, Éducation 324/8). Caesarius v. Arles (470/543) greift die Praxis wieder auf, daß Lektoren u. junge Priester gemeinsam mit dem Bischof leben u. von ihm unterrichtet werden (Vit. Caes. Arel. 1, 62 [1, 322 Morin]); sie wird vom 2. Konzil v. Toledo (527) für die span. Kirche verbindlich gemacht (cn. 1 [42f Vives]; Riché, Éducation 166/9). Im Verlauf des 6. u. 7. Jh. entstanden viele bischöfliche Schulen, zwanzig sind allein für Gallien belegt; auch in Spanien gab es nachdrückliche Anstrengungen, den Klerikern wenigstens ein Minimum an Bildung zukommen zu lassen (H. Leclercq, Art. Écoles: DACL 4, 2, 1831/83; F. Martín Hernández, La formación del clero en la iglesia visigotico-mozarabe: F. I. Saranyana / E. Tejero, Hispania Christiana [Pamplona 1988] 193/213; D. A. Bullough, Le scuole cattedrali e la cultura dell'Italia settentrionale prima dei Comuni: Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo sec. 9/13 [Padova 1964] 111/43). Allerdings haben die Kleriker, die wie Isidor v. Sevilla durch ihre Gelehrsamkeit hervorstechen, in der Regel eine klösterliche Erziehung genossen (Riché, Éducation 328/36). Im 7. Jh. waren die kirchlichen Schulen im Westen die einzigen Vermittler literarischer Bildung u. in vielen Regionen hatten die Kleriker nahezu ein Bildungsmonopol (ebd. 353/60 zu Britannien; 475/8 zu Gallien). Im langobardischen Italien war sogar noch im 8. Jh. die Bildung in den höheren Schichten erstaunlich weit verbreitet (C. Wickham, Early medieval Italy [London 1981] 124). Der gesamte Unter-

richt wurde, soweit bekannt, nur von Klerikern gegeben (Riché, Éducation 456/65). Im byz. Italien gab es trotz des dramatischen Niedergangs der Laienbildung seit dem frühen 6. Jh. gebildete Juristen u. Beamte ebenso wie Kleriker. Doch die Erziehung dieser Laien lag in den Händen des höheren Klerus (A. Guillou, L'école dans l'Italie byzantine: ders., Culture et société en Italie byzantine [6e–11e s.] [London 1978] 291/311). Für die Aufnahme in den Klerus hatte die Kirche allerdings auch jetzt noch keine bildungsmäßigen Minimalanforderungen entwickelt.

G. BARDY, Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie: Vivre et penser 2 (1942) 80/109; Aux origines de l'école d'Alexandrie: RechScRel 27 (1937) 65/90; Recherches sur s. Lucien d'Antioche et son école (Paris 1936). – S. F. BONNER, The edict of Gratian on the remuneration of teachers: AmJournPhilol 86 (1965) 113/37; Education in ancient Rome (London 1977). – G. W. BOWERSOCK, Augustus and the Greek world (Oxford 1965); Greek sophists in the Roman empire (ebd. 1969). – H. BRAUNERT, Das Athenaeum zu Rom bei den Scriptores Historiae Augustae: BonnHistAugColloqu 1963 = Antiquitas 4, 2 (1964) 9/41. – P. BROWN, Augustine of Hippo (London 1967). – AL. CAMERON, The last days of the academy at Athens: ProcCambrPhilolSoc 15 (1969) 7/29; The end of ancient universities: CahHistMond 10 (1967) 653/73; Roman school fees: ClassRev 15 (1965) 257f; Palladas and Christian polemic: JournRomStud 55 (1965) 17/30. – G. CAVALLO, Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea: ders. (Hrsg.), Le biblioteche nel mondo antico e medievale (Roma/Bari 1988) 65/78. – J. CHRISTES, Bildung u. Gesellschaft = Erträge der Forschung 37 (1975). – M. L. CLARKE, Higher education in the ancient world (London 1971). – P. COURCELLE, Les lettres grecques en occident (Paris 1943). – A. DEMANDT, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – G. DOWNEY, The Christian schools of Palestine: HarvLibrBull 12 (1958) 297/319. – N. DRAZIN, History of Jewish education from 515 BCE to 220 CE, Diss. Baltimore (1940). – J. FONTAINE, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1/2 (Paris 1959); 3 (ebd. 1983). – P. FRASER, Ptolemaic Alexandria 1/3 (Oxford 1972). – J. GLUCKER, Antiochus and the late academy = Hypomnemata 56 (Göttingen 1978). – TH. HAARHOFF, Schools of Gaul. A study of pagan and Christian education in the last century of the western empire (Oxford 1920). – J. HAHN, Der Philosoph u. die Gesellschaft = HeidelbAlthistBeitrEpigrStud 7 (1989). – HARNACK, Miss.[4] – W. HARRIS, Ancient literacy (Cambridge, Mass. 1988). – R. HERZOG, Urkunden zur H.politik der röm. Kaiser: SbBerlin 32 (1935) 967/1019. – D. ILLMER, Formen der Erziehung u. Wissensvermittlung im frühen MA (1970). – TH. KLAUSER, War Cassiodors Vivarium ein Kloster oder eine H.?: Bonner Festgabe J. Straub = BonnJb Beih. 39 (1977) 413/20; Vivarium: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 (1974) 212/7. – G. KRETSCHMAR, Art. Katechumenat, Katechumenen: TRE 18 (1989) 1/5. – W. LIEBESCHUETZ, The finances of Antioch in the fourth century A.D.: ByzZs 52 (1959) 344/56; Antioch. City and imperial administration in the later Roman empire (Oxford 1972); Continuity and change in Roman religion (ebd. 1979). – G. LUDWIG, Cassiodor. Über die Entstehung der abendländischen Schule (1967). – J. P. LYNCH, Aristotle's school (Berkeley 1972). – J.-P. MAHÉ, Quadrivium et cursus d'études au 7e s. en Arménie et dans le monde byzantin d'après le ,K'nnikon' d'Anania Širakac'i: Travaux et Mémoires 10 (1987) 159/206. – H. I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1938); Histoire de l'éducation dans l'antiquité[3] (ebd. 1955); Les arts libéraux dans l'antiquité classique: Arts libéraux et philosophie au moyen âge, Actes du 4e congr. intern. de philos. médiévale (Montreal/Paris 1969) 5/33. – M. MEYERHOF, Von Alexandrien nach Bagdad: SbBerlin 23 (1930) 389/429; La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes: BullInstÉgypte 15 (1932/33) 109/23. – A. MÜLLER, Studentenleben im 4. Jh. nC.: Philol 69 (1910) 292/317. – R. NELZ, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen, Diss. Bonn (1916). – U. NEYMEYR, Die christl. Lehrer des 2. Jh. = VigChr Suppl. 4 (Leiden 1989). – M. P. NILSSON, Die hellenist. Schule (1955). – J. J. O'DONNELL, Cassiodorus (Berkeley 1979). – E. PACK, Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer ,christl.' Schule in der röm. Kaiserzeit: W. Eck (Hrsg.), Religion u. Gesellschaft in der röm. Kaiserzeit (1989) 185/263. – E. A. PARSONS, The Alexandrian library (London 1952). – T. PERLOW, L'éducation et l'enseignement chez les juifs à l'époque talmudique, Diss. Paris (1931). – P. PETIT, Les étudiants de Libanius (ebd. 1957). – E. RAWSON, Intellectual life in the late Roman republic (London 1985). – P. RICHÉ, Éducation et culture dans l'occident barbare. 6e/8e s. = Patrist. Sorbon. 4 (Paris 1962); L'enseignement du droit en Gaule du 6e au 11e s.: Ius Romanum Medii Aevi 1, 5b (Milano 1965) 1/21; La survivance des écoles publiques en Gaule au 5e s.: MoyÂge 63 (1957) 421/36. – L. ROBERT, Inscriptions relatives à des médecins: ders., Opera minora selecta 2 (Amster-

dam 1969) 1316/26. – H. D. SAFFREY, Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au 6ᵉ s.: RevÉtGr 67 (1954) 396/411. – F. SCHEMMEL, Das Athenaeum in Rom: WochenschrKlassPhilol 36 (1919) 91/5; PhilolWochenschr 41 (1921) 982/4; Die H. von Alexandria im 4. u. 5. Jh. nC.: NJbb 24 (1909) 438/57; Die H. von Athen im 4. u. 5. Jh. nC.: ebd. 22 (1908) 494/513; Die H. von Kpel im 4. Jh. nC.: ebd. 147/68; Die H. von Kpel vom 5. bis 9. Jh., Progr. Berlin (1912); Die Schule von Berytus: PhilolWochenschr 43 (1923) 236/40; Die Schule von Caesarea in Palästina: ebd. 45 (1925) 1277/80; Die Schule von Karthago: ebd. 47 (1927) 1342/4. – CH. SCHÄUBLIN, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der antiochenischen Exegese = Theophaneia 23 (1974). – E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ, rev. by G. Vermes u. a. 1/3, 2 (Edinburgh 1973/87). – R. SORABJI (Hrsg.), Philoponus and the rejection of Aristotelian science (London 1987); Time, creation and the continuum (ebd. 1983). – P. STEINMETZ, Untersuchungen zur röm. Literatur des 2. Jh. nC. = Palingenesia 16 (1982). – P. STOCKMEIER, Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike: MünchTheolZs 27 (1976) 217/32. – A. VÖÖBUS, History of the school of Nisibis = CSCO 266/Subs. 26 (Louvain 1965). – R. VOLKMANN, Die Rhetorik der Griechen u. Römer[2] (1885). – J. W. H. WALDEN, The universities of ancient Greece (Cambridge 1909). – D. S. WALLACE-HADRILL, Christian Antioch (ebd. 1982). – L. G. WESTERINK, The Greek commentaries on Plato's Phaedo 1. Olympiodorus (Amsterdam 1976); Anonymous prolegomena to Platonic philosophy (ebd. 1962). – N. G. WILSON, Scholars of Byzantium (London 1983).

*Wolfgang Liebeschuetz*
*(Übers. Georg Schöllgen).*

## Hochzeit I.





Die entscheidenden Ereignisse im menschlichen Leben wie *Geburt, H. u. Tod, die nicht nur für das Individuum Bedeutung haben, sondern in gleichem Maße für das soziale u. gesellschaftliche Umfeld des Menschen von Wichtigkeit sind, werden in allen Kulturen u. Epochen von einem speziellen Brauchtum begleitet, aus dem sich wiederum im Laufe der Zeit festgefügte Riten entwickeln. Da Ritus u. Brauchtum in vielen Fällen so eng miteinander verwoben sind, daß eine klare Abgrenzung kaum möglich ist, sollen hier H.bräuche u. -riten behandelt werden, die in der Antike den Rechtsakt der *Eheschließung umgaben u. die sowohl in religiöser wie in volkstümlicher Tradition verwurzelt waren.

*A. Nichtchristlich. I. Alter Orient, Ägypten.* Aufgrund der bruchstückhaften Überlieferung u. der spärlichen Aussagen der Quellen lassen sich H.zeremonien nur skizzenhaft erheben. Ein altbabyl. Text (Ur-excavation texts 5 [London 1953] 636) vermittelt einen Einblick in den Ablauf einer H., die im Hause des Brautvaters mit tagelangen Feiern begangen wurde. Zu den Ausgaben, für die der Brautvater ebenfalls zuständig war, zählten Geschenke an den Bräutigam (eine Geldsumme, ein silberner Ring u. eine komplette Garderobe) u. an die Götter, um ihre Zustimmung zur H. zu erbitten. Am H.tag selbst gehörte das Brautbad wohl zu einer feierlichen Zeremonie (I. Seibert, Woman in ancient near east [Leipzig 1974] 24; S. Greengus, Old Babylonian marriage ceremonies and rites: JournCuneiformStud 20 [1966] 61f), die auch in sumerischen Texten innerhalb der Beschreibung einer Heiligen H. erwähnt wird (ebd. 62; J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 529f), darauf folgte nach Ankunft der Gäste das H.mahl, das aus verschiedenen Speisen u. Getränken bestand, schließlich wurde das junge Paar zum Brautbett geleitet. Von einem fünf- bis sechstägigen Verweilen im *Brautgemach sprechen babyl. u. assyr. Briefe (R. F. Harper, Assyrian and Babylonian letters [Chicago 1896] nr. 366, 13ff; E. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek [1900] 4, 21; 6, 1, 126). Salbung u. Verschleierung der Braut als H.brauch kennen Texte aus Sumer (Greengus aO. 72) u. mittelassyr. Gesetze (MAL § 42f [R. Borger, Texte aus der Umwelt des AT 1 (1982) 88]), unter denen MAL § 41 eine besondere Stellung einnimmt, da dort die Verschleierung der Braut in Gegenwart von 5 oder 6 Zeugen u. der Ausspruch: ‚Sie ist

meine Gattin', die Ehe begründeten (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 402f; Seibert aO. 27). Auch vom Kopfschmuck der Braut, der eine Brautkrone sein konnte, ist gelegentlich die Rede (F. R. Kraus, Briefe aus dem British Museum [Leiden 1964] nr. 30; B. Landsberger, Jungfräulichkeit. Ein Beitrag zum Thema ‚Beilager u. Eheschließung': Symbolae iuridicae et historicae, Festschr. M. David 2 [ebd. 1968] 81. 98); ebenso wird die Lösung des *Gürtels als H.brauch erwähnt (ebd. 104; Seibert aO. 27). – Obwohl H.bräuche aus Ägypten weder in literarischen noch in monumentalen Quellen überliefert sind (A. Alt, Art. Ehe B. Ägypten: ReallexVorgesch 3 [1925] 22; P. W. Pestman, Marriage and matrimonial property in ancient Egypt [Leiden 1961] 52), ist in älterer Forschung die nicht zu belegende Ansicht vertreten worden, die Eheschließung habe bis zur 26. Dynastie sakralen Charakter gezeigt, indem die Zeremonien durch den Priester im Tempel vollzogen wurden, später aber eine Erklärung vor einem staatlichen Büro ausreichte (J. Pirenne: Études d'histoire, Gedenkschr. H. Pirenne [Bruxelles 1937] 259; dazu R. Tanner, Untersuchungen zur ehe- u. erbrechtlichen Stellung der Frau im pharaonischen Ägypten: Klio 49 [1967] 16). Der Hinweis auf die H.stele Ramses II (J. Pritchard, Ancient near eastern texts relating to the OT[2] [Princeton 1955] 258) vermag kaum etwas über die H.feier oder die damit zusammenhängenden Bräuche auszusagen (Pestman aO. 6; S. Allam, Art. Ehe: LexÄgypt 1 [1975] 1163). Lediglich in der Setne I-Erzählung aus ptolemäischer Zeit (um 232 vC.), die von der H. der Pharaokinder Ahwere u. Ni-noferka-Ptah berichtet, sind Spuren von H.-bräuchen festzustellen, wenn es heißt, daß der Braut kostbare Geschenke aus Gold u. Silber für den Bräutigam mitgegeben werden u. das Gefolge des Pharao sie in das Haus ihres zukünftigen Mannes geleitet. Dort findet vor dem Vollzug der Ehe ein feierliches Mahl statt (Pestman aO. 29; Allam, Ehe aO). Die Behauptung, daß sich im Zusammenhang mit der Eheschließung ‚ein buntes mit sakralen u. profanen Elementen durchsetztes Brauchtum entwickelt haben wird' (ders., Zur Stellung der Frau im alten Ägypten in der Zeit des Neuen Reiches 16.–10. Jh. v. u. Z.: BiblOr 26 [1969] 155), erscheint angesichts der Quellenlage nicht gerechtfertigt. Erst in alexandrinischen Urkunden aus der Zeit des Augustus taucht die Bemerkung auf, daß der Ehevertrag vor den Priestern geschlossen wird (BGU 1050, 24/30; 1098, 43; 1101, 20). Ob dabei an ein religiöses Moment bei der Eheschließung zu denken ist (Ritzer 20) oder nur an die offizielle Bezeugung eines Rechtsaktes (Delling 724), muß dahingestellt bleiben.

*II. AT u. Judentum.* Aus den verhältnismäßig zahlreichen H.schilderungen u. H.-metaphern in den Schriften des AT läßt sich ein anschauliches Bild der H.bräuche gewinnen. Die H. wurde als Fest gefeiert (Gen. 29, 22; Iudc. 14, 12; Tob. 8, 19), das im Haus der Brauteltern begann, wo die geschmückte Braut (Jes. 49, 18; 61, 10; Jer. 2, 32), die bis zum Eintritt in das Brautgemach verschleiert blieb (Gen. 24, 65; 29, 25; Schmid 525), umgeben von ihren Freundinnen (Ps. 42, 15) den Bräutigam erwartete, der ebenfalls geschmückt (Jes. 61, 10: Kopfschmuck in Turbanform; Ps. 19, 6) im Kreis von Freunden u. Verwandten (Iudc. 14, 11; Jes. 61, 10; Cant. 3, 6/11; 1 Macc. 9, 39) vor der Wohnung der Braut erschien, um sie in sein Haus zu geleiten. Beim Abschied aus dem Elternhaus sprachen der Brautvater bzw. die Brauteltern einen Segen über die Braut oder auch das Brautpaar (Gen. 24, 60; Ruth 4, 11f; Tob. 11, 17 LXX). Dies ist der einzige bekannte wirklich religiöse Ritus im Zusammenhang mit der H. (Ritzer 8). Danach erfolgte die Heimholung der Braut, die den Mittelpunkt der Feier des H.tages bildete (Nußbaum 917/9). Nach der Ankunft im Haus des Bräutigams fand das H.mahl statt; im Anschluß daran wurde die Braut in das Brautgemach geleitet (Tob. 7, 15). Die H.feierlichkeiten dauerten gemäß altoriental. Sitte (s. o. Sp. 912) mindestens eine Woche (Gen. 29, 27; Iudc. 14, 12), konnten aber auch auf zwei Wochen ausgedehnt werden (Tob. 8, 19f; 10, 7; H. F. Richter, Geschlechtlichkeit, Ehe u. Familie im AT u. seiner Umwelt = BeitrBiblExTheol 10 [1978] 79). – Im Frühjudentum wurden die atl. H.bräuche im wesentlichen beibehalten u. teilweise weiter ausgestaltet. Als H.termine galten der Mittwoch für eine Jungfrau, der Donnerstag für eine Witwe; am Sabbat u. an Feiertagen sollten keine H. stattfinden (Strack/Billerbeck 2, 398f; M. A. Friedman, Jewish marriage in Palestine 1 [New York 1980] 100). Das H.fest begann mit dem

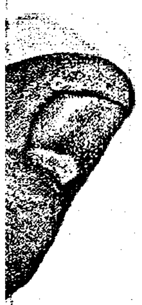
Brautbad im elterlichen Haus der Braut (S. Krauss, Talmudische Archäologie 2 [1910/12] 37; Strack/Billerbeck 1, 505f), die danach gesalbt, geschmückt u. mit Kränzen versehen den Bräutigam mit seinem Gefolge erwartete. Dieser erschien ebenfalls bekränzt (das Kranztragen wurde wegen des nationalen Unglücks für den Bräutigam im Vespasiankrieg [66/73 nC.], für die Braut nach dem Quietuskrieg [115/17 nC.] verboten; Krauss aO. 37; Strack/Billerbeck 1, 515; Ritzer 13) im weißen H.gewand umgeben von seinen Freunden u. Brüdern, den ‚Söhnen des Brautgemachs', im Elternhaus der Braut (Nußbaum 917; Krauss aO. 40; Strack/Billerbeck 1, 500; Ritzer 11), wo der Brautvater zum Abschied einen Segenswunsch über die Tochter sprach, daß es ihr erspart bleiben möge, als Witwe oder Geschiedene zurückkehren zu müssen (Strack/Billerbeck 1, 505/7). Danach formierte sich der Brautzug, der sich unter Anteilnahme der Bevölkerung zum Haus des Bräutigams bewegte (Nußbaum 918; Krauss aO. 38/40), wo das H.mahl gehalten wurde. Dieses Mahl erhielt religiösen Charakter durch den H.segen, den der Vater des Bräutigams über einen Becher Wein sprach u. der in fünf Teile zerfiel, in denen Jahwe als Schöpfer des Menschen gepriesen u. um Freude, Liebe u. Eintracht für das Brautpaar angerufen wurde (Strack/Billerbeck 1, 514; Goldschmidt 477). Nach dem Mahl wurde das Brautpaar in das Brautgemach geführt, womit auch das H.zelt (chuppah) gemeint sein konnte, das im Haus des Bräutigams errichtet wurde. Später wie noch heute ist Chuppah die Bezeichnung für eine Art Baldachin, unter dem die Trauung stattfindet (Schmid 526; Hruby 27). In Beibehaltung des alten Brauches dauerten die H.feierlichkeiten bei einer jungfräulichen Braut eine Woche, bei einer Witwe drei Tage oder weniger (Krauss aO. 41; Strack/Billerbeck 1, 506. 517). Der H.segen wurde an allen Tagen der Feier sowohl bei einer Jungfrau wie bei einer Witwe wiederholt (Goldschmidt 475f). Am 2. Sabbat nach dem H.tag fand eine Nach-H. statt, an der die Familie der Braut teilnahm (Krauss aO. 40; Strack/Billerbeck 1, 506. 517). Bemerkenswert ist, daß trotz der religiösen Ausgestaltung des H.mahles in talmudischer Zeit kein Priester an den H.feierlichkeiten mitwirkte (Ritzer 13).

*III. Griechenland.* Da bei den Griechen jedes bedeutsame Unternehmen mit einem Opfer oder einer Orakelbefragung verbunden war, verwundert es nicht, daß die H. als ein religiöser Akt gewertet wurde, der von Opfern begleitet u. von Bräuchen, die in der Religion wurzelten, umgeben war. In diesen Rahmen gehörte das Beachten der Vorzeichen ebenso (Hesych. lex. s. v. κρέξ [2, 528 Latte]) wie die Wahl des H.termins, der zumeist auf den Tag des Vollmondes gelegt wurde. Als Jahreszeit wählte man den Spätherbst oder den Winter (Aristot. pol. 7, 16, 1335a), in Attika den Monat γαμηλιών, der nach der H. benannt wurde u. in etwa unserem Januar entsprach (Pernice 55; Erdmann 252; Ritzer 15). Am H.tag bzw. am Vortag wurden den θεοὶ γαμήλιοι, als die Zeus, Hera, Apollon, Artemis u. Peitho in hervorragender Weise galten (Plut. quaest. Rom. 2, 264B; Erdmann 251; Hermann/Blümner 269), Opfer dargebracht. Hinzu kam die Darbringung von Weihegeschenken durch die Braut, die in einer Haarlocke (Herodt. 4, 34; Paus. 1, 43, 4; 2, 32, 1; Eur. Hippol. 1421/7; Procl. in Plat. Tim. 3, 176, 26 Diehl; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiana 1915] 364f; Erdmann 252; A. Brelich, Paides e parthenoi [Roma 1969] 240/79; B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 183) oder auch in ihrem Spielzeug (Anth. Graec. 6, 280; Pernice 51f; L. Deubner, H. u. Opferkorb: AthMitt 40 [1925] 214) bestehen konnten. Troizenische Jungfrauen weihten der Athene ihren Gürtel (Paus. 2, 33, 1; Hygin. fab. 37). – Zur Vorbereitung auf die H. gehörte auch das Brautbad, das Braut u. Bräutigam nahmen (Schol. Eur. Phoen. 347; Harpocr. 121, 25). Das Wasser dafür wurde in einem besonderen Gefäß, dem λουτροφόρος, durch einen Jungen oder ein Mädchen, dessen beide Eltern noch am Leben sein mußten (παῖς ἀμφιθαλής), von einer heiligen Quelle herbeigetragen (Pollux 3, 43; P. Wolters, Λουτροφόρος: AthMitt 15 [1890] 371/405; Sticotti 185; Pernice 51/4). Während Erdmann 253 in diesem Brauch einen Rest der altarischen Zeremonie der Initiierung des Ehepaares in die Wasser- u. Feuergemeinschaft sehen wollte, beurteilte H. Diehls (Sibyllinische Blätter [1890] 48) das Brautbad als einen Sühne- u. Reinigungsritus. Mit der von Diehls vertretenen Linie deckt sich die These von W. Burkert, Homo necans = RGVV 32 (1972) 74, der die H. als Initiation verbunden mit

einer Folge von Opferhandlungen betrachtet. Diese These wird bekräftigt durch die Sitte, einem unverheiratet Verstorbenen einen λουτροφόρος auf das Grab zu stellen als Zeichen der Hoffnung, daß er im Jenseits das im irdischen Leben Versäumte in der H. mit der Gottheit erreichen würde (Demosth. or. 44, 18. 30; Pollux 8, 66; Nußbaum 923; Burkert aO. 245; A. B. Cook, Zeus 3 [Cambridge 1940] 370/96). – Nach Darbringung der Opfer u. Beendigung des Brautbades erfolgte das H.mahl im Haus der Brauteltern. Dieses Mahl konnte wie andere Familienfeiern auch in den Tempelanlagen stattfinden, jedoch kam eine solche Vergünstigung zunächst für die Angehörigen des Tempelstifters in Betracht (A. Wilhelm, Zu Inschriften aus Kos u. Rhodos: AthMitt 51 [1926] 9). Allgemein mag die Verlegung von Familienfesten in die Heiligtümer durch die Enge des griech. Privathauses bedingt gewesen sein (Erdmann 254; Ritzer 16), obwohl die Zahl der H.gäste seit dem 4. Jh. vC. in Athen auf eine bestimmte Anzahl beschränkt war (Athen. dipnos. 5, 685 B; Aristot. eth. Nic. 9, 2, 1169 b; Plat. leg. 6, 775 a; Pernice 54). Die Verlegung des H.mahles in den Tempelbereich berechtigt aber nicht dazu, auf eine Mitwirkung von Priestern bei der H. zu schließen. Von dieser wird erst in hellenistischer Zeit u. dann auch nur am Rande berichtet. So begaben sich in Athen die Neuvermählten auf die Akropolis, wo ihnen im Heiligtum der Athene die Priesterin mit der heiligen Ägis entgegentrat (Joh. Zonar. lex. s. v. Αἰγίς [1, 77 Tittmann]). In Theben erhielt das Brautpaar beim Eingehen der Ehe Belehrungen durch die Priesterin (Plut. coniug. praec. 138 B; Erdmann 254; Ritzer 20 f). Während des H.mahles saß die von einer Brautjungfer (νυμφεύτρια) festlich geschmückte u. verschleierte Braut im Kreis der anderen Frauen an einem besonderen Tisch (Athen. dipnos. 14, 644 D). Das Brautpaar u. alle Festteilnehmer waren bekränzt (Sticotti 182; Erdmann 255; Baus 92/8; gelegentlich kamen auch metallene Brautkronen vor: A. v. Salis, Die Brautkrone: RhMus 73 [1920] 210/5; auch zeigt die Vasenmalerei die Bekrönung der Braut durch Aphrodite oder Eros: J. D. Beazley, Attic red figure vase painters[2] 2 [Oxford 1968] 1178 f) u. trugen in Attika seit dem 4. Jh. vC. weiße H.gewänder (Eur. Alc. 932; Nußbaum 920). Attischer Brauch war es wohl auch, daß der παῖς ἀμφιθαλής, der, mit Dornen u. Eichenlaub geschmückt, während des Mahles eine Getreideschwinge (λίκνον) mit Brot umhertrug, es an die Gäste mit der in den Mysterien üblichen Formel verteilte: ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον (Samter, Familienfeste 99 f; Erdmann 260). Am Schluß des Mahles fand die Entschleierung der Braut statt, der aus diesem Anlaß von den Gästen die ἀνακαλυπτήρια überreicht wurden. Ein Trankopfer u. Segenssprüche beendeten das Mahl (Sappho frg. 141 Lobel/Page). Danach erfolgte die Heimführung der Braut im feierlichen Brautzug. Bei der 1. Eheschließung wurde die Braut von Bräutigam u. Brautführer geleitet, bei einer Wiederverheiratung nur vom Brautführer (Nußbaum 919/21). Am Eingang des Hauses des Bräutigams erwarteten dessen Eltern die Braut, die dieser an der Hand ins Haus geleitete, wobei sie mit Datteln, Nüssen u. Feigen (καταχύσματα) überschüttet wurde. Anschließend umschritt das Brautpaar den häuslichen Herd. Schließlich wurde die Braut zum Thalamos geführt, an dessen Tür sie, wenn es sich um eine athenische H. handelte, nach einer angeblich auf Solon zurückgehenden Vorschrift eine Mörserkeule festband (Samter, Familienfeste 1/14) u. von der Brautjungfer ein Stück Sesamkuchen u. eine Quitte als Symbol der Fruchtbarkeit erhielt (Plut. coniug. praec. 1, 138 D; Erdmann 259). Den Höhepunkt u. Abschluß der H. bildete die Einführung des Brautpaares in das Brautgemach (Schmid 525), vor dem das *Epithalamium angestimmt wurde. Außerdem erhoben die vor der Tür zurückgebliebenen Gäste ein lärmendes Geschrei, das die bösen Geister vertreiben sollte, denen das Brautpaar nach dem Volksglauben ausgesetzt war (Pernice 56 f; Ritzer 17). Am Tag nach der H. (ἐπαυλία) erhielt das junge Paar von Freunden u. Verwandten Geschenke, die ihnen unter Begleitung von Fackelträgern u. Flötenspielern zugesandt wurden (Erdmann 261). Den Abschluß der H.zeremonien bildete ein Mahl, das der Bräutigam oder sein Vater ausrichtete. In Athen diente eine Gabe (γαμηλία), die der Bräutigam an seine Phratrie entrichtete, zum Beweis der rechtsgültigen Ehe; in Mykonos existierte ein Register, in das die Eheschließungen u. die Mitgift eingetragen wurden (ebd. 265).

*IV. Rom.* Ebenso wie in Griechenland wurde in Rom die Ehe als ein sacrum ange-

sehen. Somit war das Eingehen einer Ehe von Opfern u. religiösen Bräuchen umgeben, die ihren feierlichsten Ausdruck in der confarreatio fanden (R. Leonhard: PW 4, 1 [1900] 862/4; Rossbach 96/142; Samter, Familienfeste 11/29; Kötting, Beurteilung 35/43), doch gehörten die meisten H.bräuche auch zur coemptio (Rossbach 95). – Wesentlich war zunächst die Wahl des H.termins, der auf einen glückverheißenden Tag fallen sollte. Somit schieden die Kalenden, Iden u. Nonen aus (Macrob. Sat. 1, 15, 21), ebenfalls die 1. Hälfte des März (Ovid. fast. 3, 393), der ganze Mai (ebd. 5, 487; Plut. quaest. Rom. 86, 284 F), die 1. Hälfte des Juni (Ovid. fast. 6, 225), die dies parentales vom 13./21. II. (ebd. 2, 555), der 24. VIII., 5. X. u. 8. XI. als dies, ubi mundus patet (Varro: Macrob. Sat. 1, 16, 18). Als günstig u. glückbringend galt dagegen die 2. Hälfte des Juni (Ovid. fast. 6, 223; Heckenbach 2129; Blümner 350; Kötting, Beurteilung 64). An diese Termine waren nur die H. gebunden, bei denen die Braut zum ersten Mal heiratete; die Witwen durften an Festtagen heiraten, weil dann der Aufwand für die H. geringer ausfiel (Plut. quaest. Rom. 105, 289 AB; Macrob. Sat. 1, 15, 21; B. Kötting, Art. Digamus: o. Bd. 3, 1019). – Die Feierlichkeiten begannen am Abend vor der H., wenn die Braut die Toga praetexta ablegte u. ihr Spielzeug den Göttern weihte (Varro: Non. 538, 14 M.; Festus s. v. praetextum sermonem [284 Lindsay]; Propert. 4, 11, 33; Pers. 2, 70; Arnob. nat. 2, 67; Blümner 350). Danach zog die Braut vor dem Schlafengehen die weiße tunica recta oder regilla an, die sie am H.tag als Brautkleid trug (ebd. 350 f; Metz 375). Zur Brauttracht gehörte ein *Gürtel aus Schafwolle mit dem Herkulesknoten, den der Bräutigam in der H.nacht löste (W. Speyer: o. Bd. 12, 1239), außerdem ein Schleier von gelbroter Farbe, flammeum, den die Braut über einem Kranz von selbstgepflückten Blumen trug (Paul./Fest. s. v. corolla [56 Lindsay]; Samter, Familienfeste 47; ders., Geburt 186/94; H. Rupprecht, Flammeum: Hermes 102 [1974] 620 f) u. ihren neuen Stand als verheiratete Frau anzeigte (Metz 376). Das Haar der Braut wurde mit der hasta caelibaris in sechs Flechten geteilt (Plut. quaest. Rom. 87, 285 C; Samter, Familienfeste 58) u. durch wollene Binden zusammengehalten (Propert. 4, 3, 15. 11, 33; Blümner 352 f; Heckenbach 2132). Eine besondere Tracht des Bräutigams wird nicht erwähnt, doch trug er in späterer Zeit einen Kranz (Plaut. Cas. 796; Plut. vit. Pomp. 55; Apul. met. 4, 27; Claud. epithal. Hon. 203; Sidon. Apoll. ep. 1, 5, 11; Blümner 353). Die H.gäste waren nach griech. Sitte ebenfalls bekränzt (Claud. fescenn. 3, 1 f; carm. min. 31, 96; 35, 328), wie auch die Elternhäuser der Braut u. des Bräutigams festlich mit Blumen, Zweigen u. Bändern geschmückt waren (Plut. amat. 10, 755 A; Lucan. 2, 354; Iuvenal. 6, 227; Apul. met. 4, 81; Blümner 353 f). – Die H.feier begann im Haus der Braut mit der Einholung der Auspizien, die für die confarreatio unerläßlich, aber auch bei der coemptio üblich war (Cic. div. 1, 16, 28; Stat. silv. 1, 2, 229; Tac. ann. 11, 27; 15, 37; Suet. vit. Claud. 26; Serv. Verg. Aen. 1, 346; Blümner 354; Rossbach 293/307), bei der Wiederverheiratung einer Witwe aber unterblieb (Cic. Cluent. 5, 14; Blümner $354_5$). Als Auspizienopfer diente ein Schaf (ebd. 347). Später sanken die Auspizien zu einer bloßen Formalität ab, indem die vom Bräutigam beauftragten auspices, meist die Brautführer, zu Beginn der Zeremonie erklärten, die Vorzeichen seien günstig (Val. Max. 2, 1, 1; Blümner 354; Kötting, Beurteilung 37; Ritzer 25). Danach wurde der Ehevertrag, die tabulae nuptiales, in Anwesenheit von Zeugen (bei der confarreatio zehn: Suet. vit. Claud. 26) unterzeichnet, woran sich die Konsenserklärung der Brautleute anschloß, die auch bei der coemptio in die Formel ,ubi tu Gaius, ego ibi Gaia' gekleidet (Cic. Mur. 12, 27; Blümner $355_8$) u. von der eindrucksvollen Zeremonie der *Dextrarum iunctio begleitet war, bei der die pronuba, eine Matrone, die nur einmal verheiratet gewesen sein durfte (univira), die rechten Hände des Brautpaares als Zeichen des gegenseitigen Treuegelöbnisses ineinanderlegte (Kötting, Iunctio 881/8). Bei der feierlichen Eheschließung, der confarreatio (Delling 725), vollzog der pontifex maximus oder der flamen dialis ein Opfer bestehend aus Früchten u. einem Speltkuchen, panis farreus, zu Ehren der Schutzgötter der Ehe, von dem das Brautpaar aß, um dadurch seine künftige Lebensgemeinschaft zu bekunden (Dion. Hal. ant. 2, 25, 3; Kötting, Beurteilung 40). Daran schloß sich das H.opfer an, bei dem das Brautpaar mit verhülltem Haupt auf zwei miteinander verbundenen Stühlen saß, über



die das Schaffell des Auspizienopfers gebreitet war (Serv. Verg. Aen. 4, 374; Paul./Fest. s. v. in pelle lanata [102 L.]; Rossbach 112; Sarkophag in S. Lorenzo fuori le Mura, Roma: Dölger, Ichth. 5, Taf. 305; Ritzer 26; Burkert aO. 302). Anschließend traten die Brautleute an den Altar, den sie mit Gebeten rechts umschritten; ein Junge, camillus, der einen Korb trug, ging ihnen dabei voran (Varro ling. 7, 34). Während dieser Zeremonie wurde Weihrauch in die Flamme des Altares gestreut (Val. Flacc. 8, 248; Rossbach 381; Blümner 356f). Nach dem H.mahl bei Einbruch der Dunkelheit begann die Heimführung der Braut, domum deductio (Nußbaum 921). Nach Ankunft am Haus des Bräutigams bestrich die Braut die Pfosten des Eingangs mit Fett u. schmückte die Tür mit Wollbinden (Serv. Verg. Aen. 4, 458), dann wurde sie von den Brautführern zur Vermeidung böser Omina über die Schwelle, die als Aufenthaltsort der Seelen der Toten galt (Samter, Geburt 137. 141; Nußbaum 923), gehoben (Lucan. 2, 359; Plut. quaest. Rom. 29, 271 D) oder überschritt sie vorsichtig (Plaut. Cas. 815; Catull. 61, 162; Heckenbach 2133; Rossbach 356; Kötting, Beurteilung 43; Ritzer 26). Im Haus empfing der Bräutigam die junge Frau u. führte sie in die neue Familie u. ihren Kult ein (Plut. quaest. Rom. 1, 263 E; Serv. Verg. Aen. 4, 167). Nach einem kurzen Gebet zu den Göttern des neuen Hauses geleitete die pronuba die Braut zum lectus genialis, das im Atrium aufgeschlagen war (Catull. 64, 47; Iuvenal. 10, 334; Apul. met. 10, 34; Serv. Verg. Aen. 6, 603; Rossbach 367/71). Damit war der Abschluß der H.feier erreicht, u. die Gäste zogen sich zurück. Am nächsten Tag brachte die junge Frau den Laren u. Penaten ein Opfer dar, u. es folgten die repotia, ein Mahl, an dem die Verwandten teilnahmen (Gell. 2, 24, 14; Rossbach 372f; Blümner 361).

*B. Christlich. I. Die ersten drei Jhh.* Da das NT keine konkreten Anweisungen für die Feier der Eheschließung enthält (nur 1 Cor. 7, 39 spricht davon, daß sich die Witwe gegebenenfalls ‚im Herrn' wiederverheiraten soll), ist davon auszugehen, daß sich Christen beim Eingehen einer Ehe an den Rechtsnormen u. den Bräuchen ihrer Umwelt orientierten, wie es Ep. ad. Diogn. 5, 2: γαμοῦσιν ὡς πάντες, ausdrückt (Athenag. apol. 33; Ritzer 38; A. Niebergall, Zur Entstehungsgeschichte der christl. Eheschließung. Bemerkungen zu Ignatius an Polykarp 5, 2: Glaube, Geist, Geschichte, Festschr. E. Benz [Leiden 1967] 112; Studer 51). Somit sind die sich langsam herauskristallisierenden christl. Zeremonien bei der Eheschließung in enger Anlehnung an die bestehenden Volksbräuche entstanden, wobei nur das sittlich Anstößige (Aug. civ. D. 6, 9; 7, 24; Arnob. nat. 4, 7) ausgeschieden oder das mit der Idololatrie Verbundene umgestaltet wurde (Kötting, Beurteilung 45). Daß der Abschluß der Ehe der Kirche nicht gleichgültig war, zeigte sich zum ersten Mal im Brief des Ignatius v. Ant. an Polycarp (5, 2), in dem er betont, daß das Brautpaar im Einklang mit der γνώμη des Bischofs seine Verbindung eingehen solle, damit die Ehe gemäß dem Herrn sei, wobei der Anklang an Gedanken des Paulus deutlich wird. In welcher Weise die Einholung der γνώμη des Bischofs erfolgte, wird nicht gesagt, u. so darf diese Stelle nicht überinterpretiert werden (Ritzer 29/39). – Klemens v. Alex. stellte ebenfalls Überlegungen zur Heiligkeit der Ehe unter Christen an, die nach Eph. 5, 32 ein Abbild der Verbindung zwischen Christus u. seiner Kirche darstellt. Nach seiner Meinung erhält die christl. Ehe ihre Weihe von der Taufe des Brautpaares her, die er in Parallele zum antiken Ritus des Brautbades sieht (strom. 4, 20, 126; Ritzer 52; J. P. Broudéhoux, Mariage et famille chez Clément d'Alex. [Paris 1970] 16/20; M. Mees, Clemens v. Alex. über Ehe u. Familie: Augustinianum 17 [1977] 113/31; Mélia 38/40). Aus Tertullian (uxor. 2, 8; H. Crouzel, Deux textes de Tertullien concernants la procédure et les rites du mariage chrétien: BullLittEccl 74 [1973] 3/13) läßt sich bereits der Hergang der christl. Eheschließung in Nordafrika ablesen, der durch die Darbringung der Gaben (oblatio) u. die Segnung gekennzeichnet war (A. Niebergall, Tertullians Auffassung von Ehe u. Eheschließung: Traditio, Krisis, Renovatio, Festschr. W. Zeller [1976] 56/72). Ob die Einsegnung der Ehe, die nachmals zu einem Hauptmerkmal der christl. Trauungszeremonie wurde, sich aus dem jüd. H.segen entwickelt hat, muß aufgrund der Quellenlage Hypothese bleiben (K. Stevenson, Nuptial blessing [London 1982] 13), wenn auch die Entwicklung des christl. Ehesegens durch den Einfluß atl. Texte ausgezeichnet ist (Studer 81; Dacqui-

no 9/12. 14/23). Die oblatio (der Sprachgebrauch Tertullians rechtfertigt es, darunter die Eucharistiefeier zu verstehen) rückt hier an die Stelle des bei der paganen H. üblichen Opfers (Kötting, Beurteilung 48; Ritzer 61). Auch die bei Tertullian erwähnten tabulae nuptiales (uxor. 2, 3) zählten zu den von den Christen übernommenen H.bräuchen. Da diese von zehn Zeugen unterschrieben u. versiegelt wurden (tabulae obsignatae), konnte Tertullian in Analogie dazu von dem Segen sprechen, der den Ehebund besiegelt (obsignat). Der Brautschleier, der Brautkuß u. die feierliche Zeremonie der dextrarum iunctio, die in keiner direkten Beziehung zur Idololatrie standen, wurden nach dem Zeugnis Tertullians ebenfalls beibehalten (virg. vel. 11; orat. 22). Die Sitte des Kranztragens, die bei der H. allgemein verbreitet war, wurde dagegen wegen ihrer Verbindung zum paganen Kult sowohl von Klemens v. Alex. (paed. 2, 71, 1) wie von Minucius Felix (Oct. 21, 6) u. besonders von Tertullian (cor. 13) abgelehnt (Baus 98/111). Kunstdenkmäler aus der 2. Hälfte des 3. Jh. zeigen jedoch, daß die Abneigung der Christen gegen das Kranztragen zu schwinden begann (J. Schrijnen, La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne: MélArchHist 31 [1911] 309/19; Kötting, Beurteilung 58). Andererseits hatte Tertullian nichts gegen die Teilnahme von Christen an paganen H. einzuwenden, da er die Meinung vertrat, die Ehe lasse sich nicht von der Verehrung einer Gottheit herleiten (idol. 16; Th. Klauser, Art. Fest: o. Bd. 7, 764). – Die vermutlich Anfang des 3. Jh. entstandenen Thomasakten spiegeln in Kap. 4/13 die Auseinandersetzung des Christentums mit den im mesopotamischen Raum üblichen H.bräuchen wider, deren wesentliche Elemente wie H.mahl, Brautgeleit u. Einführung des Brautpaares in das Brautgemach den jüd. H.zeremonien ähnlich sind (A. F. J. Klijn, The Acts of Thomas [Leiden 1962] 164/7; vgl. Sp. 914f). – Die symbolischen H.riten, die bei den Gnostikern zum ‚Sakrament des Brautgemachs' gehörten, behandelt Schmid aO. (o. Sp. 912) 541/3.



*II. Vom 4. Jh. bis zum Ausgang der Spätantike. a. Griechische Kirche.* Auch im 4. Jh., als das Christentum zur privilegierten bzw. Staatsreligion wurde, hielten die Christen an den überkommenen H.bräuchen fest, wie die Homilien des Joh. Chrys. zeigen (J. M. Vance, Beiträge zur byz. Kulturgeschichte am Ausgang des 4. Jh. aus den Schriften des Joh. Chrys. [1907] 76f) u. sich an der Schilderung der H. des späteren Einsiedlers Amun ablesen läßt (Socr. h. e. 4, 23). Gegen Auswüchse bei den H.feierlichkeiten, die mit christl. Lebensgestaltung unvereinbar waren, wandte sich Joh. Chrys. (Ritzer 77) ebenso wie die Synode v. Laodikeia Ende des 4. Jh. (cn. 53 [Mansi 2, 574 A]), die auch als erste die H. während der Fastenzeit verbot (cn. 52 [ebd.]). Da es üblich war, Kleriker zur H. einzuladen (Syn. Laod. cn. 54 [ebd.]; bei der Wiederverheiratung sollten Kleriker nicht am H.mahl teilnehmen: Syn. Neocaes. cn. 7 [Hefele/Leclercq 1, 330]; Kötting, Digamus 1022), um ihren Segen für das Brautpaar zu erbitten, werden sie als ihre pastorale Pflicht betrachtet haben, auf eine für Christen würdige Feier einzuwirken. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis des Basilius, daß zur Eheschließung der Segen gehört (hex. 7, 5 [SC 26, 416/8]). Joh. Chrys. sprach von den Gebeten des Priesters bei der Segnung des Brautpaares im Haus der Brauteltern (in Gen. hom. 48, 6 [PG 54, 443]); für Gregor v. Naz. gehörten Gebete u. Psalmengesang dazu (ep. 232 [PG 37, 376 A]), insbesondere Ps. 128, 5 (ep. 231 [373 B/D]). Diese Notizen berichten von den Ansatzpunkten, aus denen sich nach u. nach eine liturgische Handlung entwickelte, bei der der Priester mit dem Segen auch die bisher übliche dextrarum iunctio (Greg. Naz. ep. 193 [316 C]) u. die Bekränzung des Brautpaares vornahm, der Joh. Chrys. einen christl. Sinn beigelegt hatte (hom. in 1 Tim. 9, 2 [PG 62, 546]; virg. 7, 2 [SC 125, 114]; M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen [1982] 79). Von dieser Zeremonie, die seit dem 6. Jh. in der Kirche von Kpel allgemein gebräuchlich wurde (Ritzer 81 [mit Quellen]), erhielt die H.feier ihre Bezeichnung στεφάνωμα (Kötting, Beurteilung 59). Die H.krönung als Sinnbild der unversehrten Jungfräulichkeit entfiel bei der Wiederverheiratung, eine Regelung, für die sich noch Theodor Studites einsetzte (ep. 1, 50 [PG 99, 1093 C]; J. Zhisman, Das Eherecht der orient. Kirchen [Wien 1864] 412f; Ritzer 101f). Der Wegfall dieses H.ritus mag auch durch die Aussage des Origenes mitbestimmt gewesen sein, daß Christus den zum zweiten Mal Verheirateten im Jenseits die Krönung verweigere (in Lc. hom. 17, 10 [SC

87, 260/2]; Kötting, Beurteilung 73). In der Kirche von Alexandrien war bereits am Ende des 4. Jh. die mit einer Eucharistiefeier verbundene Trauung (τὸ ζεῦξαι γάμον) durch den Priester üblich (Tim. I Alex. resp. 11 [J. B. Pitra, Iuris eccl. Graec. hist. et mon. 1 (Romae 1864) 632]; Ritzer 82). Diese Feier fand nicht in der Kirche, sondern im Haus der Brautleute statt, wie ein Schreiben der Synode v. Gangra (340/41) an die Bischöfe Armeniens zeigt (Mansi 2, 1098). Anläßlich der Trauung des Kaisers Maurikios (582/602) ließ Patriarch Joh. Nesteutes v. Kpel das Brautpaar auch an den θεανδρικὰ μυστήρια teilnehmen, wie aus dem Bericht des Theophylaktes Simokattes (hist. 1, 10, 2f [57 de Boor]) hervorgeht. In der byz. Kirche bildete sich neben der Hauptzeremonie, der H.krönung, die Sitte des gemeinsamen Kelches aus. Dieser wird dem Brautpaar während der liturgischen Feier nach einem Segen durch den Priester im Anschluß an das Vaterunser gereicht (van de Paverd 59; G. Baldanza, Il rito matrimoniale dell'Eucologio Sinaitico Greco 958 ed il significato della coronazione nella ,doxa kai time': EphemLiturg 95 [1981] 311; vgl. G. Passarelli, Stato della ricerca sul formulario dei riti matrimoniali: Studi bizantini e neogreci [Galatina 1983] 241/8).

*b. Lateinische Kirche.* Die röm. H.bräuche wurden hier ebenfalls weiter gepflegt. Die Braut erschien zur H. geschmückt mit dem flammeum (Ambr. vid. 9, 59). Von der Heimführung der Braut mit dem damit verbundenen ausgelassenen Treiben berichtet ein Brief Gelasius I an Hostilius mit großer Mißbilligung (PL Suppl. 3, 760f). Gegen den Freitag als H.termin setzte sich Martin v. Braga zur Wehr, da er als dies Veneris galt u. somit eine Beziehung zum paganen Kult assoziierte (corr. 16 [32 Caspari]). Die tabulae nuptiales, die schon bei Tertullian zur christl. H.zeremonie gehörten (s. o. Sp. 923), wurden weiterhin verlesen u. zur Moralunterweisung genutzt (Aug. serm. 51, 22; 37, 6; conf. 9, 9; A. Pereira, La doctrine du mariage selon S. Augustin [Paris 1930] 153). Augustin unterzeichnete sie in seiner Eigenschaft als Bischof u. bestätigte dadurch ihre adäquate Bedeutung für die christl. Eheschließung (serm. 332, 4). Auch die dextrarum iunctio als Ausdruck der gegenseitigen Überantwortung des Brautpaares wurde beibehalten, wie archäologische Denkmäler beweisen (aufgelistet bei Kötting, Iunctio 885f; Reekmans 31/7). Bereits im 4. Jh. sind als Hauptzeremonien der Eheschließung die benedictio u. die aus röm. Brauchtum übernommene velatio überliefert (Ambr. ep. 19 [PL 16, 1026] ; Metz 382). Die Einsegnung der Ehe durch den Priester wurde für Kleriker im Brief des Papstes Siricius (384/99) an Himerius v. Tarragona (ep. 1, 9, 13 [PL 13, 1142 B]) als verpflichtend festgesetzt (Ritzer 167). Dennoch bestand, da nach röm. Recht der consensus der Brautleute ehebegründenden Charakter hat, weiterhin die Möglichkeit nichtkirchlicher Eheschließung unter Christen (Delling 728f; Vogel 464f; Dacquino 200. 209/11). In welcher Weise der Schleier bei der H. Verwendung fand, geht aus einem Text des Ambrosius (ep. 19 [PL 16, 1026]) nicht genau hervor, da er nur vom velamen sacerdotale spricht. Ob er vom Priester der Braut gegeben oder über das Brautpaar gebreitet wurde, wie Ritzer 158f$_{27}$ in Anlehnung an Ambr. hex. 5, 18 (CSEL 32, 1, 153) behauptet, läßt sich nicht entscheiden. Auf jeden Fall weist er auf die Einheit von Mann u. Frau hin (J. P. de Jong, Brautsegen u. Jungfrauenweihe: ZsKathTheol 84 [1962] 304). Ein anschauliches Bild der christl. H.zeremonie am Anfang des 5. Jh. zeichnete Paulinus v. Nola im Carmen 25, 199/232 (CSEL 30, 244f; Ritzer 159; Crouzel), einem *Epithalamium für die H. Julians, des späteren Bischofs von Eclanum (R. Keydell: o. Bd. 5, 942f). Zunächst ist von Bedeutung, daß die Trauung in der Kirche stattfand. Der Vater des Bräutigams, Bischof Memorius v. Benevent, fungierte als Brautführer, der das Brautpaar zum Altar geleitete, wo der Vater der Braut, Bischof Aemilius v. Capua, ein velum über die Köpfe des Brautpaares breitete u. anschließend die benedictio vornahm, indem er ein Gebet über die Brautleute sprach (carm. 25, 225/9; Studer 76f); von der dextrarum iunctio ist nur andeutungsweise die Rede (carm. 25, 232). – Der Ritus der velatio erlangte in der Folgezeit in der lat. Kirche dieselbe Bedeutung, die die Brautkrönung in der griech. Kirche besaß. Er war nicht nur in Italien üblich, sondern auch in Spanien, u. ging in die frühen Sakramentare ein, wie in das Leonianum bzw. Veronense, das Gelasianum u. das Gregorianum (Ritzer 172/8; Metz 382; Vogel 451/3; P. Nautin, Le rituel de mariage et la formation des Sacramentaires ,Léonien'

et ‚Gélasien‘: EphemLiturg 98 [1984] 425/57). Eine Eucharistiefeier fand im Zusammenhang mit der von Paulinus v. Nola geschilderten H. nicht statt. Diese wurde erst vom Verfasser des Praedestinatus, der zur Zeit Sixtus III (432/40) sein Werk in Rom schrieb, erwähnt (3, 31 [PL 53, 670 A]; Ritzer 159f) u. gehörte von da an zur feierlichen H. (ebd. 180/98; Dacquino 246f). – Eine Besonderheit stellte die Sitte in der gallischen Kirche dar, die Eheeinsegnung beim Eintritt des Brautpaares in das H.gemach vorzunehmen (Stephan. Afer vit. Amator. 1, 4 [ASS Mai. 1, 54 C]; Ritzer 203/6), der sich Caesarius v. Arles entschieden widersetzte, indem er bestimmte, daß die Einsegnung in der Kirche erfolgen müsse (Vit. Caes. Arel. 1, 59 [MG Script. rer. Mer. 3, 481, 15f]; Ritzer 206f). – Die aufgezeigten H.riten kamen in der lat. ebenso wie in der griech. Kirche (s. o. Sp. 924) nur bei der ersten Eheschließung in Betracht, bei der Wiederverheiratung waren sie eingeschränkt oder entfielen ganz (Dacquino 369/73). Auch hierin knüpfte die Kirche an die röm. Tradition an, die die 2. Ehe einer Witwe nur ungern duldete u. die H.feierlichkeiten aus Anlaß einer solchen Eheschließung auf ein Mindestmaß reduzierte (Lucan. 2, 352), so daß selbst die Einholung der Auspizien u. das feierliche Opfer unterblieben (Kötting, Digamus 1019). Daher verwundert eine Andeutung des Ambrosiaster nicht (in 1 Cor. 7, 40 [CSEL 81, 2, 90, 17/24]), aus der hervorgeht, daß der kirchliche Segen bei der Wiederverheiratung nicht gespendet wurde. – Das Fortwirken der antiken Tradition, die bei erneuter Eheschließung kein Opfer vorsah, läßt sich auch an einer Bemerkung des Hieronymus feststellen (adv. Jovin. 1, 14 [PL 23, 244 C]), daß eine Witwe bei der Wiederverheiratung nicht die Kommunion empfangen durfte bzw. das Eingehen der 2. Ehe nicht mit einer Eucharistiefeier verbunden war (Kötting, Digamus 1023).



*c. Orientalische Kirchen.* Auch in den oriental. Kirchen stellt die Krönung des Brautpaares die Hauptzeremonie der kirchlichen H.feier dar.

*1. Koptische Kirche.* Als weiterer Ritus tritt in der kopt. Kirche die Salbung des Brautpaares an Stirn u. Handgelenken hinzu, die der Krönung unmittelbar voraufging (H. Denzinger, Ritus orientalium 2 [1864] 376; A. Raes, Le mariage dans les églises d'Orient [Chevetogne 1958] 38/40) u. wohl an die Beliebtheit von Salbungen im täglichen wie religiösen Leben anknüpfte, deren apotropäischer Charakter unverkennbar war (van de Paverd 100; J. G. van Overstraeten, Le rite de l'onction des époux dans la liturgie copte du mariage: ParolOr 5 [1974] 49. 92). Der Zusammenhang von Salbung u. Krönung läßt aber auch die enge Beziehung zur Taufe sichtbar werden, bei der beide Riten in derselben Reihenfolge vorkamen, u. eröffnet aufgrund des Fortwirkens judenchristl. Tradition in der kopt. Liturgie eine weitere Möglichkeit für die symbolische Deutung: die Sündenvergebung (ebd. 82).

*2. Armenische Kirche.* In der armen. Kirche kommt zur kirchlichen H.zeremonie noch eine häusliche hinzu. Nach dem Verlassen der Kirche formiert sich der H.zug neu u. geleitet das Brautpaar zum Haus des Bräutigams, wo die Neuvermählten auf einem Divan Platz nehmen u. ihnen der Priester nach dem Segen den gemeinsamen Kelch zum Zeichen der Unauflöslichkeit der Ehe reicht (Raes aO. 74; van de Paverd 73).

*3. Ostsyrische Kirche.* An die kirchliche Feier der Krönung des Brautpaares schließt sich in der ostsyr. Liturgie ebenfalls das Geleit der Neuvermählten in ihr Zuhause an. Dort nimmt der Priester die Segnung des Brautgemachs vor als Symbol der beginnenden unauflöslichen ehelichen Gemeinschaft (Denzinger aO. 446; Raes aO. 192/7; van de Paverd 94/7; P. Yousif, La célébration du mariage dans le rite chaldéen: Farnedi 253/5). Die Tradition dieses Ritus' geht wohl auf die Thomasakten zurück, die wiederum an jüd. Brauchtum anknüpfen (J. G. van Overstraeten, Les liturgies nuptiales des églises de langue syriaque et le mystère de l'église-épouse: ParolOr 8 [1977/78] 256; vgl. o. Sp. 923); er ist seit dem 6. Jh. auch in Gallien anzutreffen (s. o. Sp. 927) u. breitet sich im MA weiterhin in Spanien, Frankreich, England u. Deutschland aus (J. B. Molin/P. Mutembe, Le rituel du mariage en France [Paris 1974] 265; A. Nocent, Contribution à l'étude du rituel du mariage: Eulogia, Festschr. B. Neunheuser [Roma 1979] 260).

K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians = Theophaneia 2 (1940). – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer = HdbAltWiss 4, 2, 2 (1911) 346/73. – H. Crouzel,

Liturgie du mariage chrétien au 5e s. selon l'épithalame de S. Paulin de Nole: Mens concordet voci, Festschr. A. G. Martimort (Paris 1983) 619/26. – P. DACQUINO, Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia (Torino 1984). – G. DELLING, Art. Eheschließung: o. Bd. 4, 719/31. – W. ERDMANN, Die Ehe im alten Griechenland = MünchBeitrPapForsch 20 (1934). – G. FARNEDI (Hrsg.), La celebrazione cristiana del matrimonio = StudAns 93 (Roma 1986). – L. GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud 4 (1915). – J. HECKENBACH, Art. H.: PW 8, 2 (1913) 2129/33. – K. F. HERMANN / H. BLÜMNER, Lehrbuch der griech. Privataltertümer³ (1882) 268/78. – K. HRUBY, Symboles et textes de la célébration du mariage judaïque: Farnedi 15/28. – J. HUARD, La liturgie nuptiale dans l'Eglise romaine, Diss. Louvain (1957). – B. KÖTTING, Die Beurteilung der 2. Ehe im heidn. u. christl. Altertum, Diss. Münster (1940); Art. Dextrarum iunctio: o. Bd. 3, 881/8. – W. KORNFELD, Art. Mariage I. Dans l'AT: DictB Suppl. 5 (1957) 906/26. – R. LEONHARD, Art. confarreatio: PW 4, 1 (1900) 862/4. – E. MÉLIA, Symboles et textes de la célébration du mariage dans la tradition patristique et liturgique en Orient: Farnedi 29/49. – R. METZ, La consécration des vierges dans l'église romaine (Paris 1954). – A. NIEBERGALL, Ehe u. Eheschließung in der Bibel u. in der Geschichte der alten Kirche = MarbTheolStud 18 (1985). – O. NUSSBAUM, Art. Geleit: o. Bd. 9, 908/1049. – E. VAN DE PAVERD, Forme celebrative del matrimonio delle chiese orientali: La celebrazione del matrimonio cristiano = Studi di liturgia 5 (Bologna 1977) 11/116. – E. PERNICE, Griech. u. röm. Privatleben: F. Gercke / E. Norden, Einl. in die Altertumswissenschaft 2³, 1 (1922) 51/8. – B. QUINT, Die Ehe im frühen Christentum (Vorkonstantinische Zeit): J. Martin / B. Quint (Hrsg.), Christentum u. antike Gesellschaft = WdF 649 (1990) 169/208. – L. REEKMANS, La ,dextrarum iunctio' dans l'iconographie romaine et paléochrétienne: BullInstHistBelge 31 (1958) 23/95. – K. RITZER, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christl. Kirchen des 1. Jtsd.² = LiturgQuellForsch 38 (1981). – A. ROSSBACH, Untersuchungen über die röm. Ehe (1853). – M. ROUCHE, Des mariages païens au mariage chrétien: SettimStudAltoMedioevo 33 (1987) 835/73. – E. SAMTER, Familienfeste der Griechen u. Römer (1901); Geburt, H. u. Tod (1911). – J. SCHARBERT, Art. Ehe 2. AT: TRE 9 (1982) 312f. – J. SCHMID, Art. Brautgemach: o. Bd. 2, 524/8. – P. STICOTTI, Zu den griech. H.bräuchen: Festschr. O. Benndorf (Wien 1898) 181/8. – B. STUDER, Zur H.feier der Christen in den westl. Kirchen der ersten Jhh.: Farnedi 51/85. – C. VOGEL, Les rites de la célébration du mariage: SettimStudAltoMedioevo 24 (1977) 397/465. – H. J. VOGT, Die Eheschließung in der frühen Kirche: K. Richter (Hrsg.), Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? = QuaestDisp 120 (1989) 119/32.

*Maria-Barbara von Stritzky.*

**Hochzeit II** (bildersprachlich s. Brautschaft, hl.: o. Bd. 2, 528/64; Dextrarum iunctio: o. Bd. 4, 881/8; Geleit: o. Bd. 9, 931 f.

## Höflichkeit.



*A. Einleitung u. Vokabular. I. Zum Begriff Höflichkeit.* H. als umfassender Begriff war der antiken Welt unbekannt. Das lat. curialitas ist nicht vor 1080 nC. belegt (Fund. eccl. Hild. 5 [MG Script. 30, 2, 945]), das Adjektiv curialis im Sinne von ,höflich', ,höfisch' nicht vor 1063 (Lanfranc. corp. sang. Dom. 4 [PL 150, 414C]; Jaeger 153/6; Du Cange, Gloss. s. v.). Der heute geläufige Begriff entstand im MA. Rein etymologisch besagen das dt. H. wie das engl. courtesy soviel wie ,bei Hofe geziemende Umgangsformen'. Der Hof als Wohnsitz des Landesherrn

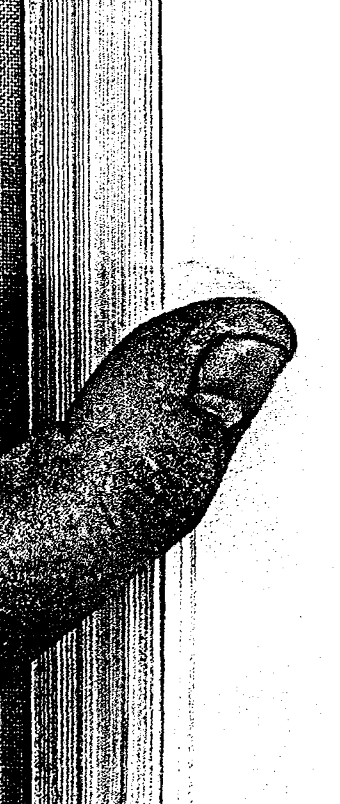
u. von Angehörigen der herrschenden Klasse bildet einen Ort, an dem bedeutende Persönlichkeiten in engem Nebeneinander ein in hohem Maße den Blicken der Öffentlichkeit ausgesetztes Leben führen. Sollen diese Personen nicht andauernd Anstoß nehmen oder erregen, sind Takt u. Zurückhaltung unabdingbar. Deshalb verlangt der Umgang bei Hofe von allen größeres Raffinement als anderswo, feineres Gespür für Anstand (Dekorum) u. größere Gewandtheit, Reibungen durch wohldosierte Gesten der Freundlichkeit zu vermeiden. Noch wichtiger als Raffinement, Freundlichkeit u. Anstand ist ein weiterer Aspekt: die Ehrerbietung. Obschon ungleichen Ranges, müssen doch alle bei Hofe ihr ‚Gesicht' wahren. Alle beanspruchen Respekt. Deshalb muß jeder sein eigenes Verlangen nach Ehrerbietung an dem der anderen ausrichten, Herzlichkeit u. Distanz so miteinander verbinden, daß sich der andere angemessen hochgeschätzt fühlt. Jeder muß dem anderen das ihm zeremoniell Gebührende erweisen. Gefordert ist eine rituelle Würdigung des Ansehens der anderen Person, nicht eine Berücksichtigung seiner materiellen Rechte (Goffman 53). H. ist demnach mehr eine Sache der Form als des Wesens. ‚Gutes Benehmen' u. ‚ein guter Mensch sein', ‚Umgangsformen' u. ‚Moral' sind grundverschieden. (Dieser wichtige Unterschied war schon im Altertum bekannt. Man spürt ihn im Kontrast von δίκη, ‚Gerechtigkeit', u. αἰδώς, ‚Respekt', von iustitia, die die Rechte anderer ‚nicht verletzt', u. verecundia, die andere ‚nicht kränkt' [Cic. off. 1, 99; s. u. Sp. 953].) Solche Überlegungen sind von großer Tragweite. Denn obwohl der Königshof geradezu den archetypischen Rahmen für alle Fragen verfeinerten, höflichen Benehmens abgibt (deswegen sind H.fragen nicht völlig von Hofzeremoniell, Proskynese usw. zu trennen), sind alle Gesellschaften, auch die, in denen, wie in Griechenland oder Rom, Königshöfe eine untergeordnete kulturelle Größe darstellen, auf Regeln u. Kniffe des sozialen Umgangs, kurzum auf H., angewiesen. – H. kommt durch Regeln der Etikette zum Ausdruck. Gewöhnlich wird Respekt durch konventionelle, beiden Seiten verständliche Zeichen erwiesen. Die einfachsten bilden Gesten der Selbsterniedrigung: Verneigung, Kniebeuge, Prostratio (B. Kötting, Art. Geste u. Gebärde: o. Bd. 10, 903). Man kann sich auch symbolisch Ungelegenheiten wegen eines anderen bereiten, indem man vor ihm aufsteht, ihm den Vortritt läßt, vor ihm den Hut zieht usw., oder kann ihm zeremonielle Dienste leisten, ihm zB. in den Mantel helfen oder, etwa im Alten Orient, die Füße waschen (*Fußwaschung). Auch komplexere Rituale, wie der in Rom u. anderswo übliche H.- oder Anstandsbesuch (lat. salutatio), sollen die Bedeutung des anderen zum Ausdruck bringen. Ein weiteres Zeichen der Hochschätzung bilden *Geschenke von symbolischem, gelegentlich auch materiellem Wert (Aristot. rhet. 1, 5, 1361a 37/b 2). – Anforderungen der H. prägen auch die Sprache. Klarheit, Direktheit, Kürze u. Genauigkeit des Ausdrucks können zT. den Empfindungen des Hörers oder Lesers geopfert werden müssen. Daher die Langatmigkeit u. Verschwommenheit mancher Korrespondenz, das Vermeiden ungeschminkter Festlegung, der Brauch, Befehle als Fragen (‚möchtest du nicht ...?') oder Empfehlungen (‚vielleicht möchtest du ...') zu verklausulieren. Daher in manchen Sprachen auch die lexikalischen oder syntaktischen Kunstgriffe, die den Hörer / Leser auf-, den Sprecher / Schreiber abwerten sollen: Ehrentitel in der Anrede (‚Vater', ‚Herr' usw.), die Umschreibung der 2. Pers. Sing. durch den Pluralis reverentiae (‚vous', ‚Ihr' usw.) oder durch Abstrakta wie ‚Eure Hoheit' u. umgekehrt die Verwendung von Formeln der Selbsterniedrigung wie ‚Euer Diener' statt der 1. Pers. Sing. – Häufigkeit u. Extravaganz derartiger Kunstgriffe variieren beträchtlich; Gesten u. Formulierungen, die in einer Gesellschaft oder Epoche als ‚gute Umgangsformen' gelten, können in anderen unannehmbar barsch oder unterwürfig erscheinen. Uneingeschränkt gültig bleibt nur das grundlegende Ziel der H.: Man muß stets dem anderen Hochachtung u. Zuneigung zu erweisen suchen. Maxime curandum est, ut eos, quibuscum sermonem conferemus, et vereri et diligere videamur (Cic. off. 1, 136). H. drückt immer eine positive Wertung des Gegenübers aus. Bei der Etikette hingegen geht es nur um die Beachtung von Konventionen. Daher ist sie, trotz engster Verbindung in der Praxis, nicht mit H. zu verwechseln. Jemand kann stärkste Mißachtung zu spüren bekommen, ohne daß geltende Anstandsregeln auch nur im mindesten verletzt würden. Zugleich stellen Verletzungen der



Etikette, Mißachtung geltender Konventionen bei Sauberkeit, Kleidung, Verhalten usw., die gewöhnlichsten u. offensichtlichsten Formen von Un-H. dar. Deshalb sind auch für die H. in der Alten Welt die jeweiligen äußeren Formen von Bedeutung. Überdies wird etwas wie eine ‚Geschichte' der antiken H. erst sichtbar, wenn, wie im spätröm. Reich, die Konventionen ‚guten Benehmens' miteinander in Konflikt geraten. – Noch heute ist H. ein schwer zu analysierender Begriff. Offensichtlich aber hat sie viel mit Freundlichkeit u. Hochachtung, mit schönen u. kultivierten Umgangsformen, mit Takt, Nachsicht u. Charme zu tun. Obwohl H. sich mit keinem dieser Begriffe deckt (ihre ‚semantischen Felder' überschneiden sich nur zum Teil), ist ohne sie heutige H. kaum zu besprechen u. erst recht nicht die antike. Griechische u. römische Denker haben sich mit ihr als einer Tugend ‚beim geselligen Verkehr u. beim Zusammenleben' (Aristot. eth. Nic. 4, 12, 1126b 11f) nur in geringem Umfang systematisch beschäftigt. Lediglich Aristoteles hat gründlicher darüber nachgedacht, u. selbst er war sich über den richtigen Namen für die relevante Haupttugend unschlüssig (ebd. 19f). Trotzdem wurden in der Antike Erscheinungen wie Anstand u. kultivierte Formen, Freundlichkeit u. Ehrerbietung, die heute zu höflichem Benehmen zählen, verschiedene Male unter unterschiedlichen Bezeichnungen erörtert. Ein Überblick über antike H. wird sich auf die genannten Aspekte konzentrieren müssen, freilich in gebotener Kürze, denn diese können sehr weit reichen. Zum B. spielt urbanitas, ἀστειότης, Urbanität, der Hauptbegriff für verfeinertes, kultiviertes Benehmen, auch in der Literaturkritik eine Rolle. Daneben hatte das Wort als Kontrast zu rusticus soziologische Konnotationen. Die Ehrerbietung hat Anteil am gesellschaftlichen u. sogar politischen Leben, u. Freundlichkeit als sozial nützliches Verhalten wirft die Frage nach dem Wesen echter *Freundschaft auf. – Der vorliegende Beitrag beschränkt sich auf die genannten vier Aspekte im Verständnis der Griechen u. Römer, ohne das Material durchgehend chronologisch zu behandeln oder das Thema H. damit erschöpfend abzuhandeln. Kaum weniger ausführlich ließen sich Takt, Nachsicht u. das besonders komplexe Phänomen Charme besprechen. Die einleitenden Ausführungen über H. im Alten Orient sollen ebenso wie die abschließenden über H. im Christentum einen Kontrast zu den Verhältnissen in der griech.-röm. Welt bilden.

*II. Griechisches u. lateinisches Vokabular.* Obwohl es keinen umfassenden Terminus für H. gab (einer Synonymik der H. insgesamt kommt ein stoischer Text am nächsten [SVF 3 nr. 630]; s. u. Sp. 956f), dürfte jedoch ein Überblick über die einschlägigen griech. u. lat. Wörter den größten Teil dessen abdecken, was wir heute unter H. verstehen. – Höfliche Umgangsformen besitzt der typisch ‚Urbane', der Städter (ἀστεῖος; urbanus; sogar perurbanus, im Gegensatz zu ἄγροικος, rusticus), der Gentleman (ἐλευθέριος, liberalis; gewiß nicht der δουλοπρεπής, der Unterwürfige) u. der Gebildete (πεπαιδευμένος; humanus; später wurde für παιδεία, ‚Bildung', im Lat. disciplina benutzt). Ein solcher Mann wird in einer Weise kultiviert (κομψός), manierlich (politus), wählerisch (elegans), taktvoll (ἐπιδέξιος) u. witzig (εὐτράπελος) sein, daß er wortgewandt (facetus, nicht dicax), charmant (χαριείς; lepidus) u. ohne Ungeschicklichkeit ist (non inconcinnus: Hor. epist. 1, 17, 29; einen anderen Kontrast zu concinnus bildet ineptus: Cic. de orat. 2, 17). In Erscheinung u. Betragen wird er ‚anständig' (εὐπρεπής) u. ‚ordentlich' (κόσμιος) sein, ein Beispiel für Anstand (τὸ πρέπον) u. ‚vollendete Formen' (εὐσχημοσύνη), charmant (ἐπίχαρις; εὔχαρις), voller Anmut (χάρις; gratia), gewandt (bellus), sogar liebenswürdig (ἐπαφρόδιτος; venustus; strenggenommen ist venustas eine weibliche Tugend, der auf seiten des Mannes dignitas entspricht [Cic. off. 1, 130]). – Höflichem Benehmen liegen, wie Cicero feststellt (off. 1, 136; s. o. Sp. 932), Freundlichkeit u. Hochachtung zugrunde. Da Respekt in der Regel durch Ehrenbezeugungen erwiesen wird, beruht die Sprache der H. stark auf τιμή im Griech. u. honos im Lat. ‚Aus Rücksicht auf mich handeln' heißt mei honoris causa handeln. Der übliche Terminus für Handlungen der H., zB. die salutatio, lautet officia (Cic. Att. 9, 7B 2; Tac. Agr. 18, 6). Respekt als Haltung wird im Lat. am häufigsten durch das Verbum vereri wiedergegeben, im Griech. durch αἰδεῖσθαι (αἰδώς / verecundia war nicht nur ein Beweggrund, andere respektvoll zu behandeln, sondern auch, Anstand zu wahren; s. u. Sp. 953); daneben gab es andere Termini wie σέβειν / re-

vereri u. ἐντρέπεσθαι (Epict. diss. 1, 5, 9 spricht von τὸ αἰδῆμον καὶ ἐντρεπτικόν). Im Lat. konnte man von observantia sprechen, ‚die uns anleitet, diejenigen kultiviert zu behandeln (colere; θεραπεύειν), die nach Alter, Wissen, Rang oder Status allgemein über uns stehen' (Cic. inv. 2, 66). Die entsprechende Haltung Niedrigergestellten gegenüber wäre comitas. – Für ‚Freundlichkeit' kannte das Griech. (in gewissem Sinne in Nachfolge des älteren φιλοφροσύνη) φιλανθρωπία, das auch als humanitas ins Lat. übersetzt wurde (s. u. Sp. 961; *Humanitas). Ein ‚freundlicher' Mensch wird u. a. ‚umgänglich' (ὁμιλητικός) sein, ‚leutselig' (εὐαπάντητος, das Gegenteil von δυσπρόσοδος καὶ δυσεντεύκτος; Plut. vit. Nic. 5, 1), ‚leicht ansprechbar' (εὐπροσήγορος; affabilis) u. ‚entgegenkommend' (commodus, facilis). Er mochte auch ‚sanft' (προσηνής), ‚verständnisvoll' (ἐπιεικής), von ‚mildem' Temperament (πρᾶος; lenis) u. ‚maßvoll' (μέτριος) in seinen Ansprüchen sein. Doch dabei handelt es sich sowohl um sittliche Qualitäten u. Charakterzüge wie um Formen guten Benehmens. Beides sollte unterschieden werden. Phokion, ‚seinem Charakter nach in höchstem Grade herzlich u. freundlich' (τῷ ἤθει προσηνέστατος ὢν καὶ φιλανθρωπότατος), hatte auf seinem Antlitz dennoch etwas, das ihn ‚schwer zugänglich u. mürrisch' (δυσξύμβολος καὶ σκυθρωπός) erscheinen ließ (Plut. vit. Phoc. 5, 1). Wer sich freundlich benimmt, wirkt ‚gut aufgelegt' (φαιδρός; hilaris; festivus). Lateinische Schriftsteller verbinden häufig severitas (Ernsthaftigkeit u. Strenge) oder *gravitas mit comitas, humanitas oder facilitas (Cic. Brut. 148; Cato 10; Mur. 66; fam. 12, 29). Ciceros Freund Atticus (Nep. Att. 15, 1) wie Bischof Cyprian (Pont. vit. Cypr. 6 [CSEL 3, 3, XCVI]) vereinigten in sich beides dergestalt, daß man nicht wußte, ob sie mehr Respekt oder mehr Zuneigung erweckten. Anders ausgedrückt: Ihre H. rief beim Gegenüber höfliches Benehmen hervor.



*B. Alter Orient. I. Die Großreiche.* Die frühesten nahöstl. Staaten waren Monarchien. An ihrer Spitze standen Könige mit sorgfältig organisiertem Hofstaat u. Hierarchien von Hof- u. Verwaltungsbeamten. Das erklärt zT. den für abendländische Beobachter besonders bemerkenswerten Zug orientalischer H.: das zulässige oder sogar verpflichtend geforderte Maß an Selbsterniedrigung. Begegneten sich Perser, konnte man, wie Herodot (1, 134, 1) vermerkt, ihren jeweiligen Rang ablesen: Gleichgestellte küssen einander auf den Mund, andere auf die Wange; bei beträchtlichem Rangunterschied fällt der Tieferstehende nieder u. küßt den Boden (προσπίπτων προσκυνέει; strenggenommen meinte προσκύνησις die Kußhand, eine Geste, die gewöhnlich mit Verneigungen, Verbeugungen oder Prostratio verknüpft u. gerne verwechselt wurde). In Persien u. anderswo war dies die übliche Form der Ehrerbietung Monarchen gegenüber (Herodt. 1, 119, 1; 3, 86, 2; 7, 13, 3; 8, 118, 4; Zilliacus, Grußformen 1207f). Griechischen Schriftstellern erschien sie unerträglich unterwürfig: Anbetung (adoratio wurde die lat. Standardbezeichnung der ehrfurchtsvollen Kußhand; Plin. n. h. 8, 25; Apul. apol. 56) war Privileg der Götter (Herodt. 7, 136, 1; Isocr. or. 4, 151; Xen. exped. 3, 2, 13; Arrian. anab. 4, 11, 3). Doch oriental. Könige galten als Götter oder jedenfalls von Göttlichkeit umgeben (*Gottesgnadentum). Der Mehrzahl ihrer Untertanen meist unzugänglich, waren sie selbst für die höchsten Würdenträger nur unter aufwendigem Zeremoniell ansprechbar. Diese verlangten ihrerseits Ehrerbietung von den ihnen Untergebenen. Die zeremonielle Unterwürfigkeit bei Hofe setzte die Maßstäbe für korrektes Benehmen auch an anderen Orten.

*a. Ägypten.* Hof u. H. im Alten Orient sind am umfassendsten in Ägypten dokumentiert. Man näherte sich dem Gottkönig mit dem Göttern gebührenden Zeremoniell. Nicht vom strengen Zeremoniell geregelte Kontakte mit seiner numinosen Person konnten sich leicht als gefährlich erweisen. Ungewöhnliche Gunst erwies König Shepseskaf seinem Schwiegersohn, dem Oberpriester von Memphis, als er ihm gestattete, seine Füße u. nicht nur den Boden zu küssen (Erman 82). Den König u. seine Regierung direkt anzusprechen, wurde besser vermieden. Zu empfehlen waren Umschreibungen, so die bekannte ‚das große Haus' (per'o, Ursprung von ‚Pharao'). Man sprach nie ‚zum' König, sondern stets nur ‚vor' ihm oder ‚in seiner Gegenwart'. Zugang zu den innersten Gemächern des Palastes bestimmte den Rang eines Höflings. Daher der Stolz auf Ämter wie ‚Vorsteher der Kleider des Königs', ‚... der Geheimnisse des Morgengemaches' oder ‚... des Badezimmers des Großen

Hauses' (ebd. 66. 81) sowie die Bedeutung vom König verliehener Ehrentitel wie ,Freund', ,einziger Freund' oder im Neuen Reich ,Wedelträger zur Rechten des Königs' (ebd. 84). Die Würdenträger verlangten natürlich von den ihnen Unterstellten etwas von der Ehrerbietung, die sie selbst dem König erwiesen. So entwickelte sich ein System der Etikette, das von zahlreichen Feinheiten der Sprache flankiert wurde, zB. der Verwendung des vorteilhaft unpersönlichen Passivs für höfliche Bitten: ,o, möge doch gewährt werden ...' (Grapow 93). Es gab ein ganzes Repertoire von Phrasen u. begleitenden Gesten für Anfang u. Ende eines Gespräches. Wenn der asiat. Vasall Abdi-Asratu einen Brief an Amenophis IV (Echnaton, 1379/1362 vC.) mit den Worten beginnt: ,Zu den Füßen des Königs, meines Herrn, fiel ich siebenmal u. wieder siebenmal nieder, siehe, ich bin ein Diener des Königs u. ein Hund seines Hauses' (El-Armana-Taf. 60 [346f Knudzon]), benennt er die Haltung, die er tatsächlich in Gegenwart des Königs eingenommen hätte (Grapow 98f). Ebenso paßte der zeremonielle Gruß: ,Sei gegrüßt', zu der sowohl im Knien wie im Stehen möglichen Geste, die Unterarme mit den Handflächen auf die angesprochene Person gerichtet zu erheben (vgl. E. Brunner-Traut, Art. Gesten: LexÄgypt 2 [1977] 575f). Gesten konnten auch den gesprochenen Gruß ersetzen. Ägypter begrüßten einander für gewöhnlich ohne Worte, indem sie nur ,die Hand küßten u. sie zum Knie hinabgleiten ließen' (Herodt. 2, 80, 2). Verbale Höflichkeiten kamen in Briefen des Mittleren u. noch mehr des Neuen Reiches zur Geltung. Hier waren die einleitenden Begrüßungen in der Regel mit Floskeln (,heute geht es mir gut, das Morgen liegt in Gottes Händen': Pap. Genf D 192 [E. F. Wente, Late Ramesside letters (Chicago 1967) 51]) u. Bekundungen des guten Willens garniert: Erkundigungen nach der Gesundheit des Empfängers u. seiner Angehörigen, Aufzählungen der Segnungen, die der Schreiber ihm gern zuteil werden sähe, sowie der Götter, zu denen er für ihn gebetet hat: ,Ich bitte Arsaphes, den Herrn von Heracleopolis, Thoth, den Herrn von Hermopolis, u. alle Götter u. Göttinnen, durch deren Gebiet ich komme, dir Leben, Wohlergehen u. Gesundheit, eine lange Lebensspanne u. erfülltes, reiches Alter, dir die Gunst von Göttern u. Menschen zu gewähren. Wie geht es dir u. deinen Leuten? Fürwahr, ich bin heute noch unter den Lebenden, morgen liegt in Gottes Händen' (Pap. Leiden I 369 [ebd. 18]; vgl. Pap. Turin 1971 [ebd. 49f]; Pap. Paris Bibl. Nat. 198, I [ebd. 78] u. ö.). Ägyptische Schreiber erwiesen sich als Großmeister der Kunst, nicht sofort zur Sache zu kommen. – Regeln für gutes Benehmen, wenigstens manche, wurden in ,Lehrbüchern' überliefert. Den ältesten erhaltenen Text dieser Art bildet die ,Lehre des Ptahhotep', die dem Wesir eines Pharao der 5. Dynastie zugeschrieben wird. Die zentrale Anweisung ist klar u. unmißverständlich: ,Beuge den Nacken vor dem Höhergestellten' (438 Dévaud; Übers. mit anderer Zählung A. Erman, Die Liter. der Ägypter [1923] 95). Im sozialen Miteinander gilt es, das Protokoll zu beachten: ,An der Tafel eines Höhergestellten nimm, was angeboten wird, halte die Augen niedergeschlagen u. fixiere niemanden, sprich nur, wenn du angesprochen wirst u. lache, wenn er, der Höhergestellte, lacht' (120/31 Dév. [Erman aO. 89f]). Ähnliche Anweisungen begegnen in anderen Ratgebern (zB. Duauf, Ani, Amenemope; vgl. McKane 89. 92). Doch ist H. nicht nur Höhergestellten gegenüber erwünscht: ,Ein Bittsteller hat es gern, wenn man seinen Reden zunickt, bis er mit dem, weswegen er gekommen ist, zu Ende ist' (Ptahhotep 269f Dév. [Erman aO. 92]). Ehrerbietung kostet nichts: ,Ein starker Arm wird nicht schwach durch Entblößen, ein Rücken nicht gebrochen, wenn man ihn beugt' (Amenemope 25, 10f [F. Ll. Griffith: JournEgyptArch 12 (1926) 222]; vgl. Ptahhotep 449 Dév. [Erman aO. 95]; H. Brunner, Art. H. u. Etikette: LexÄgypt 2 [1977] 1229). – Solche Unterweisungen sind nicht leicht zu klassifizieren. Wie in großen Teilen der antiken Literatur läßt sich auch hier kaum eindeutig ausmachen, wo es um Anstandsregeln, um kluge Ratschläge oder um sittliche Gebote geht. Für Ptahhotep wäre diese Unterscheidung wahrscheinlich ohnedies unerheblich. Die soziale Ordnung, der sich der angehende Schriftkundige anzupassen hat, ist nur die Verlängerung der göttlichen Ordnung des Kosmos, der ,maat', die von Anbeginn wirksam war (Ptahhotep 88/90 Dév. [Erman aO. 89]). Höflich u. ehrerbietig zu sein, bedeutet deshalb, sich der ,maat' anzupassen u. dadurch gut u. klug in einem zu werden.

*b. Babylon, Assyrien u. Persien.* In den übrigen nahöstl. Reichen sieht es ähnlich aus. Der König war entweder selbst ein Gott oder der irdische Repräsentant des höchsten Gottes. Das Hofzeremoniell unterstrich seine Heiligkeit. Der Luxus, der ihn umgab (griech. Schriftsteller diskreditierten ihn als τρυφή), sollte sie zum Ausdruck bringen (Denzer 69). Dem von seinen Untertanen isolierten König konnte man sich nur unter aufwendigen Zeremonien nähern (P. Garelli, Art. Hofstaat B. Assyrisch: ReallexAssyr 4 [1972/75] 448; Athen. dipnos. 4, 145C). Der Zugang zu ihm, wie ihn ‚die sieben Fürsten der Perser u. Meder' erlangten, ‚die das Antlitz des Königs schauten, die die ersten Stellen im Königreich innehatten' (Esth. 1, 14), war genauso bedeutsam wie in Ägypten. Die höchsten Beamten, wie Haman, durften ihrerseits unterwürfigen Gehorsam von den unter ihnen Stehenden erwarten (ebd. 3, 2; vgl. Herodt. 1, 134, 1) u. ahmten den Stil ihres Herrn nach (Denzer 66f). Auch Briefe aus Mesopotamien haben, wenngleich weniger ausgefeilt als die aus Ägypten, ihre eigenen Formen ehrerbietiger Anrede (vgl. Zilliacus, Anredeformen 467f) u. blumiger Einleitungsfloskeln. – Weniger unmittelbar auf die Praxis bezogen als die ägyptische, behandelt die Weisheitsliteratur Mesopotamiens kaum Fragen der Etikette. Eine Maxime lautet: ‚Der Schwanz bringt einem Hund Futter ein, sein Maul Hiebe' (Ahikar-Geschichte syr. 92, 5 [2, 728 Charles]; armen. 8, 26b [ebd. 775]; griech. 26, 11 [ebd. 281]).

*II. Israel.* Die zeremonielle Unterwürfigkeit, die sich an den Höfen der Großkönige entwickelte, übte weitreichenden u. nachhaltigen Einfluß aus. Formeln der Selbsterniedrigung wie die in den Amarna-Tafeln (14. Jh. vC.) kehren in der Lachish-Korrespondenz (ca. 589 vC.) wieder: ‚Wer ist der Hund eines Dieners, daß mein Herr seiner gedenken sollte?' (2, 3f; vgl. 5, 3f u. El-Armana-Taf. 60. 201, 14f [1, 347. 735 Knudzon]; 2 Reg. 8, 13). Zu dieser Zeit regierten Könige das jüd. Volk schon über 400 Jahre. Doch bereits ihre nomadischen Vorfahren verhielten sich, lange vor Errichtung der Monarchie, selbst Gleichgestellten gegenüber mit ausgesuchter Unterwürfigkeit. Wie Abdi-Asratu (s. o. Sp. 937) verneigt sich Jakob vor Esau siebenmal zur Erde (Gen. 33, 3), zugegebenermaßen in einem Augenblick großer Gefahr, u. bezeichnet sich selbst als ‚dein Knecht' (ebd. 32, 4; 33, 5; dieser Vers wurde später von R. Jehuda ha-Nasi als Schriftbeweis für die Verwendung derselben Selbstbezeichnung in seiner Korrespondenz mit der röm. Regierung angeführt [Pardee 197/202]). – Hier von ‚Unterwürfigkeit' zu sprechen, mag falsch sein. Jeder Erweis von Ehrerbietung schließt eine gewisse Selbsterniedrigung ein. Was hier auffällt, ist vielmehr die Übertreibung. Tendenzen dazu sind aber auch sonst zu entdecken: In den verschwenderischen Gastgeschenken (Gen. 32, 13/21; 43, 11; 2 Reg. 8, 9), der für geboten gehaltenen Gastfreundschaft u. in der langen Zeit, die auf Begrüßungszeremonien verwandt wird. (Daher Elischas Anweisung an seinen zur Eile angetriebenen Diener: ‚Wenn du einem begegnest, begrüße ihn nicht, u. wenn dich einer grüßt, so danke ihm nicht' [2 Reg. 4, 29]; das alles würde viel zu lange dauern.) Ein gutes Beispiel ist der Empfang, den Abraham den Fremden in Mamre bereitet: Als er sie sieht, eilt er ihnen entgegen, wirft sich nieder u. lädt sie mit einer Ansprache ein, die mit den Worten beginnt: ‚Mein Herr, ... gehe an deinem Knecht nicht vorüber', bietet ihnen Wasser zur Fußwaschung an u. bereitet ihnen ein üppiges Mahl (Gen. 18, 2/6; Vergleiche mit der *Gastfreundschaft heutiger Beduinen drängen sich auf; vgl. H. Wehr: o. Bd. 8, 1077). Nicht weniger aufschlußreich (u. heutiger levantinischer Praxis ähnlich) ist die blumige Freundlichkeit, die der Verkäufer vor dem Erwerb der Höhle zu Machpelah durch Abraham entfaltet: ‚Nicht so, mein Herr, höre mich an. Ich schenke dir das Grundstück, auch die Höhle, die sich darauf befindet, schenke ich dir'. Daraufhin wird ein (hoher) Preis veranschlagt: ‚Vierhundert Silberschekel, was bedeutet das zwischen dir u. mir?', u. das Geschäft geht weiter (Gen. 23, 10/8). Besonders bemerkenswert an diesen Ritualen ist ihre Stellung am Beginn aller sozialen Kontakte. Nahezu sakrale Bekundungen des guten Willens gleich zu Anfang sollten das Vertrauen erzeugen, das für jedes größere Unternehmen unabdingbar ist. In einer weithin nomadischen Gesellschaft u. zu einer Zeit, als ‚es keinen König in Israel gab' u. ‚jeder tat, was in seinen eigenen Augen Recht war' (Iudc. 21, 25), waren solche Vorsichtsmaßnahmen nur ein Gebot der Klugheit. – Hin u. wieder finden sich im AT Belehrungen über Anstandsformen, zB. die Vorschrift,



vor einem grauen Haupte aufzustehen u. eine greise Person zu ehren (Lev. 19, 32), oder die Anweisung zum Verhalten bei Tisch mit Hochgestellten (Prov. 23, 1/3; 25, 6f; vgl. Sir. 31, 12/8). Das Thema geht auf ägypt. Schriften wie die ‚Lehre des Ptahhotep' zurück (s. o. Sp. 938). Wie in all diesen Werken werden Anstandsregeln kaum von substantielleren ethischen Vorschriften unterschieden. Viel später, in tannaitischer Zeit, zeichnet sich eine Unterscheidung zwischen göttlichen Geboten u. gewöhnlichen Regeln für das soziale Zusammenleben ab. Nach Rabban Gamaliel sollte ‚Studium der Torah' mit der derek erez verbunden sein ('Aboth 2, 2). Wörtlich bedeutet der Ausdruck: ‚Weg des Landes', d. h. ‚die (Lebens-)Gestaltung eines normal Gebildeten' (vgl. Daube 98; doch die meisten Kommentare neigen dazu, 'Aboth 2, 2 im Sinne von ‚weltlichem Beruf' zu verstehen). Zwei kurze Traktate im Anhang zum Talmud tragen den Titel Derek Erez. Ihre zentralen Kapitel (Derek Erez Rabbah 3/10; Zuta 4/8) enthalten einiges zum Benehmen: Achtung vor Lehrern (D. E. Rabbah 4, 2f), Schicklichkeit auf der Toilette (ebd. 7, 6; 10, 2) u. im Badehaus (10, 1; 4f), Tischsitten usw. Zu dieser Zeit war das Judentum seit langem griechischer Kultur ausgesetzt. Sirachs Regeln für das Benehmen bei Gastmählern u. Trinkgelagen (31, 12 / 32, 13) erinnern nicht nur an Ptahhotep (s. o. Sp. 938); ihr Moralisieren über den rechten Gebrauch des Weines u. ihre Belehrungen des Tafelmeisters (32, 1f; vgl. Joh. 2, 8) passen auch zu den Traditionen der griech.-röm. *Deipnonliteratur (s. u. Sp. 951f).

*C. Griechisch-römisch. I. Homer.* Die griech. Literatur entstand in einer von den zentralistischen Reichen des Nahen Ostens deutlich verschiedenen Gesellschaft. König Agamemnon ist in der Ilias lediglich der oberste Anführer eines Bundes streitsüchtiger Aristokraten. Fast alle bedeutenderen Gestalten der Ilias u. Odyssee gehören zu dieser Schicht. Ungleichheiten unter ihnen sind mehr eine Sache von Verdienst u. Glück als der sozialen Klasse. Die zeremoniellen Anredeformeln untereinander sind vergleichsweise einfach: Name, Geschlechtsname u. ein oder mehrere ehrende Beinamen, zB. ‚Nestor, Sohn des Neleus, der Achäer große Zier' (Od. 3, 79), ‚Sohn des Atreus, Ruhmreicher, Herr der Männer, Agamemnon' (ebd. 11, 379), ‚Zeusgeborener Sohn des Laertes, listenreicher Odysseus' (5, 203 u. ö.) u. ä. Solche Epitheta, die mehr die persönliche Vortrefflichkeit oder die Nähe zum Sprecher (φίλε u. ä.) als den gesellschaftlichen Rang angeben (Zilliacus, Anredeformen 470), können von Fall zu Fall durch weniger ehrenvolle Attribute ersetzt werden: ‚Ruhmvoller Atreussohn, in Habgier unübertroffen' (Il. 1, 122). Die zeremonielle Anrede ist lediglich ein Stück Etikette, die man abändern oder ganz übergehen kann. – Wie in jeder anderen Gesellschaft gibt es auch in der Welt Homers bestimmte Konventionen der Sprache u. des Benehmens, beispielsweise so etwas wie eine anerkannte Form, seinen Dank auszusprechen: ‚Mögen die Götter dich segnen, denn du hast mich gütig empfangen!' (Od. 14, 53f). Der Segensspruch kann der Aufzählung der Wohltaten folgen oder vorausgehen (Od. 13, 38/46) sowie nach Verbindlichkeit u. Überschwang variieren (vgl. Il. 18, 394/407 mit 19, 21f). Außerdem gibt es feste Regeln der Gastfreundschaft: Der Gastgeber sollte nach seinem Besucher Ausschau halten, sich sofort zu seiner Begrüßung erheben (Il. 9, 193; 11, 645; Od. 1, 113/20; 3, 34f), ihn einladen, sich zu setzen (Il. 9, 200; 19, 389f; Od. 1, 130f; 3, 35; 14, 49/51), für Wasser zur Reinigung sowie Essen u. Trinken sorgen (Il. 9, 201/21; 11, 624; Od. 1, 136/43; 3, 40/67; 4, 52/6; 14, 73/8) u. auch für ein Bad (Od. 4, 48f); erst dann darf er fragen, wer der Besucher ist u. was ihn herführt (das Verbot vorzeitiger Neugier bestand mehr oder weniger überall im Alten Orient; Wehr aO. [o. Sp. 940] 1075). In der Odyssee sind sich Telemachos, Nestor, Menelaos u. Eumaios alle mehr oder weniger über diese Abfolge im klaren (1, 123f; 3, 69f; 4, 60/2; 14, 45/7). Diese Regeln werden zuweilen übertreten; der exemplarisch inhumane Polyphem beginnt damit, seine Besucher auszufragen, wer sie sind, setzt ihnen dann keine Speise vor, sondern verzehrt sie selbst (Od. 9, 252/93). Mitunter werden die Regeln unvollständig beobachtet; Alkinoos muß von einem seiner Ratgeber daran erinnert werden, dem Bittsteller Odysseus einen Platz anzubieten (Od. 9, 159/63, vgl. Od. 4, 113/54). Die H. einer Person, allgemein ihr Charakter, zeigt sich in der Art u. Weise, in der sie solche Konventionen handhabt. – Ernsthafte Konsequenzen konnte es nach sich ziehen, wenn man den auf ihr Ansehen versessenen homerischen Helden zu nahe

trat. Wer jeden Anstoß vermeiden muß, entwickelt großes Geschick darin, nicht einmal den Eindruck der Mißachtung des anderen aufkommen zu lassen. Um der Ehre seines Gegenübers Genüge zu tun, können Gedanken u. Empfindungen verschleiert, Fakten, die den andern verletzen könnten, beschönigt u. eigene Wünsche auf subtilere Weise als durch direkte Aufforderungen angemeldet werden. (Imperative [τὰ προστακτικά] galten den Grammatikern als die ,härteste' Ausdrucksweise [Hermog. id. 1, 93]; schon bei Homer findet man sie durch gefälligere Formulierungen im Potentialis oder Optativ, durch Fragen oder Kombinationen beider ersetzt, zB. Od. 6, 57; 7, 23; vgl. H. Zilliacus, Notes on the periphrases of the imperatives in classical Greek: EranosJb 44 [1946] 266/79.) Andere Kunstgriffe sind weniger an das Wort gebunden. So kann man sich peinlichen Gefühlsausbrüchen gegenüber taub stellen (Menelaos enthielt sich, als er seinen Gast weinen sah, taktvollerweise jeden Kommentars [Od. 4, 116/9]; ebenso verfährt zunächst auch Alkinoos [Od. 8, 94/103 im Kontrast zu ebd. 533/43]), kann behaupten, alles sei die Schuld der Götter, nicht eines der Anwesenden (Od. 1, 348; 6, 187; 11, 558), kann die Motive des anderen in bestem Licht erscheinen lassen. So bittet Hektor Paris, seinen Zorn abzulegen, nennt nicht etwa Feigheit, was ihn vom Kampfe abhält (Il. 6, 326f; mit Il. 9, 109 von Plut. adul. et am. 73EF zitiert als Muster taktvollen Freimutes [παρρησία]; vgl. Il. 16, 36f). Im selben Sinne akzeptiert Nestor einen Trostpreis als Zeichen echter Ehrung (Il. 23, 624/50). Man kann vorgeben, daß man jemandem nur erzähle, was der längst wisse (Il. 1, 577; 23, 306/9; vgl. Macleod 47), oder ihn drängen, etwas zu tun, was er ohnehin aus eigenem Antrieb tun wolle, kann seine Hilfsangebote kaschieren. So umschreiben Aineias u. Diomedes ihre Rettungsangebote als Gelegenheit, die Schnelligkeit ihrer Pferde auszuprobieren (Il. 5, 218/51; 8, 105/11). Wenn Alkinoos behauptet, daß sein Gast die Vorzüge der Seemannskunst der Phaiaken loben wird (Od. 8, 250/3), suggeriert er, daß Odysseus ein Kritiker ist, dessen Urteile von Bedeutung sind, u. nicht nur ein Bittsteller. Doch enthält diese schmeichelhafte Andeutung zugleich ein Lob auf das eigene Volk; Komplimente, die man anderen macht, können die eigene Selbstachtung bestärken. – Homerische H. hat nichts mit *Demut zu tun. Wenn sich Pandaros im Kampf mit ausgesuchter H. an seinen Gegner wendet (Il. 5, 277/9), schwingt der Gedanke mit, sein eigenes Ansehen werde nach dem Sieg über einen so edlen Kämpfer um so größer ausfallen. Freilich dispensieren sich die homerischen Gestalten oft von der durch das Zeremoniell geforderten Anrede u. verwenden fast ebensoviel Zeit darauf, sich zu beschimpfen wie sich zu schmeicheln. Nicht alle von ihnen sind Meister auf dem Gebiet des Taktes. Menelaos zelebriert mehr als jede andere homerische Gestalt die Etikette (Il. 23, 570/85; Od. 4, 31/6; 15, 69/74; vgl. Aristot. eth. Nic. 4, 12, 1126ab u. u. Sp. 957). Doch der Passus, in dem er vor Telemachos Helenas Rolle in Troja in Erinnerung ruft (Od. 4, 265/89), ist eine der amüsantesten Stellen in der ganzen Odyssee. In beiden Epen gibt es Szenen, in denen Takt u. H. in höchstem Maße verlangt u. erwiesen werden, zB. Odysseus' erste Begegnung mit Nausikaa (Od. 6, 110/250), die Begegnung von Priamos u. Achilleus (Il. 24, 468/676), eine Szene, die das ganze Werk in einer Note von ,Gesittetheit mitten im Krieg' (Macleod 46; Romilly 13/24) ausklingen läßt.

*II. Urbanität. a. Stadt u. Land.* Die klass. griech. u. röm. Kultur war städtisch. Mit den Städten im archaischen Griechenland entwickelte sich auch der Sinn für den Unterschied zwischen Land- u. Stadtbewohnern. Die Stadt, wo die Angehörigen der Führungsschicht in enger Tuchfühlung miteinander rivalisierten, wohin Kaufleute u. andere Fremde kamen, bildete den Ort für weltmännische Kultiviertheit. Von Substantiven mit der Bedeutung ,Stadt' leiten das Griech. wie das Lat. ihre wichtigsten Wörter für ,höflich' ab: ἀστεῖος bzw. urbanus. Für Stadtbewohner war es selbstverständlich, auf die ἄγροικοι, ,das ungehobelte Landvolk', hinabzuschauen. Die früheste Spur dieser Einstellung findet sich wohl in Sapphos verächtlicher Bemerkung über das ,Landmädchen', das nicht einmal seine Fußknöchel dezent bedeckt halten könne (frg. 57 Lobel / Page; vgl. Theogn. 53/7). Der Gegensatz von Stadt u. Land, zwischen dem üppigen, weltmännischen Leben dort u. dem sittenstrengen, beschwerlichen u. etwas grobschlächtigen hier, wurde ein Standardthema der Komödie in Griechenland wie in Rom. Landbewohner wie Strepsiades, der



den Fehler beging, eine extravagante Frau aus der Stadt zu heiraten, begegnen schon bei Aristophanes (nub. 43/52). Theophrast schildert den ἄγροικος als falsch gekleidet, kurz angebunden, laut u. plump (char. 4). Den Kontrast bildet der Städter mit eleganter Erscheinung, geschmeidigerem Benehmen u. seinem großstädtischen Akzent, dies ein wichtiger Gesichtspunkt, seitdem Athen u. später Rom von provinziellen Bildungszentren unterschieden wurden (vgl. Cic. de orat. 3, 42/4 u. die Geschichte von Theophrasts Akzent [Cic. Brut. 172; Quint. inst. 8, 1, 2]). Als Bezeichnung für Sprache u. Benehmen einer Person impliziert ‚Urbanität' Übereinstimmung mit den Maßstäben großstädtischer Kultiviertheit. Auch das Verb σολοικίζειν, ‚barbarisch sprechen' (Aristot. soph. el. 165 b 21), wurde auf das Benehmen wie die Sprache angewandt (Xen. inst. Cyr. 8, 3, 21 u. Zeno: SVF 1 nr. 82). – In diesem Sinne tadelt Cicero das törichte Verlangen des ungeschliffenen Trebatius nach urbs et urbanitas (fam. 7, 6, 1. 17, 1). Doch wenn er Appius Claudius zur Wiedererlangung seiner ‚Urbanität' angesichts der Stadt gratuliert (ebd. 3, 9, 1), sind die Implikationen andere: Mit der Überwindung seiner Irritationen, die einen Mann von seiner Bildung überhaupt nicht aus der Fassung hätten bringen sollen (3, 7, 5), hat Appius die humorvolle, gelassene Toleranz des wahren Städters wiedergewonnen (vgl. Ter. ad. 42, 860/5; hanc clementem vitam urbanam ...; *Humor). In der Stadt zu leben, auf engem Raum mit Menschen jeder Art u. jeden Standes, fördert Toleranz u. Takt in höherem Maße als das Leben auf dem Lande. Dem einzelnen beschert die geringere Kontrolle durch Familie u. engere Nachbarschaft größere Freiheit. Thukydides läßt Perikles sagen: ‚In Athen erstreckt sich die Freiheit, die wir auf politischem Gebiet genießen, auch auf das alltägliche Leben. Wir fühlen uns nicht genötigt, uns über einen Nachbarn zu ärgern, wenn er einmal seiner Laune lebt, oder ihm auch nur kurze ärgerliche Blicke zuzuwerfen, die ohne ihn direkt zu strafen, ihn doch betrüben können' (2, 37, 2; Romilly 98f). Nach Meinung einiger Kritiker könnte solche Freiheit in ein Chaos führen, in dem alles erlaubt ist (PsXen. resp. Ath. 1, 10, 2; Plat. resp. 8, 563 cd). Doch gab es auch die andere Seite der athenischen Toleranz. Isokrates meint, Athen allein verdiene, Stadt zu heißen, vor allem dank des ‚Charakters seiner Bewohner, denn niemand ist vornehmer, ungezwungener oder anziehender im Umgang sein Leben lang' (or. 15, 299f). Toleranz bringt Takt u. Fingerspitzengefühl anderen gegenüber hervor. So kann der wahre Städter, ἀστεῖος, scherzen, ohne Anstoß zu erregen (Xen. inst. Cyr. 2, 2, 12), Beschwerden eher remisse et leniter et urbane als severiter et graviter et prisce vorbringen (Cic. Cael. 33). Aggressiv vorgebracht, bedeuten Vorhaltungen Schmach, von leisem Humor begleitet, hält man sie für ‚urban' (ebd. 6: contumelia ... si petulantius iactatur, convicium, si facetius, urbanitas nominatur). – Urbanität ist also eine Mischung aus Schliff u. Takt. Wenn sich in Platons Dialogen jemand entschuldigt, weil er ἀγροικότερον, ‚zu bäuerisch', spricht, liegt der Fehler in vulgärer Ausdrucksweise (Gorg. 486d. 509a; Euthyd. 283e; resp. 5, 316e u. ö.) oder in der Verletzung der Gefühle des Zuhörers (Gorg. 462e). Im selben Sinne lehnt Cicero eine barsche Kritik des Brutus als ‚Gipfel des Bäuerischen' ab (Att. 12, 36, 2: nihil tam videtur potuisse facere rustice). Wer ‚großstädtisch' spricht, würde es vermeiden, solche Peinlichkeit zu stiften, da er doch über Gewandtheit in der Konversation verfügt, über eine anziehende, geistreiche, erheiternde Art zu sprechen, gepaart mit einem Humor, der elegans, urbanum, ingeniosum, facetum u. nicht inliberale, petulans, flagitiosum, obscenum ist (Cic. off. 1, 104). Geschickte, erheiternde Formulierungen (ἀστεῖον; Plat. resp. 452c) entschärfen gefährliche Situationen (Aristoph. vesp. 1256/8; Demosth. or. 23, 206). Urbanitas, ἀστειότης, ‚Witz oder Geist', als Vorzug des Sprechens u. Schreibens wurde in Werken zur Rhetorik diskutiert (PsAristot. rhet. Alex. 22; Aristot. rhet. 3, 10f, 1410b 6/13b 2; Quint. inst. 6, 3, 102/12 [mit Erwähnung der verlorenen Schrift De urbanitate des Augusteers Domitius Marsus] u. ö.). Genau genommen hatte diese literarische Urbanität nur in einem Punkt etwas mit H. zu tun. ‚Wohlbedachte, geistsprühende Ausdrücke' vermitteln ihre Nachricht rasch, aber indirekt, durch Metaphern u. dergleichen (Aristot. rhet. 3, 10, 1410b 20f. 35f). So bereitet der Sprecher dem Hörer ein Kompliment, indem er ihn das Mitzuteilende selbst erschließen läßt u. ihn dadurch auf sein geistiges Niveau erhebt. Urban zu sprechen heißt

andeuten, also allem, was schmerzhaft wirken könnte, seine Schärfe zu nehmen (weiteres bei A. Dihle, Studien zur griech. Biographie [1956] 43/5). Die Feinfühligkeit, mit der der Gefängnisaufseher Sokrates mitteilt, daß die Zeit gekommen ist, ‚dem Unausweichlichen ins Gesicht zu schauen', kommentiert dieser voll Bewunderung mit den Worten: ‚Wie ἀστεῖος ist dieser Mann!' (Plat. Phaedo 116d). Doch die wichtigsten Dokumente für attische Urbanität bleiben Platons Dialoge u. Sokrates selbst das Ideal.

*b. Sokratische Urbanität.* Für Cicero bilden Platons u. Xenophons Sokratesschriften das Muster geziemender Konversation: lässig u. entspannt (lenis minimeque pertinax), humorvoll u. undogmatisch, stets passend im Ton, sei er ernst oder scherzhaft (Cic. off. 1, 134). Platons Sokrates benötigte auch alle Urbanität, deren er fähig war. Die Mission seines Lebens bestand darin, Leute, die meinten, etwas von den wichtigen moralischen Fragen zu verstehen, ins Kreuzverhör zu nehmen. Dabei wurden nicht nur ihre Ansichten zurückgewiesen; sie konnten sich selbst überführt vorkommen, in himmelschreienden Paradoxa befangen zu sein, die sie soeben noch entrüstet zurückgewiesen hatten (Plat. Gorg. 480a/1b). Das war amüsant für die Umstehenden, namentlich die jungen Leute (apol. 23c; vgl. resp. 539b; soph. 230c), demütigend aber für die Opfer (Men. 75b u. ö.). Nur durch vorbildlichen Takt, durch den jeder Schritt wie eine eigene Leistung des Gesprächspartners erschien, durfte Sokrates hoffen, den anderen im Dialog zu halten. – Besonders dringlich war Sokrates auf seine Urbanität, die einige seiner Gesprächspartner (zB. Kallikles u. Protagoras, nicht jedoch Thrasymachos) hervorhoben, bei tatsächlichen oder vermeintlichen Meinungsverschiedenheiten angewiesen. Vor allem jeder Anflug persönlicher Aggressivität oder Überlegenheit mußte vermieden werden. Daher die einleitenden Beteuerungen des guten Willens, persönlicher Hochschätzung (apol. 29d; Protag. 335d; vgl. Phaedo 268de; leg. 631a) sowie partieller Übereinstimmung (Hipp. mai. 300e) u. die vorsorglich formulierten Widersprüche (mit Worten wie σχολῇ oder οὐ πάνυ ausgedrückt) u. Stellungnahmen des Sprechers selbst (ebd. 300c). Diese Formulierungen können in den Mund eines Dritten gelegt werden: ‚Doch könnte jemand sagen' (Gorg. 452a; Hipp. mai. 286c/93e; Aristoteles [rhet. 3, 17, 1418b 23/33] empfiehlt dieses Vorgehen). Sokrates kann seine Ansichten Weisen der Frühzeit (Plat. Phaedo 235bc) oder sogar der Wahrheit höchstpersönlich zuschreiben (conv. 201e). Um seine Person aus den Meinungsverschiedenheiten herauszuhalten, spricht er im Imperfekt (‚früher dachte ich' [aber selbstverständlich auch jetzt]; vgl. ebd. 198d; Protag. 319a u. ö.), in einem Befürchtungssatz (mit μή u. dem Konjunktiv; ‚ich fürchte, daß'; ‚es könnte sein, daß'; Crito 48a u. ö.; vgl. das lat. vereor, ne oder vide, ne) oder in Frageform. Die Wirkung besteht darin, daß Fragen offen bleiben, die letzte Entscheidung über die Wahrheit des Behaupteten beim Zuhörer liegt u. er so gleichrangig in die Überlegungen einbezogen wird. Ähnlich verhält es sich mit Wünschen, Bitten u. Befehlen. Auch diese können taktvoll im Conditionalis eingeleitet sein: ‚Bitte', ‚wenn Du möchtest' (Phaedo 60d; resp. 430d u. ö.), als Potentialsätze; ‚Vielleicht möchtest Du', oder in Frageform ausgedrückt sein: ‚Warum nicht?'. Ein weiteres Mittel in peinlichen Situationen bildet der Pluralis sociativus: ‚Wie werden wir mit dieser Schwierigkeit fertig werden?' (Protag. 333a; Charm. 175b; Phileb. 22b), wodurch der Sprecher den Eindruck erweckt, Bemühen u. Verlegenheit mit dem Gegenüber zu teilen, nicht über ihn zu triumphieren. – In einem späten Dialog betont Platon, es gebe zwei Mittel, mit Hilfe der Sprache zu belehren: die altmodische Ermahnung u. das sanftere Schlußverfahren, das den Partner seine Fehler selbst einsehen läßt (soph. 229e/30e). Sokrates setzte seine H. dazu ein, solche Schlüsse erträglich zu machen. Rein sprachlich sind seine Methoden etwas künstlich. Die Mittel, sein Gegenüber zu beteiligen u. zu ermutigen, sind rhetorische Figuren, Absagen an die übliche u. nächstliegende Form, Dinge auszudrücken (conformatio quaedam orationis remota a communi et primum se offerente ratione, wie es Quint. inst. 9, 1, 4 heißt). Wie andere Kunstgriffe können sich auch diese abnutzen (vgl. Lammermann 67). Ein zurückhaltender Pluralis sociativus, ein ‚Wir', das den Sprecher in die Gruppe einbezieht, kann nur zu leicht in einen überlegenen Pluralis maiestatis, ein königliches ‚Wir', umschlagen, das ihn über die Gruppe erhebt (vgl. u. Sp. 970). Der leiseste Anflug von Ironie, das erste Anzeichen dafür, daß

der Redner etwas anderes meint, als er sagt, kann den Schaden verschlimmern. Sokrates war der bedeutendste griech. εἴρων (*Heuchelei). Die wiederholten Bekundungen seines Nichtwissens konnten, das spürten einige, einfach nicht ehrlich gemeint sein. Ironie galt gemeinhin als Untugend, als Betrug u. absichtliche Irreführung. Theophrasts εἴρων (char. 1) ist sowohl des einen als auch des anderen schuldig. Die sokratische Ironie war etwas unschuldiger, da sie stillschweigend voraussetzte, daß das Gesagte nicht wörtlich zu nehmen sei. Sie bereitete Leuten das Kompliment, selbst bestimmen zu können, wie ernst man etwas nehmen sollte, u. stellt damit eine Form höflichen Witzes dar (s. o. Sp. 946). So verstand es Cicero (de orat. 2, 270). Doch ein Gesprächspartner, der Fakten suchte, konnte sich leicht verspottet u. gedemütigt vorkommen. Aristoteles lehnte die sokratische Ironie als Mangel an Aufrichtigkeit ab (eth. Nic. 4, 7, 1127b 22/32), während Ariston v. Keos, ein späterer Peripatetiker, sie als Spielart von Arroganz einstufte (frg. 14 Wehrli).

*c. Schliff u. andere Werte.* Isokrates hatte eine hinlänglich klare Vorstellung von urbaner H. (or. 15, 299f; vgl. o. Sp. 945f); doch verwendet er ἀστεῖος nur einmal in ungefähr diesem Sinne (or. 2, 34). An anderen Stellen zieht er Umschreibungen heran, so wenn er unter die wahrhaft ‚Gebildeten' (πεπαιδευμένοι: 12, 30f) jene einreiht, ‚die in rechter u. geziemender Weise mit allen umgehen, die auf sie treffen' (τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι), tolerant u. nett sind. Als Bezeichnung für diese Leute wäre ἀστεῖος zu weit u. zu eng. Als sehr allgemeine positive Kennzeichnung, u. a. auf Blut (Hippocr. alim. 44), Nieswurz (Strab. 9, 3, 3) u. Wein (Plut. quaest. conv. 620D) anwendbar, bedeutete ἀστεῖος kaum mehr als ‚gut' im Gegensatz zu φαῦλος. (In diesem Sinne verwendeten es die Stoiker [SVF 3 nr. 465. 674 u. ö.; vgl. ebd. 4 nr. 29]; Chrysipp.: ebd. 2 nr. 16 behandelte es als Synonym für σοφός, ‚weise'.) Doch im Kontrast zu ἀγροικία, ‚unzureichende Vertrautheit mit städtischen Formen u. Konventionen' (ebd. 3 nr. 677), bezeichnete ἀστειότης nur die feinen städtischen Umgangsformen. Dasselbe gilt von urbanitas. Die Wörter ließen geradezu snobistische Konnotationen wie das dt. ‚bessere Gesellschaft' anklingen (vgl. εὐγένεια, ‚H.', im Neugriech.). Sie unterschieden die Städter von den ‚halben' Menschen auf dem Lande (Aristot. rhet. 22, 1395b 27). Ähnlich hätte man im MA ‚courtois' ‚vilein' u. ‚hövesch' ‚dörperlich' gegenübergestellt. Doch das feine Benehmen des Großstädters ist weder notwendige noch hinreichende Bedingung für liebenswürdiges soziales Miteinander. Die Maus vom Lande, die Horaz zeichnet (sat. 2, 6, 79/117), war ein rücksichtsvollerer, großzügigerer u. höflicherer Gastgeber als ihre Artgenossin aus der Stadt. Gute Menschen u. umgängliche Gefährten sind nicht auf die gebildete Oberschicht in den großen Städten beschränkt. Das bildete ein Thema bukolischer Schriften, etwa der Darstellung der Erlebnisse des Dion Chrysostomos im ländlichen Euböa. Sie führten ihn zu der Frage, ob die Armen im Nachteil sind, ‚wenn es gilt, ein anständiges, natürliches Leben zu führen' (πρὸς τὸ ζῆν εὐσχημόνως καὶ κατὰ φύσιν: Dio Chrys. or. 7, 81). Doch Anstand ist etwas anderes als ‚Schliff', obgleich beides für die meisten Begriffe von H. bedeutsam sind.

*III. Anstand. a. Regeln.* Worte wie εὐσχημοσύνη, ‚Anstand' oder ‚gute Form', deuten auf einen ästhetischen Aspekt der H. hin. Gute Umgangsformen sind schön; sie ‚sehen gut aus'. Das ethische Vokabular der Griechen bietet dazu viele Parallelen (καλός im Sinne von sittlich gut u. a.). Κόσμιος, ‚geordnet', eng verknüpft mit σώφρων, ‚maßvoll' (Plat. Gorg. 506c; Isocr. or. 15, 24; Aristoph. Plut. 563f; Lys. or. 21, 19), deutet auf zurückhaltendes ruhiges Benehmen, frei von Hast (Xen. mem. 3, 11, 14; Soph. Electr. 871f; Plat. polit. 307ab; Philem. frg. 5); sodann πρέπον, ‚schicklich', mit dem lat. Äquivalent decorum. In beiden Sprachen liegt den Ausdrücken eine Konstruktion mit einem unpersönlichen Verb u. einem Pronomen zugrunde: πρέπει μοι, decet me, ‚es schickt sich für mich'. Der Begriff des Dekorum war deshalb relativ: Für mich braucht sich nicht dasselbe zu schicken wie für dich, u. was sich für einen schlechten Menschen ‚ziemt', kann in sich selbst abstoßend sein (vgl. Cic. off. 1, 97). Um normierend wirken zu können, muß die Vorstellung des ‚gemeinhin Anständigen' deshalb explizit oder implizit mit einem anerkannten Standard des ‚Wertvollen' verbunden sein. ‚Anständig' ist ein Benehmen, das einer guten, angesehenen Person ansteht. Vielfach wird das präskriptive Moment durch die Vorsilbe εὐ unterstri-

chen. Neben πρέπον steht εὐπρεπής, ‚dezent, wohlgeziehmend' (Herodt. 2, 47, 2; 7, 220, 1), neben κόσμιος εὔκοσμος, ‚wohlgeordnet'; ähnlich zusammengesetzt ist εὐσχήμων, ‚wohlgestaltet'. – Das gute Benehmen, das all diese Wörter bezeichnen, lernte man in der Kindheit. Wie Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog meint, soll Elementarbildung nicht so sehr Schreiben u. Musizieren lehren als vielmehr εὐκοσμία, ‚gute Ordnung', einflößen (325d). Die Unterweisung, wie man sich geziemend kleidet oder benimmt (‚Fleisch in die rechte Hand, Brot in die linke': Plut. fort. 99D; vgl. Aug. en. in Ps. 136, 16) u. dgl. erfolgte durch elterliche Anleitung oder wurde dem Paidagogos überlassen (Plut. virt. doc. poss. 439F). Moralisten mochten sich beklagen, daß Nebensächlichkeiten von Kleidung u. Benehmen größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde als dem wirklich Wichtigen (Hor. epist. 1, 1, 94/105; PsPlut. lib. ed. 5A; Plut. adul. et am. 59E). Gleichwohl wurde wenig darüber geschrieben. Bücher über Etikette wie Erasmus' De civilitate morum puerilium, die seit der Renaissance in größerer Zahl erschienen, waren in der Antike weithin unbekannt. Eine Ausnahme macht der aus dem 2. Jh. nC. stammende hippokratische Traktat Περὶ εὐσχημοσύνης (9, 226/44 Littré) mit Anstandsregeln für den Arzt. Gelegentlich stößt man auf Anstandsregeln inmitten ethischer oder kultischer Vorschriften (die Unterschiede zwischen Anstand, sittlich gutem Handeln u. ritueller Reinheit mußten erst noch erarbeitet werden) zB. bei Hesiod (op. 595f. 722f. 744) u. in den Apophthegmata der Sieben Weisen: ‚Stürze dich auf der Straße nicht auf andere Leute!' (Chilo: Joh. Stob. 3, 1, 172 γ [3, 117 W. / H.]). Sonst werden Anstandsregeln in der Literatur für ein Publikum, dem man sie nicht darzulegen brauchte, nur im Vorbeigehen erwähnt. Erinnert sei hier an Ovids Bemerkungen zur persönlichen Sauberkeit (ars 1, 513/22), zu Tischsitten (ebd. 3, 755/8) oder das stark mit homosexuellen Andeutungen (*Homosexualität) gewürzte ‚bessere Argument' in Aristophanes' ‚Wolken' (961/83) zu der Frage, was ein junger Mensch von altmodischer Erziehung lernen kann. – Es gibt jedoch eine wichtige Ausnahme: Das geziemende Benehmen beim Symposion, einer Einrichtung von weitreichender gesellschaftlicher Bedeutung, in der griech. Welt ebenso wie in Persien (Denzer 67). Im archaischen Griechenland veränderte sich sein äußerer Rahmen, als anstelle des Sitzens die oriental. Sitte, bei Gelagen zu liegen, eingeführt wurde. Diese Neuerung war in ihren Auswirkungen auf das Benehmen so radikal wie etwa die Popularisierung der Gabel als Tischbesteck im Europa des 17. Jh. Eine Kline benötigte mehr Platz als ein Stuhl, beschränkte die Anzahl der Zecher, gestattete aber neben Essen u. Trinken eine größere Zahl anderer Betätigungen; ihre Verwendung erhöhte das Gefühl von Exklusivität bei den Gästen u. erforderte Bedienungspersonal (vgl. Murray 263). Von der Tradition her ein Ort sententiöser Betrachtung u. elegischen Moralisierens, eröffnete das Symposion nun die Möglichkeit zum geselligen Austausch über alles u. jedes, nicht zuletzt darüber, wie man das Zusammensein selbst am besten gestaltet. Plutarch unterscheidet zwischen συμποτικά, d. h. Fragen zum Gastmahl, besonders über das Benehmen dabei, u. συμποσιακά, Gesprächsthemen beim Gelage (Plut. quaest. conv. 629CD). Äußerungen zur Durchführung eines Gelages gibt es seit Homer (Bielohlawek 14/7). Dabei ging es um die beiden Fragen, wie man das Gelage so angenehm wie möglich gestalten könne u. wie stark man zu diesem Zwecke den Getränken zusprechen solle (Theogn. 467/96; Xen. conv. 2, 24/6; Eubul. frg. 94 u. ö.). Eine ausgedehnte Literatur, die Plutarch u. Athenaios, Gellius u. Macrobius in großem Umfang erhalten haben, widmete sich Fragen der Etikette: Wie ‚soll der Gastgeber die Plätze festlegen?' (Plut. quaest. conv. 615C/9A), ‚wieviele Gäste sollen es sein?' (ebd. 678C/9E), ‚wie ist mit 'Schatten' (nicht eingeladenen Begleitern Geladener) u. Zuspätkommenden zu verfahren?' (Plut. quaest. conv. 706F/10A. 725F/7A) u. natürlich ‚worüber man sich unterhalten solle; sollte man in den Pokal hinein philosophieren?' (ebd. 612E/5C; Macrob. Sat. 7, 1, 1/25). Die letzte Frage, die vielleicht von Xenophanes erstmals aufgeworfen wurde (frg. 1), führte zum ‚Symposion', einer Gattung philosophischer Literatur in Form einer Diskussion beim Trinkgelage (*Deipnonliteratur). Philosophen konnten sich aber auch irdischeren Problemen des Weintrinkens (Aristot. frg. 99/111 Rose) oder der Frage zuwenden, ob der Weise überhaupt betrunken werde (SVF 3 nr. 643f. 712. 717). Für Autoren von Ko-



mödien, Satiren u. *Diatriben boten Festgelage reichlich Gelegenheit zu detailliertesten Darstellungen von Laster, Vulgarität u. Extravaganz (vgl. Petronius' Cena Trimalchionis). Den unhöflichen Gastgeber, eine schon früh bezeugte komische Figur (vgl. Athen. dipnos. 364A/C), hat wohl Horaz am ausführlichsten in der Gestalt des Nasidienus dargestellt (sat. 2, 8). Gastmähler bildeten jedoch auch eine Gelegenheit zur Rücksichtnahme: Caesar bat um eine zweite Portion verdorbenen Öls, damit sein Gastgeber nicht in Verlegenheit gerate (Suet. vit. Iul. 53; vgl. Cic. Att. 13, 57). Horaz selbst bietet epist. 1, 5 ein Beispiel rücksichtsvoller *Gastfreundschaft (vgl. Xenophan. frg. 1, 1f).

*b. Motive.* Antike Schriftsteller, die wenig über Anstandsregeln zu sagen haben, interessierten sich immerhin für deren Motive, vor allem für die αἰδώς, die Rücksichtnahme auf die öffentliche Meinung. Bei Homer war die Scheu, der Ablehnung anderer zu verfallen, das stärkste Motiv zur Vermeidung verpönter Verhaltensweisen wie Feigheit in der Schlacht, Unzüchtigkeit, Verletzung der Gastfreundschaft. Die mit Paris durchgegangene Helena wünschte, die Gemahlin ,eines besseren Mannes zu werden, welcher Schmach (νέμεσις) u. kränkende Reden (αἴσχεα) empfände' (Il. 6, 350f). Αἰδώς hielt auch von weniger ernsthaften Beleidigungen ab. Sie schreckte das Mädchen Nausikaa davon ab, ihrem Vater gegenüber ausdrücklich von ,freudvoller Hochzeit' (Od. 6, 66) zu sprechen, u. ließ Admetos den Tod seiner Frau mit Schweigen übergehen, um seinen Gast nicht in Verlegenheit zu bringen (Eur. Alc. 853/7). In Telemachs Munde bedeutet μ' αἰδόμενος (Od. 3, 96; 4, 326) einfach ,meine Gefühle schonend'. In Verbindung mit u. im Gegensatz zu δίκη, ,Gerechtigkeit', impliziert αἰδώς sowohl Respekt vor den Gefühlen des anderen als auch die Ehrerbietung, die man ihm unabhängig von seinen Rechten schuldet (Plat. Protag. 322e; vgl. Tyrt. 12, 40). Cicero übersetzt αἰδώς durch verecundia u. unterscheidet diese von der Gerechtigkeit: iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere (off. 1, 99; s. o. Sp. 931). – Das Verlangen, keinen Anstoß zu erregen, bildet den Auslöser ehrerbietigen u. anständigen Benehmens. Ein Demokrit-Frg. (VS 68 B 179) spricht von αἰδώς als dem, ,was Tugend am wirksamsten aufrecht erhält'. Αἰδώς wurde vor allem anderen als Verhaltensweise wohlerzogener junger Männer gepriesen (Aristot. eth. Nic. 4, 15, 1128b 15/20) u. einer soliden altmodischen Erziehung zugeschrieben (Aristoph. nub. 991/5; Xen. resp. Lac. 4, 3). Ordentliches Betragen u. gesenkter Blick waren die äußeren Zeichen (Sapph. frg. 137 L./P.; Theogn. 1, 85f; Eur. Iph. Aul. 379; frg. 457; Aristot. rhet. 2, 6, 1384a 34 u. ö.). Als ,Furcht vor schlechter Reputation' (eth. Nic. 4, 15, 1128b 11f) war αἰδώς eng mit αἰσχύνη, ,Scham', verknüpft, ein Wort, das etymologisch mit dem Adjektiv αἰσχρόν, ,häßlich, schändlich', zusammenhängt; gelegentlich wurden beide Wörter miteinander verwechselt. Doch was in einer Gesellschaft beschämend ist, braucht dies in einer anderen nicht zu sein (Herodt. 3, 38; Diss. Log.: VS 90, 2). Diese Beobachtung verleitete gegen Ende des 5. Jh. vC. einige zu der Auffassung, Werte wie τὸ αἰσχρόν u. sein Gegenteil τὸ καλόν, ,das Schöne, Feine, Edle', seien rein relativ, Konventionen im Gegensatz zu den unausweichlichen Forderungen der Natur. Ein Fürsprecher der neuen Aufklärung in Aristophanes' ,Wolken' (1078) behauptet, Anstand als Konvention verdiene keine Beachtung: ,Folge deiner Natur', d. h., tu, was du willst, sei es richtig oder falsch, geziemend oder nicht, ,hüpfe u. lache, u. glaube nicht, daß etwas beschämend sei'. Im 4. Jh. vC. wurde von denselben naturalistischen Voraussetzungen aus ein anhaltender Kampf gegen konventionelle Anstandsformen geführt. Als Anwälte eines ,Lebens gemäß der Natur' zeigten kynische Philosophen durch theatralische Gesten großer Härte gegen sich selbst, durch Verwahrlosung u. schamloses Auftreten ihre Verachtung für die Raffinessen der Zivilisation, für konventionelle Meinungen u. Verhaltensformen u. für persönliches Ansehen. (In seiner Wendung vom ,anständigen u. natürlichen Leben' verband Dion Chryostomos zwei Werte, welche die Kyniker als Gegensätze empfanden: or. 7, 81; s. o. Sp. 950.) Diogenes, der Held der Kyniker, griff die Anmaßungen u. Torheiten seiner Mitmenschen mit sprichwörtlicher Roheit an, wollte schockieren u. befremden, die Leute zu ihrem eigenen Besten verletzen. Das spricht aus den von ihm überlieferten Anekdoten u. Bonmots. In der europ. Literatur ist er wahrscheinlich der erste ,Heilige' mit abstoßendem Benehmen. (Das Gegenteil, ein Schuft mit allzufeinen Manieren, war schon

der homerische Paris [Il. 6, 334/41].) In einer Geschichte allerdings hält auch Diogenes die Knaben unter seiner Obhut an, ‚sich ruhig zu verhalten u. auf der Straße ihre Blicke nicht umherschweifen zu lassen' (Diog. L. 6, 31). – Wie die Kyniker lehrte Zenon, der Begründer der Stoa, der Weise werde die Dinge beim Namen nennen, ὁ σοφὸς εὐθυρρημονήσει (SVF 1 nr. 77). Doch spätere Stoiker stufen αἰδώς als εὐπάθεια, als ‚guten Affekt' (ebd. 3 nr. 431f) ein u. umschreiben sie als ‚Vorsichtsmaßnahme gegen gerechtfertigte Mißbilligung'. Αἰδημοσύνη, ‚Bescheidenheit', die Disposition dazu, ordneten sie unter die Tugenden ein (ebd. nr. 264), denn die Stoa hielt den Menschen für ein von Natur aus auf Gemeinschaft angelegtes Wesen (ebd. nr. 340/8. 686). In De officiis bringt es Cicero im Anschluß an den Stoiker Panaitios eindrucksvoll auf den Punkt: nam neglegere quid de se quisque sentiat non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti (1, 99). Der Anstand, der zu Anerkennung von seiten derjenigen führt, in deren Gemeinschaft der einzelne steht, ist ein Ausdruck der menschlichen Natur (ebd. 1, 98). Der Mensch besitze einen Sinn für Schönheit, Harmonie u. Ordnung wie kein anderes Lebewesen (ebd. 1, 14). Diese anderen Lebewesen sind, ohne es zu wissen, von Natur aus anständig. Welches Tier könnte schon vor Scham erröten, fragt Epiktet (diss. 3, 7, 27; vgl. frg. 14). Da die Natur jene Organe bedeckt hält, die notwendig, aber abstoßend sind (vgl. Cic. nat. deor. 2, 141; Xen. mem. 1, 4, 5), ahmt menschlicher Anstand nur die Natur nach u. führt deren Tun fort, wenn er es ablehnt, sie direkt auch nur zu nennen (Cic. off. 1, 127; H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 30f). Öffentliche Unschicklichkeiten u. obszöne Sprache sind nie frei von petulantia, ein Wort mit der Konnotation des Aggressiven. Gute Umgangsformen sind für Cicero u. Epiktet aus denselben Gründen notwendig wie körperliche Sauberkeit. Warum aber sollte man sich waschen? Einmal, weil es ‚menschlich' ist, es die menschliche Natur verlangt, sodann, um die Mitmenschen nicht abzustoßen (Epict. diss. 4, 11, 13f). Rücksicht auf die Gefühle anderer, αἰδώς, verecundia, gebietet also die H.; *Gefräßigkeit bei einem Festmahl sollte man aus Rücksicht auf den Gastgeber unterlassen (ench. 36) u. zur Wahrung der αἰδώς sich selbst gegenüber sich schlüpfriger Witze enthalten (ebd. 33, 15f). Verecundia ist der Grund, daß man sich in Anstandsdingen, in dem, was Taten, Worte u. Haltungen schön u. angenehm macht, auskennen sollte (Cic. off. 1, 126f). – Was Cicero als anständiges Benehmen beschreibt, ist konventionell. Während eines Festmahles eine Rede einzustudieren oder auf dem Forum zu singen, galt Römern entsprechenden Standes selbstverständlich als Ungezogenheit (ebd. 1, 144f; Cicero spricht hier von ‚Mangel an humanitas'; vgl. u. Sp. 961; Cicero selbst war sich nicht zu schade, beim Essen Briefe zu diktieren; ad Brut. 2, 4, 1; Att. 14, 12, 3; 15, 13, 5; Quint. inst. 9, 3, 58). Die Konventionalität erklärt sich leicht. Decorum, τὸ πρέπον, ist ein relativer Begriff. Entscheidend dafür, ob sich etwas für eine Person schickt oder nicht, ist nicht allein ihr individueller Charakter, sondern ihre Rolle in der Gesellschaft (Cic. off. 1, 125f). Fragen der Schicklichkeit sind weitgehend iudicio aliorum zu entscheiden (ebd. 1, 147), ja wo es eingebürgerte Gewohnheiten gibt, sind Regeln überflüssig (ebd. 1, 148). Wenn sich stoische Moralisten wie Hierokles oder Musonios der pars praeceptiva, jenem Teil der Philosophie widmeten, der mit Einzelfragen wie der Kindererziehung oder der Behandlung von Sklaven befaßt war (Sen. ep. 94, 1), ging es ihnen primär nicht um Anstand, sondern wie den Kynikern um Naturgemäßheit. Unter diesem Gesichtspunkt lehnte Musonios Rasieren u. Modefrisuren ab; die Tatsache, daß sie unschicklich wirkten, πολλὴν ἀκοσμίαν ἔχει (Muson. 116, 4 Hense), ist dabei zweitrangig. Umgekehrt waren Anstandsregeln nicht auf Philosophen angewiesen: philosophiae quidem praecepta noscenda, vivendum autem esse civiliter (Cic. ep. frg. 9, 4 = Lact. inst. 3, 14, 17).



*IV. Philosophie u. Wohlverhalten in der Gesellschaft.* Alle Philosophen, mit Ausnahme vielleicht der Kyniker, konnten Bekenntnisse zum Wohlverhalten in der Gesellschaft, wie es Sokrates oder besonders sein Schüler Aristipp übten, ablegen (Aristipp. frg. 29/33 [7 Mannebach]). Ein künftiger Wächter in Platons ‚Staat' mußte sowohl die Kardinaltugenden u. einen guten Verstand besitzen als auch ‚gemessen u. gewinnend auftreten' (Plat. resp. 486d; Xen. Ages. 8, 1f). Der ideale stoische Weise ist ein Muster sozialer Tugenden: ‚Gesellig, taktvoll, ein Mensch, der durch seinen Umgang Wohlwollen u.

Freundschaft gewinnt, soweit wie möglich an die Masse der Menschen angepaßt, nicht nur liebenswürdig, freundlich u. überzeugend, sondern auch von einnehmendem Wesen, treffsicher, gescheit, offen, unkompliziert, ungekünstelt u. frei von Einbildung' (SVF 3 nr. 630).

*a. Aristoteles.* Der einzige Philosoph, der nicht nur wie die meisten anderen von den sozialen Tugenden spricht, sondern sie auch systematisch behandelt, ist Aristoteles. In allen drei der Ethik gewidmeten Werken finden sich entsprechende Passagen: eth. Nic. 2, 7, 1108a 9/30; 4, 12/4, 1226b 11/28b 9; eth. Eud. 3, 7, 1233b 30/34a 23; magn. mor. 1, 28, 1192b 30/9; 1, 30/2, 1193a 12/39. In der umfassendsten Darstellung (eth. Nic. 4, 12/4, 1126b 11/28b 9) behandeln zwei Kapitel die Liebenswürdigkeit, das 12. im allgemeinen Sinn des gefälligen, das 14. im besonderen Sinn des amüsanten Auftretens; dazwischen steht ein Kapitel über die aufrichtige Selbstdarstellung. Alle drei veranschaulichen das Prinzip, daß Tugend die Mitte bildet zwischen einem Zuviel u. einem Zuwenig (4, 12, 1127a 15/7). – In seinen gesellschaftlichen Aktivitäten im allgemeinen (ebd. 1126b 11/27a 12) kann jemand zu sehr darauf erpicht sein, zu gefallen u. Anstoß zu vermeiden, so daß er liebedienerisch (ἄρεσκος) oder aus weiteren Motiven sogar ein ‚Schmeichler' (κόλαξ) wird. Auf der anderen Seite hat der ‚Widerborst u. Streithahn' (δύσκολος καὶ δύσερις) nicht das geringste Bedenken, unangenehm zu wirken. Beide Extreme verdienen Tadel. Das gute mittlere Verhalten hat keinen eigenen Namen (Thomas v. Aquin [s. theol. 2, 2, 114, 1] schlug affabilitas vor). Am meisten gleicht es dem ‚eines guten Freundes' (Aristot. eth. Nic. 4, 12, 1126b 21), d. h. man benimmt sich wie ein solcher, ohne zwangsläufig Zuneigung zu empfinden. (Völlig Fremde kann u. sollte man diese von Gefühlen freie Freundlichkeit spüren lassen [Thom. Aqu. s. theol. 2, 2, 114, 2].) Bereit, alle, in deren Gesellschaft er sich befindet, zu akzeptieren u. mit ihnen zu verkehren, wobei man uU. denen mehr Beachtung schenkt, die größeren Anspruch darauf haben (Aristot. eth. Nic. 4, 12, 1126b 25/7; ebd. 1126b 36/27a 2), soll man eine angenehme Stimmung verbreiten u. teilen; wird dies unehrenhaft u. schädlich, wird er sich dafür entscheiden, unangenehm aufzutreten (ebd. 1126b 33). – In gleicher Weise gibt es bei dem Bemühen, kurzweilig zu sein, den ‚Hanswurst' (βωμόλοχος), der mit allem, was er sagt, ein Lachen erhaschen möchte, u. die ‚Holzklötze u. steifen Gesellen' (ἄγροικοι καὶ σκληροί), denen alles Komische zuwider ist. Die rechte Mitte bildet taktvolle ‚Gewandtheit' (εὐτραπελία), bei der das Verlangen, gute Laune zu verbreiten, von Rücksichten auf ‚gute Form' (εὐσχημοσύνη) gezügelt wird u. davon, was ein ‚Verständnisvoller' (ἐπιεικής), ‚frei Gearteter' (ἐλευθέριος), ‚fein Gebildeter' (χαρίες) sagen u. sich anhören würde, sowie von dem Bestreben, dem Zuhörer nicht unangenehm zu werden (4, 14, 1127b 33/28b 9). – Das mittlere Kapitel behandelt die Wahrheit ‚in Worten, Taten u. in den Ansprüchen' (4, 13, 1127a 19), die Ehrenhaftigkeit in der Darstellung eigener Verdienste, eine weitere Tugend ohne eigenen Namen (ebd. 14). Zwischen dem Aufschneider (ἀλάζων), der zuviel für sich beansprucht, u. dem ‚hintergründig Bescheidenen' (εἴρων), der zu wenig verlangt, steht der Aufrechte, ‚der die Dinge beim rechten Namen nennt' (αὐθέκαστος), u. Aufrichtige, der sich zu dem bekennt, was an ihm ist, ‚nicht mehr u. nicht weniger' (ebd. 25f). Aufrichtig sogar in nebensächlichen Dingen (Aufrichtigkeit bei Abmachungen u. auf sittlichem Gebiet ist eine andere Tugend: ebd. 1127a 33/b 1), weil es seiner Grundhaltung entspricht (ebd. 1127a 1/3), neigt er eher dazu, zu wenig Aufhebens von sich zu machen; ‚das wirkt taktvoller, denn Übertreibung verstimmt' (ebd. 1127b 7/9). Hintergründige Bescheidenheit macht einen feineren Eindruck als Prahlerei, denn sie trachtet, alles Hochtrabende zu vermeiden (ebd. 22/4). Trotzdem laufen manche ihrer Formen auf Schwindel u. Angeberei hinaus (ebd. 26/9). Wie Aspasios bemerkt (in Aristot. eth. Nic. 4, 13, 1127b 26/9 [Comm. in Aristot. Graec. 19, 1, 1248f]), bedeutet die Leugnung eines vorhandenen Vorzuges, gerade darauf aufmerksam zu machen, daß man ihn besitzt. Die Tugend der Wahrhaftigkeit liegt darin, daß man selbst die Mißbilligung prahlerischen Auftretens dem Wahrheitsanspruch unterordnet.

*b. Peripatos.* Aristoteles hat in der Nikomachischen Ethik hinlänglich klar beschrieben, was H. als Tugend bedeuten kann. Die Späteren haben mehr über Un-H. zu sagen. Nahezu alle Formen charakterlichen Versagens in sozialem Miteinander, die Aristote-

les kennt, werden in Theophrasts ‚Charakteren' in eigenen Kapiteln behandelt: Der Liebediener, ἄρεσκος (5), der Schmeichler, κόλαξ (2), der hintergründig Bescheidene, εἴρων (1), der Aufschneider, ἀλάζων (23), der grobe steife Geselle, ἄγροικος (4); dem Hanswurst, βωμόλοχος, kommt der βδελυρός (11) am nächsten. Theophrast behandelt diese Typen beschreibend, nicht systematisch, u. kümmert sich nicht um Aristoteles' Analysen. In anderen Kapiteln finden sich weitere Beispiele schlechten Benehmens: Über den Schamlosen, ἀναίσχυντος (9), den Taktlosen, ἄκαιρος (12), den Asozialen, αὐθάδης (15), das Gegenbild zum ἄρεσκος (Aristot. eth. Eud. 3, 7, 1233b 35/9; magn. mor. 1, 28, 1192b 34f), den Unwirschen, ἀηδής (20), den Revoltierenden, δυσχερής (19), u. vor allem den Arroganten, ὑπερήφανος (24), mit seiner ausgeprägten Rücksichtslosigkeit. Arroganz (ὑπερηφανία) als Motiv für Un-H. erörtert auch der spätere Peripatetiker Ariston v. Keos (frg. 14 [6, 36/40 Wehrli]). Ariston wollte verschiedene Formen der Arroganz diagnostizieren u. heilen, doch weder er noch Theophrast (zumindest in seinen ‚Charakteren') interessieren sich wie Aristoteles für eine ethische Theorie der H.; die wahren Nachahmer des Aristoteles in diesem Punkte waren eher Literaten wie *Horaz, nicht Peripatetiker im strengen Sinne.

c. *Horaz.* Das 1. Buch seiner Briefe erinnert an einige aristotelische Lehren zur H. Im einleitenden Gedicht kündigt er eine Bekehrung zur Philosophie an u. beschäftigt sich dann mit ernsten Fragen zu Wahrhaftigkeit u. Schicklichkeit (epist. 1, 1, 11: quid verum atque decens curo), ohne sich jedoch einer bestimmten Schule verpflichtet zu wissen (1, 1, 14: nullius addictus iurare in verba magistri). Wenn beim Thema H. Aristoteles anklingt, dann nur, weil er als einziger Philosoph sich ernsthaft damit beschäftigt hatte. Ein Anklang findet sich epist. 1, 9. Um ein Empfehlungsschreiben an Tiberius gebeten, schwankt Horaz zwischen einem mutigen Ja u. dem ‚größeren Fehler', vorzuschützen, er könne es nicht: dissimulator opis propriae, mihi commodus uni (ebd. 1, 9, 9). Aristoteles' Sicht des εἴρων (eth. Nic. 4, 13, 1127b 22/6; vgl. o. Sp. 958) bereichert er hier mit dem nachdrücklichen Hinweis auf das Selbstsüchtige solchen Verhaltens; die Art u. Weise, in der Horaz eine Empfehlung in einem Hinweis auf sein eigenes Dilemma verkleidet, bildet ein Meisterstück von Takt. Am deutlichsten klingt Aristoteles Hor. epist. 1, 18, 9 an: virtus est medium vitiorum, das rechte Verhalten liegt in der Mitte zwischen unterwürfiger Schmeichelei u. einem schroffen, unbeholfenen (inconcinnus), bäuerisch eigensinnigen Benehmen. Epist. 1, 17f geht es darum, wie man mit den ‚Großen zu Rande kommt' (ebd. 1, 17, 2: quo tandem pacto deceat maioribus uti). Der Rat, den Horaz bereithält, ist recht prosaisch: Sei nicht zu sehr auf Erwerb aus (1, 17, 44/62), gib dich zuvorkommend (1, 18, 39/66), wahre Geheimnisse (v. 37f) u. vermeide Klatsch, beäuge nicht die Bediensteten, mit Empfehlungen sei vorsichtig (v. 66/85). In diese Ratschläge bettet er aber Regeln anderer Art ein: Befreie dich von den großen Lastern Wollust, Ehrgeiz, Habsucht u. dem Hang zu Glücksspielen (v. 21/36). Schaffe dir durch das Studium der Philosophie echte Werte (ebd. 96/103)! Das Ideal sieht Horaz (epist. 1, 17, 23f. 26/9) in der von Aristipp beispielhaft verkörperten Verknüpfung von Charme, Anpassungsfähigkeit u. Rechtschaffenheit. Ein soziales Wesen muß zuerst ein guter Mensch sein.

*V. Freundlichkeit. a. Förmlichkeit u. Wesen.* Aristoteles vermochte keinen allgemeinen Terminus für das richtige Verhalten im geselligen Umgang anzugeben (eth. Nic. 4, 12, 1126b 19). Sein Kommentator Aspasios (in Aristot. eth. Nic. 4, 12, 1226b [Comm. in Aristot. Graec. 19, 1, 121, 7f]) schlug ὁμιλητικός, ‚umgänglich', vor, ein Begriff, den die ps-isokratische Rede Ad Demonicum sinngemäß wie folgt umschrieb: ‚Nicht streitsüchtig, nicht schwer zufriedenzustellen oder rechthaberisch, langsam, Zorn mit gleicher Münze heimzuzahlen, im rechten Augenblick ernst oder zu einem Scherz aufgelegt, stets bereit, Wohlwollen zu erweisen u. zu erwidern, nicht zu Tadel geneigt' (Isocr. or. 1, 31). Außerdem hätte sich εὔχαρις, ‚freundlich', angeboten, für das der Spartaner Agesilaos mit folgenden Eigenschaften stand: ‚Bescheidenheit, gepaart mit Zuneigung zu Freunden u. der Bereitschaft, ihr Großtun zu ertragen, die richtige Mischung aus Scherz u. Ernst, u. eine optimistische Heiterkeit, die das Zusammensein mit ihm anziehend macht' (Xen. Ages. 8, 1f). Aristoteles verband dasselbe Ideal mit ‚Freundschaft' (eth. Nic. 4, 12, 1126b 20; s. o. Sp. 957). Er hätte auch von φιλανθρωπία,

‚Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit, Mitmenschlichkeit', sprechen können, ein Begriff, den er im Gegensatz zu einigen Zeitgenossen nirgends in diesem Sinne verwendet. Schon zu seiner Zeit hatte φιλανθρωπία, wörtlich ‚Menschenliebe', ein reiches Bedeutungsspektrum erlangt. Ursprünglich die Liebe eines Gottes zu Menschen (Aeschyl. Prom. 11. 28; Aristoph. pax 392; Xen. mem. 4, 3, 7; Plat. conv. 189b), bezeichnete es zunehmend ein menschliches Verhalten, das eng mit dem Erbarmen verwandt war, das Höhergestellte gegenüber Untergebenen an den Tag legen sollen (Tromp de Ruiter 291f), u. konnte zur Bezeichnung förmlicher Freundlichkeit verkümmern. So suchte Isokrates seinen Schüler Timotheus vergeblich zu überzeugen, daß Politiker ‚freundlich u. mitmenschlich' (ἐπιχαρίτως καὶ φιλανθρώπως) zu sprechen u. zu handeln haben, da er beobachtet hatte, daß das Volk ‚strahlend freundliche Betrüger' (τοὺς μετὰ φαιδρότητος καὶ φιλανθρωπίας φενακίζοντας) lieber habe als pompöse, unnahbare Wohltäter (Isocr. or. 15, 132). Die lat. Übersetzung mit *humanitas vermehrte die Bedeutungsvielfalt. ‚Menschenliebe' kann eine Gottheit u. sogar ein Tier erweisen (zB. Aristot. hist. an. 1, 26, 617b 26. 44, 630a 9); humanitas ist ein Vorzug, dessen nur Menschen fähig sind. So gab humanitas παιδεία, ‚feine menschliche Bildung', ebenso wieder wie φιλανθρωπία (Gell. 13, 17). Die humanitas des jungen Atticus, die Sulla anzog (Nep. Att. 5, 3; 16, 1), war seine in Athen erworbene Bildung, der ‚Mangel an humanitas', den Cicero an Atticus' Schwester tadelte, reine Ungezogenheit (Cic. Att. 5, 1, 4). – Indes trat der Nebensinn ‚freundliche H.' in φιλανθρωπία zurück. Eine mittelplatonische Definition erwähnt drei Formen von φιλανθρωπία: Freundlich grüßen, Wohltaten erweisen u. Gastfreundschaft gewähren (Diog. L. 3, 98). Die bei weitem hervorstechendste war die zweite Form. Eine Person bei Menander konnte φιλάνθρωπον βλέπειν, ‚einen freundlichen Blick zuwerfen' (dysc. 146), ein König vom röm. Senat φιλανθρώπως, ‚mit gebührender Freundlichkeit', aufgenommen werden (Polyb. 33, 18, 3); die Unterlassung einer ‚flüchtigen H.bekundung' (φιλανθρώπευμα) seinem Amtsbruder gegenüber brachte Scipio Aemilianus in den Ruf, hochnäsig zu sein (Plut. praec. ger. 816C). Doch bezeichnete φιλανθρωπία ebenso wie ἐπιείκεια, ‚Billigkeit', μετριότης, ‚Mäßigung', πραΰτης, ‚Sanftheit', u. ä. in der Tendenz mehr als höfliches Benehmen, besonders in bezug auf Könige oder Herrscher (*Fürstenspiegel; Romilly 215/56). Wenn diese Ideale auch besonders das soziale Miteinander erleichtern, tragen sie doch auch zum materiellen Wohlergehen der Untertanen bei. Ein ‚zugänglicher', ‚ansprechbarer' Herrscher (εὐαπάντητος, εὐπροσήγορος, affabilis) ist zu allererst jemand, der bereitwillig Bittgesuchen stattgibt (Plut. praec. ger. 823A). Ist er κοινὸς καὶ φιλάνθρωπος wie Pittakos (Diod. Sic. 11, 1) oder Demetrius (Democh.: FGrHist 75 F 2; vgl. Isocr. or. 5, 80), die ‚allen freundlich ihr Ohr liehen', bedeuten die Worte in erster Linie ‚unparteiisch' u. ‚mild'. Doch ist der Unterschied zwischen zeremoniellen Gunsterweisen u. wesenhaften, charakterlichen Vorzügen alles andere als scharf (vgl. Plutarchs Bild Philipps als μέτριος καὶ κοινός [vit. Demetr. 42, 3], oder des Kleomenes, der ἱλαρῶς καὶ φιλανθρώπως handelte [vit. Cleom. 13, 2]). Bemerkenswert dunkel bleibt dieser Unterschied in Plutarchs Charakterisierung des Artaxerxes: ‚Hinhaltend in einer Weise, die 'billig' wirkte, milde u. zugänglich, mehr als großzügig beim Erweis von Ehren u. Auszeichnungen, voll Widerstrebens, entehrende Strafen zu verhängen, gütig u. freundlich (εὔχαρις καὶ φιλάνθρωπος) bei Annahme u. Erweis kleiner Aufmerksamkeiten' (vit. Artax. 4, 3).

*b. Freundlichkeit u. Schmeichelei.* Aristoteles hatte ‚Freundlichkeit' mit Freundschaft frei von Gefühl gleichgesetzt (eth. Nic. 4, 12, 1126b 20/4; s. o. Sp. 957) u. darin die Bereitschaft gesehen, anderen zu gefallen, oder gar zu schmeicheln. Doch bildet dies gerade das Gegenstück zu wahrer Freundschaft, wie Cic. Lael. 91/100 u. Plut. adul. et am. 48E/74E lang u. breit ausführen. Ein aufrichtiger Freund hat das Beste des Freundes im Sinn (ebd. 22, 62EF) u. wird notfalls mit seinem Einspruch nicht hinter dem Berg halten (Cic. Lael. 91). Der Schmeichler dagegen will nur gefallen (Plut. adul. et am. 10, 54D). Während Freundschaft gemeinsames Sinnen u. Trachten bedeutet, möchte der Schmeichler nur Gunst erwiesen bekommen (ebd. 7, 52AB; 22, 63BC; Cic. Lael. 92f). Die schlimmste Form der Eigenliebe, das Verlangen nach Anerkennung (Aristot. eth. Nic. 8, 9, 1159a 12/6; rhet. 1, 11, 1371b 21), beutet er bei seinem Opfer aus u. stachelt sie zu-

gleich an (Plut. adul. et am. 1, 48E/9B; Cic. Lael. 97), indem er sich selbst klein macht (Plut. adul. et am. 14, 57D), nie anderer Meinung ist als sein Gegenüber (9, 53CD), sogar dessen Laster nachahmt (9, 53D) u. vorgibt, seinen Geschmack (5, 51BC; vgl. Hor. epist. 1, 19, 12/20), gar sein Mißgeschick zu teilen (Plut. adul. et am. 9, 54A). Unaufrichtig u. in sich widersprüchlich (ebd. 7, 52AB) wie das *Chamaeleon (9, 53D), ist der Schmeichler nie bereit, klar seine Meinung zu sagen u. dabei Gefahr zu laufen, Anstoß zu erregen (11, 55D). Das Problem, wie man in der Auseinandersetzung für seine eigene Meinung einsteht, ohne dabei Anstoß zu erregen, behandelt Plutarch vor allem in drei Abhandlungen: De laude ipsius gibt weithin Anweisungen, wie man sich auf harmlose Weise selbst loben kann (laud. ips. 4/17, 50C/6B). Unter der Bezeichnung περιαυτολιγία war dies Teil des Rhetorik-Curriculums (Alex. Rhet.: 3, 4 Spengel). De vitioso pudore bietet Anregungen, wie man seine Schüchternheit überwinden u. Nein sagen kann (5/8, 530E/2C; 13/6, 534A/5B; vgl. tuend. san. praec. 124B), zB. die Ablehnung mit einem Scherz verbrämen (vitios. pud. 17, 534 BC; die recusatio oder höfliche Ablehnung bildete eine Standardübung in der Dichtkunst). Das letzte Drittel von De adulatore (25/37, 65E/74E) ist strenggenommen ein Essay über παρρησία, ‚unverblümte Sprache', d. h. ehrliches u. freundschaftliches Sagen seiner Meinung. Vor allem in der epikureischen Lehre von der Freundschaft spielte sie eine besondere Rolle (Philod. lib.), indem sie dem anderen Hilfe beim sittlichen Aufstieg leistet. – In Laelius de amicitia theoretisiert zwar auch Cicero über Freundschaft u. Schmeichelei, doch seine Korrespondenz läßt die eigene Praxis erkennen. ‚Es ist am wichtigsten, daß wir uns den Anschein geben, die zu achten u. zu lieben, mit denen wir verkehren' (off. 1, 136; s. o. Sp. 932). Bei Leuten, die wir weder achten noch mögen, haben wir uns mehr oder weniger radikal zwischen Un-H. u. *Heuchelei zu entscheiden. Cicero möchte erstere vermeiden. In seiner erhaltenen Korrespondenz findet sich nur ein grob verletzender Brief (fam. 7, 27). In der Theorie sollten Briefe ‚kurze Bekundungen des Wohlwollens' (Demetr. Phal. eloc. 4, 232 Roberts: φιλοφρόνησις ... σύντομος) sein. Unter röm. Politikern herrschte ein Ton offenkundiger Freundlichkeit vor.



Erklärte politische Gegner waren nicht automatisch inimici. ‚Höfliche Form wurde bis an den Rand des Bürgerkrieges, u. sogar noch darüber hinaus gewahrt' (Brunt 11; vgl. Cic. Att. 9, 6A. 12 [11] A; 10, 9 [8] A 9; fam. 11, 3). Doch Ciceros Freundschaftsideal war hoch gesteckt: ‚Aufrichtige Zuneigung, gegründet auf der Gemeinsamkeit von Geschmack, Gefühl u. Grundsätzen' (Brunt 4). Etwas Unechtes spricht aus Briefen, die in solchen Begriffen von nicht sonderlich herzlichen Beziehungen sprechen. Beispielsweise steht in Ciceros Korrespondenz mit Appius Claudius (fam. 3, 1/13), mit dem er aus rein politischem Kalkül freundschaftliche Beziehungen unterhielt, viel zu viel von dem ‚vielen, das mich an Deinen natürlichen Gaben, an Deiner verbindlichen Freundlichkeit anzieht' (multas suavitates ingenii, officii, humanitatis tuae) wie auch von ‚Deiner hohen Meinung darüber, was ich für Dich tun konnte' (3, 1, 1; vgl. 2, 1; 10, 8f u. ö.). Hin u. wieder verschlägt einem der Überschwang den Atem. Im April 44 richtete Antonius an Cicero ein Schreiben mit einer ‚gewissenlosen, schändlichen u. boshaften' Bitte in einer Sprache, die sich in Komplimenten nur so ergeht (Att. 14, 13, 6: honorifice, quod ad me attinet). Er appelliert an Ciceros ‚humanitas, Klugheit u. seine freundschaftlichen Empfindungen für meine Person' (ebd. 14, 13A 2). Unfähig, sein Anliegen zurückzuweisen, antwortete Cicero auf seinen ‚herzlichen, schmeichelhaften' Brief mit einer Bekundung ‚freundlichen u. verbindlichen Wohlwollens', plenum humanitatis officii benevolentiae (Phil. 2, 9), die begann: ‚Es wäre mir lieber, Du hättest die Sache mit mir unter vier Augen besprochen, Du hättest dann meine Zuneigung Dir gegenüber nicht nur an meinen Worten, sondern an meinem Gesicht ablesen können' (Att. 14, 13B 2). Einige Monate später las Antonius dieses Schreiben im Senat vor (Phil. 2, 7). Verständlicherweise fühlte sich Cicero durch diesen Bruch der guten Form (bonorum consuetudo) tief verletzt; Briefe eines Freundes nach einer Auseinandersetzung der Öffentlichkeit preiszugeben, sei ein Zeichen nicht nur mangelnden Feingefühls, sondern des Schwachsinns (ebd.). Mit der Unaufrichtigkeit in dieser Art ‚Freundschaft' konnten Cicero u. seine Zeitgenossen durchaus rechnen. Er rechtfertigt einen (gleichfalls ohne seine Zustimmung veröffentlichten) schmeichleri-

schen Brief an den Redner Licinius Calvus, für den er keine uneingeschränkte Bewunderung hegte, mit dem Argument, das Lob könne ihn ermutigen, es besser zu machen (fam. 15, 20, 4). Die Sitte, freundschaftlich miteinander umzugehen, so daß sogar politische Gegner dem Namen nach Freunde bleiben konnten, erleichterte es, zu manövrieren. Uneingestandene Feindschaften verlangten keine formelle Versöhnung. Römische Freundlichkeit mag wie andere Seiten der H. den Anschein genährt haben, daß Verhältnisse besser, Beziehungen glatter wären, als sie es tatsächlich waren. Vielleicht hat sie auch dazu beigetragen, Verhältnisse wirklich zu verbessern.

*VI. Ehrerbietung. a. Ehrerbietung u. Stellung.* Wichtiger noch, als jemandem zu zeigen, daß man ihn mag, ist es, dem Betroffenen Achtung zu erweisen. Das gewöhnlichste Mittel bilden ritualisierte Zeichen der Anerkennung. Einige sind so gut wie universell. Xenophon beobachtete, daß ‚überall die Sitte herrscht (πανταχοῦ νομίζεται), Älteren den Vortritt zu lassen u. für sie aufzustehen' (mem. 2, 3, 16; vgl. Aristot. eth. Nic. 10, 2, 1165a 27f). So verhielt man sich in Griechenland, zumindest in Sparta (Herodt. 2, 80, 1), in Persien (Xen. inst. Cyr. 8, 7, 10), Ägypten (Ptahhotep: Pritchard, T.[2] 412; Herodt. 2, 80, 1), Israel (Lev. 19, 32) u. Rom (Cic. inv. 1, 48: commune est quod homines vulgo probarunt et secuti sunt, huiusmodi: ut maioribus natu assurgatur; Cato 63). Nicht nur älteren Angehörigen wurden diese Zeichen der Ehrerbietung erwiesen. Man hatte sich vor staatlichen Amtsträgern zu erheben (zB. einem Tribun; vgl. Plin. ep. 1, 23, 2) wie später vor einem Bischof (Socr. h. e. 6, 11 [PG 67, 697D]), kurz vor jedem, der einen gewissen Vorrang beanspruchen konnte (Xen. conv. 4, 31). Doch wie ist zu verfahren, wenn ein Konsul seinen Vater, einen einfachen Bürger, trifft? (Zur Antwort vgl. Gell. 2, 2: zu Hause der Sohn vor dem Vater, in der Öffentlichkeit der einfache Bürger vor dem Konsul.) Diesen u. ähnlichen Fragen der H., die das Recht von Personen auf Ehrerbietung betrafen, besitzen eine gesellschaftliche u. sogar politische Dimension. Mit Ehrenbezeugungen, die einzelne erhalten, werden nicht anders als mit öffentlich zuerkannten Ehren Verdienste honoriert. Die Ehrenbezeugung, die jemand verlangen kann, ist Zeichen des Wertes, den ihm die Leute beimessen, u. das ist eine soziologische Frage. (Aristoteles berührt sie rhet. 1, 5, 1361a 28/b 2: Ehren sind ‚Ausdruck der Reputation, die jemand aufgrund förderlicher Leistungen genießt' [σημεῖον εὐεργετικῆς εὐδοξίας], d. h. weil er für die Menschen etwas vollbracht hat, das sie sich nicht selbst verfügbar machen können; das erklärt, warum gemeinhin Reiche u. Mächtige ausgezeichnet werden. Man erwartet Wohltaten von ihnen; ähnlich die eigenen Eltern, denen man das Leben verdankt, u. die Seniores, die über ein Gut verfügen, das sie von Jüngeren abhebt: Erfahrung. Dasselbe Prinzip erklärt Schimpf u. Schande, mit denen in Sparta Feiglinge wegen ihres gemeinschaftsschädigenden Verhaltens überhäuft wurden [Xen. resp. Lac. 9, 5].) – Ehrerbietung läuft auf Anerkennung eines höheren Wertes (was immer darunter zu verstehen ist) hinaus, wird von den ‚Vorzügen' dessen, dem sie erwiesen wird, verlangt. Je ungleicher eine Gesellschaft ist, desto strenger die Gepflogenheiten der Ehrerbietung, u. umgekehrt. Der Wert, der in Athen auf Gleichheit u. Freiheit auf der persönlichen wie politischen Ebene (vgl. Thuc. 2, 37, 2; s. o. Sp. 945) gelegt wurde, konnte nach Meinung einiger Kritiker zu unbekümmerter Vernachlässigung elementarster Anstandsformen führen. Eine gern wiederholte Geschichte erzählt, wie ein Greis das überfüllte Theater der Stadt betrat u. nur von den Abgesandten Spartas einen Platz angeboten bekam, woraufhin ein Beifallssturm ausbrach u. ein Spartaner bemerkte: ‚Bei Gott, die Athener wissen schon, was sich gehört, doch nur die Spartaner tun es' (Plut. apophth. Lacon. 235CD; Cic. Cato 63; Val. Max. 4, 5 ext. 2). In Athen ‚weigern sich sogar die Sklaven, einem den Vortritt zu lassen, u. man kann sie nicht einmal maßregeln, da sie wie echte Vollbürger aussehen' (PsXen. resp. Ath. 1, 10). Demokratie bis zum äußersten führt ins Chaos, in dem alles erlaubt ist: Die Obrigkeit ist nicht von den Untergebenen zu unterscheiden, die Alten sind den Jungen willfährig, u. selbst die Haustiere geraten außer Kontrolle (Plat. resp. 8, 562a/3c; ob die Verhältnisse in Athen tatsächlich so waren, ist eine andere Frage). – In der oligarchisch regierten röm. Republik dagegen waren soziale Unterschiede ausgeprägt. Eine kleine Gruppe einflußreicher Persönlichkeiten, die von einer großen Zahl weniger Bedeutender getragen

wurde, konkurrierte um Amt, Einfluß u. Rang. Vornehme Leute, Senatoren u. obrigkeitliche Beamte unterschieden sich in der Kleidung voneinander (Kroll 59) u. hatten im Theater reservierte Plätze (ebd. $66_{22}$). Weiter war die Bedeutung eines Magnaten an der Zahl seiner deductores, der Klienten u. der Freunde, die ihn auf dem Weg zum Tribunal, zum Senat, zur Wahlversammlung u. zurück begleiteten (Tib. Gracchus hatte 400 [Asell. hist. frg. 6 Peter]), u. der salutatores, der Teilnehmer am Morgenempfang, abzulesen. Diese Aufwartung am Morgen, die man, korrekt gekleidet, Freunden, Wohltätern u. hochgestellten Persönlichkeiten abzustatten hatte, bildete eine zeitraubende, lästige Pflicht (vgl. Polyb. 13, 29, 8), besonders als die Zahl der salutatores Größen erreichte, daß eine Neid u. Ärger erregende Einteilung vorgenommen werden mußte in Leute, die eingelassen wurden bzw. vor der Tür des Hauses bleiben mußten. (Gaius Gracchus u. Livius Drusus begannen damit, ihre salutatores in dieser Weise zu unterteilen [Sen. benef. 6, 34, 2].) Ursprünglich boten solche Empfänge Klienten die Gelegenheit, die täglichen Obliegenheiten mit ihren Herren zu besprechen. Zu Ciceros Zeiten waren sie längst reine Formsache, ein Zug des Alltagslebens in u. außerhalb der Hauptstadt (Cic. Att. 6, 2, 10; 10, 16, 5). Man registrierte den Besuch bzw. Empfang u. ihre Unterlassung genau (ebd. 5, 2, 2; Plut. vit. Ant. 31, 3; dagegen Suet. vit. Aug. 53) oder das Erscheinen bei solchen Anlässen ohne Toga (Val. Max. 3, 6, 3; vgl. Cic. Att. 9, 7B 2). Beleidigend konnte es auch wirken, eine Respektsperson nicht dadurch zu ehren, daß man ihr beim Einzug in die Stadt zur Begrüßung entgegenging (s. T. E. V. Pearce: ClassQuart 20 [1970] 313/6; *Geleit). Als Cicero es unterließ, Appius Claudius, seinem Vorgänger im Amte des Gouverneurs von Kilikien, entgegenzugehen, mußte er sich lang u. breit entschuldigen (Cic. fam. 3, 7, 4/6; s. o. Sp. 945). Mißachtungen des Standes wurden peinlich offenbar. Daher waren Personen, die auf die ihnen zustehende Ehrerbietung Wert legten, leicht zu verletzen. Ein Benefiziat, den man als Klienten dastehen ließ, konnte dies sehr wohl ,wie den Tod' empfinden, wenn er sich selbst für etwas Besseres hielt (Cic. off. 2, 69). Ein Provinzstatthalter, der auf allen Ebenen der Gesellschaft populär sein wollte, war gut beraten, die Klassen- u. Standesunterschiede sorgfältig zu beachten, denn nihil est ipsa aequalitate inaequalius (Plin. ep. 9, 5, 3). Selbst Gleichgestellte hatten das Problem, wer zuerst die Einladung aussprechen, den ersten Anstandsbesuch machen sollte (Plut. vit. Ant. 26, 3f) oder welcher Platz wem beim Festmahl anzubieten war (ebd. 59, 2; sept. sap. conv. 3, 138F; Festmähler konnten mehr oder weniger offiziellen Charakter haben; vgl. Kroll 71). Julius Caesar hatte bei solchen Gelegenheiten seiner Urbanität viel zu verdanken (Suet. vit. Iul. 73). – Noch auffallender waren die Ehrenbekundungen, die Würdenträger erwarteten. ,Wenn ich einen Konsul oder Prätor sehe, steige ich ab, entblöße mein Haupt u. lasse ihm den Vortritt', schrieb Seneca (ep. 64, 10); die Leibwache aus Liktoren würde ohnehin dafür gesorgt haben. Einem hochgestellten Beamten nicht den gebührenden Respekt zu erweisen, konnte ernsthafte Konsequenzen haben. Ein gewisser C. Veturius wurde mit dem Tode bestraft, weil er einem Tribun nicht den Vortritt gelassen hatte (Plut. vit. C. Gracch. 3, 3; vgl. Val. Max. 8, 5, 6). Feinheiten des Protokolls konnten zu Gewalttätigkeiten führen. Während einer Gerichtsverhandlung versäumte der Prätor Lucceius, vor dem Konsul Acilius aufzustehen, woraufhin dieser die sella curulis zertrümmern ließ (Dio Cass. 36, 41, 2). – Fragen des Vorranges spielten eine große Rolle. Was geschieht, wenn sich zwei Generale gleichen Ranges begegnen (Plut. vit. Lucull. 36, 2; vit. Pomp. 31, 2)? Wie sollte ein röm. Feldherr einen auswärtigen Monarchen empfangen (Liv. 45, 7, 4f; Plut. vit. Pomp. 33, 2f)? Ansprüche auf Ehrerbietung (Alter, öffentliches Amt, adlige Abstammung, persönliche Auszeichnung) konnten miteinander in Konflikt geraten. Der Ädil Cn. Flavius, ein homo novus, mußte junge Adelige zwingen, vor ihm aufzustehen (Liv. 9, 46, 9). Doch das Prinzip war klar: Ausschlaggebend war jemandes Stellung im Staat. Ansprüche aufgrund von Amt u. Würden waren allem übergeordnet u. traten nur ausnahmsweise zurück. Der große Pompeius erhob sich vor dem Greis S. Tidius (Plut. vit. Pomp. 64, 4), ebenso vor Cato (vit. Cat. min. 14, 1) u. Brutus (vit. Brut. 4, 3), die beide jünger als er waren (in allen drei Fällen sollte die Geste eine Würdigung auf moralischer Ebene bekunden); in jungen Jahren war er in ähnlicher Weise von

Sulla geehrt worden (vit. Pomp. 8, 3; Val. Max. 5, 2, 9). In einem bemerkenswerten Erweis von Respekt vor dem geistigen Rang wies er die Liktoren an, ihre fasces vor dem Philosophen Poseidonios zu senken, der nicht einmal römischer Bürger war (Plin. n. h. 7, 112). Solche Gesten hatten ihre Wirkung der herausragenden politischen Stellung ihrer Urheber zu verdanken. Deshalb konnten sie nur bei Dynasten wie Pompeius u. Sulla, deren Vorrang nicht unmittelbar angefochten war, in Frage kommen. Gewöhnliche Adlige, die in den Konkurrenzkampf um Ehre u. Stand verstrickt waren, konnten sich vergleichbare Großzügigkeiten kaum leisten. In ihren Augen war schon Stimmenwerbung eine unwürdige Erniedrigung (Cic. Planc. 12, 49f).

*b. Königtum u. Civilitas.* In einem Staatswesen hat gewöhnlich der Monarch den höchsten Anspruch auf Ehrerbietung. Für ihn stellt sich die Frage, wieviel er von seinen Untertanen verlangen darf, wenn er sich ihr Wohlwollen u. ihren Respekt erhalten möchte (Aristot. pol. 5, 10, 1312b 17). Unter dieser Rücksicht hatten sich in der Mitte des 4. Jh. vC. zwei gegensätzliche Modelle entwickelt. Das Beispiel eines ‚einfachen Königtums' liefern der Spartanerkönig Agesilaos in der Beschreibung Xenophons u. später Kleomenes (Plut. vit. Cleom. 14; Romilly 127/40). Nüchtern in seinen persönlichen Gewohnheiten, bescheiden u. energisch, zugänglich u. herzlich, verdankte Agesilaos seine Erfolge dem Charme u. der Stärke seines Charakters (Xen. Ages. 8, 1f; s. o. Sp. 960). Nach Xenophon verachtete er ‚alles Hochtrabende' u. war in der Gestaltung des Lebens bescheidener als das gewöhnliche Volk (Xen. Ages. 11, 11). Er lehnte das anspruchsvolle Zeremoniell des pers. Hofes ab. Auch diesen Stil erklärt Xenophon (inst. Cyr. 8, 3, 1/23). Alles ziele darauf ab, den Monarchen mit der größtmöglichen Majestät zu umkleiden. Erreicht werde dies (nach dem Grundsatz: ‚Gewöhnung macht verächtlich') dadurch, daß er möglichst unerreichbar blieb u. sich dem Volk nur bei einigen wenigen spektakulären Anlässen zeigte u. sich dabei mit verschiedenen Bühnentricks (Kosmetika, hohe, unter wallenden Gewändern verborgene Absätze, unbewegliche Körperhaltung usw.) ‚verzauberte', so daß das Volk ihn für mehr als einen Menschen ansah (ebd. 8, 1, 40/2). ‚Die Majestät eines Königs, die eine Nachbildung der göttlichen ist (θεόμιμον ... πρᾶγμα), kann bewirken, daß er von der Menge bewundert u. verehrt wird', heißt es in einem hellenist. Traktat zum Königtum (Diotog. regn.: 73, 28f Thesleff). Isokrates verband beide Grundmuster des Königtums, wenn er den kyprischen Prinzen Nikokles drängte, ‚majestätisch' (σεμνός) u. ohne Anmaßung ‚urban' (ἀστεῖος) zu sein, ohne sich zu demütigen (Isocr. or. 2, 34). – Der Perserkönig hatte den Anspruch erhoben, Gottes Stellvertreter auf Erden zu sein, u. diesem Anspruch im Hofzeremoniell lebendigen Ausdruck verliehen (s. o. Sp. 939). Alexander wurde als Sohn des Zeus begrüßt (Arrian. anab. 3, 3, 4; Diod. Sic. 17, 49f; Plut. vit. Alex. 27f), doch seine Übernahme persischen Hofzeremoniells, bes. der προσκύνησις (s. o. Sp. 936), stieß auf erbitterte Gegnerschaft (Arrian. anab. 4, 11, 3). Seine Nachfolger in Ägypten u. Syrien, die gleichfalls göttliche Ehren empfingen, waren zu Änderungen ihres Stils bereit u. befleißigten sich ihren griech. Untertanen gegenüber einer gewissen Einfachheit. Ein hellenist. König wurde einfach in der 2. Pers. Sing. als ‚König' (βασιλεῦ) angesprochen, u. die 1. Pers. Plur. in königlicher Korrespondenz ist weniger ein Pluralis majestatis als ein soziativer Plural, ein Ausdruck kollektiver Macht (Zilliacus, Anredeformen 490f). Zugleich hielten sie komplizierte Hofstaaten mit sorgfältig gestuften Ämtern bei (P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria 1 [Oxford 1972] 102/4; E. Bikerman, Institutions des Séleucides [Paris 1938] 40/50; H. Bellen, Art. Hoftitel: KlPauly 2, 1196/8; *Hofbeamter). Bei Hofe führte der König ein von Zeremonien bestimmtes, eingeengtes Leben. Um der Palastroutine zu entgehen, mußte Antiochos III eine Krankheit vortäuschen (Polyb. 5, 56, 7). Das Bemühen, dem Hof zu entschlüpfen u. sich als freier Bürger zu vergnügen, trug Antiochos IV den Ruf eines Geisteskranken ein (ebd. 26 frg. 1a, 1; 1, 7; Diod. Sic. 31, 16). – Ohne Frage beeindruckend, konnte der aufs Grandiose angelegte Stil der Monarchie, dessen brillantester Vertreter Demetrios Poliorketes war (Duris: FGrHist 76 F 14; Diod. Sic. 18, 19, 4; Plut. vit. Demetr. 41, 4f), doch auch den unerfreulichen Eindruck der Arroganz erwecken (vit. Cleom. 13, 1), zumindest in den Augen der Römer mit ihrer tiefeingewurzelten Angst vor königlicher superbia



(*Hochmut). Cäsar mußte seine monarchischen Prätentionen mit dem Leben bezahlen (Suet. vit. Iul. 78, 1 / 79, 2). Trotz all seiner H. im privaten Bereich (vgl. Plut. vit. Cic. 39, 4) weigerte er sich einmal, sich zu erheben, als der Senat zu seiner Begrüßung erschien. Diese Arroganz wurde ihm übel genommen (Suet. vit. Iul. 78, 1). Augustus wiederholte diesen Fehler nicht. Er begab sich persönlich in den Senatssaal u. gestattete den Senatoren, während er umherging u. einzelne namentlich begrüßte, auf ihren Plätzen zu bleiben (vit. Aug. 53, 3). Viele seiner Nachfolger erwiesen den republikanischen Würdenträgern ähnlichen Respekt. Tiberius trat vor Konsuln zur Seite (vit. Tib. 31, 2) usw. In den Provinzen als Gott verehrt, sollte der Kaiser zumindest in der Stadt Rom sorgfältig den Schein aufrecht erhalten, nicht mehr als ein Bürger unter Bürgern zu sein. Ostentativ hatte er Machtsymbole u. Titel von sich zu weisen (ohne freilich auch nur das geringste von seiner tatsächlichen Machtfülle abzugeben). Ehrerbietig seinen ‚Herren', dem Senat u. dem Volk gegenüber (ebd. 29; vit. Claud. 21, 5), sollte er betont in privati hominis modum handeln, unterwarf sich denselben Gerichten (vit. Aug. 56, 1) u. kleidete sich in derselben Weise wie andere Bürger auch (ebd. 40, 5; 73). Er tauschte ‚Höflichkeiten' (officia familiaritatis) mit Privatpersonen (Plin. paneg. 85, 5 Mynors), nahm deren Gastfreundschaft an, besuchte sie am Krankenbett u. befreite sie von sozialen Verpflichtungen ihm gegenüber, zB. der Feier seines *Geburtstages (Wallace-Hadrill 40). Kurz gesagt, besteht der Stil des Kaisers darin, sich zu geben, als ob er nur ein Bürger, civis, eine besondere Art Senator wäre. Dieses bescheidene Benehmen, das nur einem princeps möglich war, dem niemand ernsthaft die Stellung streitig machen konnte, trug den Namen civilitas. Ursprünglich war der Begriff rein beschreibend, in der Bedeutung, ‚zum Bürgersein gehörig'. Unter Augustus gewann das Wort den neuen normativen Klang ‚was sich für einen guten Bürger geziemt'. Das substantivische Abstraktum civilitas, das erstmals bei Sueton begegnet (vit. Aug. 51, 1), wurde zu einer Tugend, die einige Herrscher (ebd. 52/6; vit. Tib. 26/32; vit. Vesp. 12f; vit. Tit. 8, 2) mehr als andere (vit. Iul. 76/9; vit. Cal. 60; vit. Dom. 3/13) besaßen. Als Gegensatz zu Hochmut, dem Laster von Monarchen, war civilitas eng mit comitas oder ‚Umgänglichkeit' Tiefergestellten gegenüber, dem ‚Hauch von Gemeinschaft', den Titus aufkommen ließ, als er die Massen bei den Spielen erheiterte (vit. Tit. 8, 2), sowie mit moderatio, einer weiteren dem Hochmut entgegengesetzten Tugend, verwandt. Civilitas bedeutet deshalb nicht so sehr Ablehnung übermäßiger Macht als vielmehr Bescheidenheit im Auftreten, wie zB. als Trajan zu Fuß zu seinem Palast ging (Plin. paneg. 23, 6 M.). ‚Kaiserliche Mäßigung konzentriert sich auf Gesten, nicht auf Handlungen' (Wallace-Hadrill 42). Mit ihrer Pose, nur führende Bürger zu sein, stützten die Kaiser die traditionellen Institutionen u. Hierarchien, die das Reich trugen, u. hielten ihre Beziehungen zur oberen Klasse namentlich im senatorischen Range, auf deren Loyalität sie angewiesen waren, funktionsfähig. (Kaiserliche civilitas gehörte zum philosophischen u. röm. Herrscherideal, nach dem ein Herrscher nur durch Tüchtigkeit u. moralische Vorzüge hervorragen sollte. Lediglich die orientalisch-hellenist. Vorstellung, der Kaiser wie Nero oder Domitian zuneigten, wies dem Herrscher als Charisma-Träger einen von der Natur gewollten Platz über den Menschen zu.) – Später, als die Kaiser von der senatorischen Klasse unabhängiger wurden u. sich mehr u. mehr auf Karrieretypen niederer Herkunft stützten, war auch civilitas weniger gefragt. Julians Bestreben, sie neu zu beleben (er kam, wie Augustus, persönlich in den Senat [Amm. Marc. 22, 7, 3] u. begleitete den Konsul von 362 wie einst Tiberius zu Fuß [ebd. 22, 7, 1; Liban. or. 18, 154]), kam zu spät. Schon 80 Jahre zuvor hatte Diokletian definitiv einen Herrschaftsstil eingeführt, der nicht mehr vorgab, etwas anderes als eine charismatisch legitimierte Autokratie zu repräsentieren. Julians Bemühungen um civilitas endeten, zT. wegen seiner eigenen Ungeschicklichkeit (ebd. 1, 129; Iulian. Imp. misopog. 19, 349cd) u. Selbstgefälligkeit (Amm. Marc. 25, 4, 18), in der Farce. Als er mitten in einer Senatsdebatte hörte, der Philosoph Maximus sei in der Stadt, eilte er sogleich per ostentationem intempestivam zu seiner Begrüßung (ebd. 22, 7, 3). Mit solchem Verhalten verwechselte er die Rolle eines Senators mit der eines Philosophenkönigs oder sogar eines Chairophon, der Sokrates umarmt (Plat. Charm. 153b; Liban.

or. 18, 154). Außerdem wurden seine politischen Einstellungen immer theokratischer. Er sah sich selbst als Sohn u. Statthalter von König Helios auf Erden (Iulian. Imp. or. 7, 229c/31d). Für diese Rolle brauchte Julian den Stil eines Halbgottes, den sein verhaßter Vorgänger Constantius bei seinem adventus in Rom so wirkungsvoll vorgeführt hatte (Amm. Marc. 16, 10, 1f).

*VII. Spätantike.* Um die Mitte des 4. Jh. wurde das röm. Reich als zentralistischer u. absolutistischer Staat neu geordnet. Die Kaiser waren mit der Aura oriental. Göttlichkeit umgeben. Alles, was mit ihrer Person zu tun hatte, war nach offiziellem Sprachgebrauch ,göttlich' oder ,heilig'. Während man sich dem Kaiser nur unter adoratio nähern durfte (Aurel. Vict. Caes. 29, 48; Eutr. 9, 26), stand er an der Spitze von drei sorgfältig abgestuften Adelsrängen u. einer säuberlich gestuften, allgegenwärtigen Bürokratie. Das Volk wurde zunehmend in feste, erbliche Klassen hineingepreßt. Eine Haltung allgemeiner Servilität verbreitete sich. Die sozialen Wandlungen des 3. u. 4. Jh. spiegeln sich in der Ausbildung eines manchmal ,byzantinisch' oder ,spätantik' genannten Lebensstils. Spätantike H. ist eine blumige Mischung aus röm. Respekt vor dem Stand, griech. Urbanität mit ihrer Vorliebe, nicht zu direkt zu erscheinen, zeremonieller Unterwürfigkeit aus dem Orient u. verschiedenen Strategien zur Vermeidung von Ärger mit Höherstehenden, wie sie für jede Bürokratie unverzichtbar sind. Sie ist am umfassendsten, wenn auch keineswegs ausschließlich, in griechischen Quellen der folgenden Jhh. (vor allem des 6. Jh.) dokumentiert, u. zwar in privater Korrespondenz, in Testamenten, Verträgen, Gesuchen, abgefaßt in einem Bürokratenidiom, das deutlich höher steht, als die gewöhnlich gesprochene Sprache, sich aber sehr vom Griech. der gehobenen Literatur abhebt. Den Tenor bestimmen ausgefeilte ehrerbietige Floskeln der Anrede, eine Vielzahl ehrender Beiworte, zumeist im Superlativ (ἀνδρειότατος, ἀξιολογώτατος, γενναιότατος usw.). Diese Titel, die nachdrücklich auf den sozialen Vorrang der angesprochenen Person, kaum auf persönliche Beziehungen zwischen ihr u. dem Schreiber deuten, wurden seit dem 3. Jh. gang u. gäbe. Sie stehen im Gegensatz zu den weit einfacheren Anredeformen früherer Zeiten (man denke nur an Briefanfänge wie ,Platon grüßt Dionysios', ,Cicero an General Cäsar' usw.). Zum Teil entsprachen die spätantiken griech. Beiworte den Rängen der röm. Hierarchie. Doch glichen sich die Bezeichnungen nur teilweise an u. deckten sich niemals vollständig. Der Präfekt von Ägypten, stets ein Ritter, nie ein Senator, hieß seit langem λαμπρότατος, als ob er zum Senatorenstand gehörte (Dihle $171_2$). Exakte Titel scheinen ein röm. Anliegen gewesen zu sein. Im Griech. wurden die Epitheta freier verwandt. Seit etwa dem 6. Jh. wurden sie Höherstehenden ohne Unterschied beigelegt, deren Vorrang weiter durch Selbsterniedrigungen der Sprecher wie ,Ihr ergebener Diener' u. dgl. unterstrichen wurde. Solche zeremoniellen Unterwürfigkeiten waren altehrwürdige oriental. Praxis. Wenn der Bischof von Syene davon spricht, daß er den Kaisern Theodosius II u. Valentinian II ,zu den heiligen, makellosen Füßen niederfällt' (Wilcken, Chrest. nr. 6), dann erinnert diese Sprache an Abdi-Asratu vor Echnaton (s. o. Sp. 937). Doch Abdi-Asratus Selbstbezeichnung: ,Dein Hund von einem Sklaven', war konkret. Spätantike Ehrenbekundungen sind reich an abstrakten Substantiven, über die das Griech. u. Lat. verfügte. Ein Bittsteller war nicht nur ,Dein armseliger Diener', sondern auch ,meine Armseligkeit', ,meine Niedrigkeit', ,meine Nichtigkeit' usw. Für die Anrede standen positive Abstrakta in reicher Fülle zur Verfügung: ,Deine Exzellenz', ,Deine Hoheit', ,Deine Gnaden', ,Deine ἀρετή, ἀνδρεία, μεγαλειότης, φιλανθρωπία' usw. Ursprünglich hatten diese Titel zur Bezeichnung des Charakters gedient. Bittsteller konnten sich mit gutem Grund an die Philanthropia des Angesprochenen wenden, auf die sie im konkreten Kontext angewiesen sein konnten. So wurde ,Philanthropia' Charakteristikum u. schließlich Bezeichnung des Angeredeten (Zilliacus, Anredeformen 476). Zahlreiche neue Titel wurden geschaffen, einige waren dem Kaiser vorbehalten (zB. γαληνότης), andere Kirchenleuten (ἁγιότης, εὐλάβεια, ὁσιότης, σεμνότης u. a.; ebd. 484/9). Spuren reichen bis in moderne Sprachen (,Eure Heiligkeit', ,Eure Majestät', ,Euer Gnaden'). Noch nachhaltiger hat sich eine andere Form urbaner Ehrenbekundungen auf die modernen europäischen Sprachen ausgewirkt: Die Verwendung des Pluralis reverentiae ,Ihr' anstelle der logischen 2. Pers. Sing. ,Du', ein Brauch, der sich langsam u. ganz u.

gar nicht einheitlich im 5. u. 6. Jh. herausgebildet hat (ebd. 490/3). – Ein anderes Mittel, die richtige Atmosphäre herzustellen, waren sentenzenartige Reflexionen, die den konkreten Fall auf die Ebene der Allgemeingültigkeit heben sollten. Aristoteles hatte die Verwendung derartiger Sentenzen für ‚vulgär' gehalten (rhet. 2, 22, 1395b 1f). ‚Klassiker' unter den Briefautoren wie Demetrios (eloc. 232), Philostratos u. sogar Gregor v. Naz. (ep. 51, 5) warnten vor ihrer übertriebenen Verwendung in Briefen (Material: EpGr 14/6). In der Spätantike wurden sie von Christen u. Heiden gleichermaßen für unentbehrliche Präambeln jedweden gewichtigen Geschäftsvorganges angesehen. Es war ganz normal, ein Testament mit ausgedehnten Betrachtungen über die Sterblichkeit des Menschen zu eröffnen (zB. PCair. Masp. 2, 67151; vgl. Zilliacus, Abundanz 13), eine Scheidungsurkunde mit Betrachtungen zur Ehe u. das Wirken des ‚Bösen Geistes' (ebd. 15). Als Bischof Porphyrios v. Gaza die Kaiserin in Kpel aufsuchte, hieß diese ihn mit einem ‚langen geistlichen Vortrag' (Marc. Diac. vit. Porph. 42 [35 Grégoire / Kugener]) willkommen, ehe man zur eigentlichen Sache überging. Ebenso eröffneten die Bischöfe, die sie später anriefen, ihr Begehren ‚mit einer langen Rede voller Zerknirschung' (ebd. 45 [38 G./K.]). Schwülstig-Lehrhaftes spielt hier dieselbe Rolle, das Eis zu brechen, wie die Höflichkeiten, die Abraham an den Beginn seiner Kaufverhandlungen in Machpelah stellte (s. o. Sp. 940). – War der rechte Ton erst einmal gefunden, mußte er, in erster Linie durch Vermeidung allzu direkter persönlicher Beziehungen, von allem, was wie ein Übergriff aussah oder den Sprecher auf eine unbequeme endgültige Position festlegen konnte, aufrecht erhalten werden. Das erklärt viele Besonderheiten der Diktion dieser Dokumente: Ihre Langatmigkeit (je mehr Wörter man gebraucht, desto besser die Möglichkeit des Vertuschens), die Vorliebe für Abstraktionen (‚Ihre Hoheit' ist nicht allein ehrenvoller, sondern auch viel unbestimmter als ‚Sie'), die Bevorzugung passiver Konstruktionen, die Handlungen konkreter Personen (zB. ‚Konstantin verurteilte Crispus') in ein reines Ereignis (‚Crispus wurde verurteilt') verwandeln, u. der noch weniger expliziten nominalen (zB. ‚Crispus' Verurteilung erfolgte'). Wie in Schriftstücken früherer Zeiten wurden selbst indirekte Befehle abgemildert u. durch Floskeln ersetzt wie: ‚Würden Sie auf meine Bitte hin wohl ...' (Zilliacus, Abundanz 25/9). Dadurch entsteht eine bombastisch redundante Prosa, unscharf, aber überaus bunt, von Übertreibungen u. Floskeln aufgebläht, voll von Anklängen an Literatur, Dichtung u. sogar Theologie. Als unglückliche Folge dieses Stils stellte sich die Entwertung des einzelnen Wortes ein. Δοῦλος ‚Sklave', zB. wurde so häufig zur Selbstbezeichnung von Personen, die alles andere als Sklaven waren, benutzt, daß verschiedene andere Ausdrükke, ἀνδράποδον oder ἄνθρωπος, zur Bezeichnung wirklicher Sklaven benutzt werden mußten (Dihle 177). – Ein Musterbeispiel, das nahezu alle eben erwähnten Bestandteile dieses Spieles veranschaulicht, ist ein Gesuch, das seine ‚nichtswürdigen Diener, die armseligen Landleute u. Bewohner der elenden Dorfsiedlung Aphrodito unter der göttlichen Herrschaft Deiner herrlichen Macht' (das ‚ganz elende Dorf' war wohlhabend genug, zeitweise etwa 40 Klöster zu unterstützen; vgl. L. S. B. MacCoull, Dioscuros of Aphrodito [Berkeley 1988] 7) iJ. 567 wegen der Verwüstungen durch den örtlichen Steuereintreiber, den λαμπρότατος σκρινιάριος u. Dorfleiter Menas, an den Dux der Thebais, ‚den ruhmreichsten Generalkonsul, Seine Magnifizenz, den Patrikios u. Dux, den Präfekten u. Augustalis im Distrikt von Theben Justinos' richteten: ‚Gerechtigkeit u. rechte Handlungsweise in aller Fülle erleuchte stets das Hervortreten (πρόσοδος, ein neuplatonischer Begriff) Deiner allerhöchsten glanzvollen Macht, auf die wir lange warten mußten, wie die aus der Hölle einst nach dem Kommen (παρουσία) Christi, des ewigen Gottes, sich sehnten!' (PCair. Masp. 1, 67002). Menas' Vergehen werden in düsteren, der Bibel nachempfundenen Farben dargestellt. Nach einem weiteren langen Passus kommt schließlich die Bitte um Gerechtigkeit: Wir beten ohne Unterlaß für Dich, zu uns zu kommen u. Gericht zu halten bzw. ‚Tag u. Nacht obliegen wir dem Gebet, der Gnade Deines Kommens (παρουσία) für würdig erachtet zu werden, damit wir uns in den Freuden Deiner Gerechtigkeit finden' usw. (ebd.). – Die Mängel dieses Stils, besonders das Gekünstelte u. die Unterwürfigkeit, die daraus sprechen, liegen auf der Hand. Ausgefeiltes Zeremoniell an



sich ist noch kein Zeichen von Unaufrichtigkeit. Ein Schreiben, das zB. mit Domino carissimo et desideratissimo et honorando in Christo fratri et compresbytero Hieronymo Augustinus (Aug. ep. 67) beginnt, ist nicht zwangsläufig unwahrhaftiger als eines, das einfach mit ‚Cicero Antonio cos. s. d. anhebt (Cic. Att. 14, 13B; z. Inhalt s. Sp. 964). Hinterlist u. Schwindel bleiben möglich, wie immer die geltenden Konventionen aussehen mögen. Wenn ein Zeitgenosse Plutarchs die in der Spätantike sozial Höherstehenden systematisch erwiesene Unterwürfigkeit als kriecherische Schmeichelei (Plut. adul. et am. 17, 59D) empfunden hätte, so könnte eine knappe altmodische Begrüßung 400 Jahre später geradezu grob geklungen haben. Im 6. Jh. trieb der christl. Sophist Prokopios v. Gaza so etwas wie einen gelehrten Scherz mit dem Empfänger eines Briefes, der dem alten einfachen ‚Prokop grüßt Hieronymus‘ entgegenhielt, ‚es sei eine ungerechtfertigte Abweichung von dem derzeit vorherrschenden Stil‘ (ep. 91 Garzya / Loenertz). Das ausgesucht Gekünstelte dieses Stils galt als echte Verfeinerung. Auch die Urbanität eines Sokrates hatte über bestimmte Kniffe verfügt. Sie sollte Leute entwaffnen, sich auf ihre tatsächlichen Auffassungen u. Gefühle richten, sie als Gleiche in Dienst nehmen. Spätantike H. verfolgt ganz andere Absichten: Den Adressaten seines Platzes in der gottgegebenen sozialen Ordnung versichern, den Sprecher schützend in wortreiche Formalismen bergen u. zwischenmenschlichen Verkehr mit einer Würde umkleiden, die Unangenehmes fernhielt.

*D. Christlich.* In Anstands- u. H.fragen folgten die Christen im röm. Reich den sich wandelnden Bräuchen ihrer Umwelt. Wie bei einem Patron üblich (Lucian. Icar. 12; Nigr. 21; Epict. diss. 3, 24, 49; Amm. Marc. 28, 4, 10; vgl. Sittl 168), küßte man im 4. Jh. einem Bischof die Hand (Joh. Chrys. paneg. Melet. 2 [PG 50, 517]; Hieron. ep. 45, 2; Paulin. Med. vit. Ambr. 4, 1). Zuweilen wurde er mit Proskynese geehrt (Procop. bell. Vand. 1, 8, 21). Man redete ihn wie heidnische Würdenträger mit ausgeklügelten Ehrentiteln an. Sokrates mußte sich dafür entschuldigen, daß er solche Bischofstitel wegließ (h. e. 6 pr. [PG 67, 660AB]). Christliche Schriftsteller ließen sich zumeist substantiellere Fragen angelegen sein als die, wie man anderen Wohlgefühl u. Achtung erweist, u. haben deswegen nur wenig zur H. geäußert. Freundlichkeit u. Ehrerbietung sind schwerlich mit den christl. Tugenden von Liebe u. Demut zu verwechseln, obwohl sie Berührungspunkte haben. Freundlichkeit, die man völlig Fremden entgegenbringen kann u. soll, ist nicht dasselbe wie Nächstenliebe. Man kann Leuten vollkommen ehrerbietig begegnen, kann sogar wie ein civilis princeps in Rom auf das Recht auf Ehrerbietung verzichten, ohne die eigene Vorzugsstellung aufzugeben, was nach christlichen Maßstäben auf *Hochmut hinausläuft.

*I. Neues Testament.* Bei der stark eschatologischen Grundstimmung des Frühchristentums, waren Fragen der H. nebensächlich. Christliche Lehrer konnten sie gleichwohl berühren, um daran Wichtigeres zu exemplifizieren, wie zB. Jesus selbst im Evangelium des Lukas, des für Würde u. Schande sensibelsten Evangelisten (D. Daube, Shame culture in Luke, Paul and Paulinism: Essays in hon. of C. K. Barrett [London 1982] 355/72): Als Jesus beim Gastmahl bei einem führenden Pharisäer beobachtete, wie die Leute sich um die Ehrenplätze bemühten, riet er ihnen, den letzten Platz einzunehmen u. sich dann vom Gastgeber bitten zu lassen: ‚Freund, rücke höher hinauf!‘ (Lc. 14, 7/10; vgl. Prov. 15, 6f). Fragen der Sitzordnung waren aber auch ein Standardthema der hellenist. Symposienliteratur (Plut. quaest. conv. 1, 2, 615C/19A; s. o. Sp. 952). Doch Jesus spricht hier weniger von Tischsitten als von Demut. Das Gleichnis vom zudringlichen Freund (Lc. 11, 5/13) besagt nach einer Deutung, daß H. bei bestimmten Gelegenheiten fehlen darf: Der zur Mitternacht aus dem Schlaf geweckte Nachbar wird die Bitte erfüllen διὰ τὴν ἀναίδειαν, ‚wegen der ungenierten Zudringlichkeit‘ (oder vielleicht: weil es beschämend wäre, nein zu sagen). Dasselbe Verhalten wird dem Beter empfohlen: ‚Kümmere Dich nicht um αἰδώς, bitte, u. es wird Dir gewährt werden‘. – Paulus appelliert verschiedentlich an das Anstandsgefühl: ‚Laßt uns ehrbar wandeln, wie bei Tage‘ (Rom. 13, 13). Er schärft Ehrerbietung u. taktvolles Entgegenkommen ein: Wir sollten ‚einander an Ehrerweisen übertreffen‘ (ebd. 12, 10), ‚uns mit den Fröhlichen freuen, mit den Weinenden weinen‘ (ebd. 12, 15; vgl. Ps. 35, 13; Mt. 11, 17; Lc. 7, 32; Cic. off. 1, 134). Sein eigenes Verhalten gewöhnlichem Schlachtfleisch gegenüber,

beim Weingenuß u. in der Beobachtung des Sabbats könnte man als äußerste Rücksichtnahme auf die Empfindungen der ‚Schwachen' bezeichnen. Paulus aber geht es weniger um ihre Empfindungen als um ihr Heil, um ‚Erbauung', darum, die Kirche ‚aufzubauen': ‚Jeder von uns sei dem Nächsten gefällig zum Guten, damit er erbaut werde' (Rom. 15, 2). Den Gegensatz bildet, wie die umgebenden Verse (ebd. 15, 1. 3) klarstellen, ‚sich selbst gefallen' (vgl. 1 Cor. 10, 32; an späteren Stellen steht ‚Menschen gefallen' im Gegensatz zu ‚Gott gefallen' u. zählt zu den Sünden [Eph. 6, 6; Col. 3, 22]). Wenn Paulus selbst ‚allen Menschen alles wurde', dann deshalb, um auf jeden Fall etliche zu ‚retten' (1 Cor. 9, 22). Die den Christen auferlegte Rücksichtnahme ist Ausdrucksform der Liebe, eine Dimension des Guten, das wir ‚an allen tun wollen, hauptsächlich aber an den Glaubensgenossen' (Gal. 6, 10). 1 Petr. 2, 17 beginnt: ‚Erweist jedermann Achtung, liebt die Gemeinschaft (der Brüder u. Schwestern)!'. Die Unterscheidung, die an Gal. 6, 10 erinnert, legt hier eine interessante Abstufung nahe. Die allen Menschen geschuldete ‚Ehre' spiegelt auf niedrigerer Ebene die ‚Liebe', die ‚der Gemeinschaft (der Brüder u. Schwestern)' geschuldet wird, in ungefähr demselben Sinn wie in Origenes' Ordo caritatis das neminem odisse unter das ‚Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst' fällt (vgl. J. Procopé, Art. Haß: o. Bd. 13, 705). In der Regula Benedicti wird der Vers erneut anklingen (s. u. Sp. 984).

*II. Anstand.* Spätere christl. Schriftsteller tendieren dazu, Fragen von H. u. Etikette, wenn überhaupt, als im Kern theologische Probleme zu behandeln.

*a. Clemens v. Alex.* Mit ihren detaillierten Anweisungen für das alltägliche Leben kommen die beiden ersten Bücher des Paedagogus einem antiken Anstandsbuch am nächsten. Ästhetische Erwägungen εὐσχημοσύνη, κοσμιότης, harmonisches Ebenmaß usw. zeichnen sich im größeren Umfange ab, dsgl. solche ‚vornehmer Urbanität' (Marrou 54f). Männer sind falsch erzogen, wenn sie sich glatt rasieren (Clem. Alex. paed. 3, 16, 2). Lautes Niesen oder Rülpsen deutet auf Erziehungsmangel (ebd. 2, 60, 2: ἀπαιδευσία). Bei Tisch sollte man ‚sklavenhafte Unbeherrschtheit meiden', sich in gesitteter Weise bedienen, ohne etwas auf die Hand, das Kinn oder den Platz zu verschütten oder in unpassender Weise sein Gesicht zu verziehen, τὸ εὔσχημον τοῦ προσώπου (2, 13, 1). Man sollte um ‚gefällige Heiterkeit', nicht um ‚plattes Gelächter' bemüht sein (2, 45, 4: χαριεντιστέον, οὐ γελωτοποιητέον). Clemens folgt Musonios u. führt ihn zugleich weiter (Marrou 52), wenn er ästhetische u. gesellschaftliche Erwägungen mit dem Gedanken der Anpassung an Natur u. Vernunft verknüpft (s. o. Sp. 956). Außerdem heißt für ihn als Christen, der Vernunft oder dem Logos folgen, soviel wie dem Logos Christus zu folgen, wider die Natur zu handeln, dem Willen des Schöpfers zuwiderzuhandeln. – Fragen des Anstands gewinnen hier unerwartet ein moralisches u. theologisches Gewicht. Spricht man mit vollem Munde, klingt die Stimme ungehörig u. unrein, da die Zunge ‚in ihrer natürlichen Funktion' (τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας) gehindert ist; stets aber sollte man essen u. trinken ‚zur Ehre Gottes' (paed. 2, 31, 1f). Ebenso ist geräuschvolles Trinken ‚häßlich u. unziemlich' (ebd. 2, 31, 2), jedenfalls gewiß nicht die Art, in der der Herr getrunken hätte, der den Wein segnete u. sprach: ‚Nehmt u. trinkt, das ist mein Blut' (2, 32, 2).

*b. Ambrosius.* Vielleicht weniger einfallsreich, aber ebenso nüchtern behandelt Ambrosius den Anstand in De officiis ministrorum. Seine Bearbeitung von Ciceros De officiis erörtert die verecundia oder den Trieb, sich anständig zu verhalten (Ambr. off. 1, 65/89. 98/104). Diese Tugend, die Isaac, Joseph u. a. entfalteten (Ambrosius definiert sie an keiner Stelle), ist vor allem der Jugend aufgetragen (ebd. 65. 81), ein altes Thema wie das der ‚natürlichen verecundia' u. die Frage nach den zwar natürlichen, aber doch unaussprechlichen Dingen (77/80; Cic. off. 1, 127; vgl. o. Sp. 955). Ambrosius schließt sich ausdrücklich Cicero an (Ambr. off. 1, 82); nur in einigen Punkten, wie zB. dem Witz (ebd. 102/4; dagegen Cic. off. 1, 103f; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 45/8), ist er strenger, weil er für Kleriker schreibt u. Witze zur Anstößigkeit neigen. Er fügt eigene Beobachtungen an u. veranschaulicht seine wiederholte These, daß gute Formen ‚Spiegel des Geistes' seien (Ambr. off. 1, 67. 72. 89; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 60, 2 u. ö.), am Beispiel zweier Kleriker, deren leichtfertiges Benehmen ihre spätere Falschheit vorhersehen ließ (Ambr. off. 1, 72). Um Anstand u. seinen guten Ruf zu bewahren, sollte ein Priester die

Gemeinschaft mit Frauen (ebd. 87) u. Gastmähler meiden; denn wird die Unterhaltung ungehörig, ist er hilflos: claudere aures non potes, prohibere putatur superbiae (ebd. 86), u. kann auf jeden Fall in die Lage geraten, zuviel trinken zu müssen (vgl. Aug. en. in Ps. 120, 5).

*c. Augustinus.* Auch er ist sensibel für Anstandsdinge, zB. die Frage von *Geschenken, die ein Priester annehmen oder anständigerweise nicht annehmen durfte (serm. 356, 14). Wie Clemens v. Alex. sah er die theologische Dimension des Problems. Wie Cyprian vor ihm, pflegte er einen Lebensstil, der weder aufwendig noch betont einfach war (Pont. vit. Cypr. 6, 2; Possid. vit. Aug. 22). Damit standen beide in einer alten Tradition. Ciceros Überzeugung, daß schon Studierende der Philosophie civiliter leben sollten (Cic. ep. frg. 9, 4; s. o. Sp. 956), hatte Seneca beredt aufgegriffen: ,Wir sollen uns eines besseren, nicht eines abweichenden Lebensstils befleißigen als die Masse' (Sen. ep. 5, 2). Augustinus drückte es anders aus: Ungebührlich elegant oder asketisch zu leben, heißt, ,sich selbst zu suchen, nicht das, was Jesu Christi ist' (Phil. 2, 21), d. h. eine falsche Priorität zu setzen u. selbstgefälligem Stolz zu unterliegen. Augustinus ist sich der der verecundia gesetzten Grenzen bewußt. Erfolgreich hatte er Fürsprache bei Macedonius, dem Vicarius von Africa, eingelegt, wobei er sich auf jene verecundia berief, die, wie Macedonius betonte, unter Gentlemen ,das wirksamste Mittel in schwierigen Angelegenheiten' sei (Aug. ep. 154, 1: quae maxima difficilium inter bonos efficacia est). Augustinus entgegnete, daß verecundia, ,eine gewisse Furcht, Mißfallen zu erregen' (quidam displicendi metus), bei Interventionen recht brauchbar sei, doch wenn es um existentielle Dinge gehe, er ein ernsthafteres, gewichtigeres Motiv habe, die Gottesfurcht (ebd. 155, 11; *Furcht [Gottes]). – Eine ,kynisierende' Stellung, wie sie Augustinus ablehnte, blieb doch in der christl. Askese erhalten. Manchmal wurde sie sogar verschärft. Unter bewußter Vernachlässigung aller guten Umgangsformen versuchten ,Narrenheilige' wie Symeon Salos (vgl. Leont. Neapol. vit. Sym. Sal.) u. Andreas Salos (Niceph. Cpol. vit. Andr. Sal.) als Demutsübung, den Eindruck gänzlich fehlender Kultur oder gar der Verrücktheit zu erwecken.

*III. Freundlichkeit u. Freimut.* Christliche Nächstenliebe meint weit mehr als höfliche Freundlichkeit, kann sich aber häufig, wenn auch nicht immer (vgl. Aug. c. Parm. 3, 1, 3), darin ausdrücken. Außerdem kann sie sehr wohl zu Fragen der H. führen. Wie gezeigt, neigen christl. Schriftsteller dazu, derartige Fragen in theologische Probleme zu überführen. *Gastfreundschaft etwa, ein klass. Anlaß, höflich zu sein, wurde ziemlich einheitlich im Licht der Worte Jesu diskutiert: ,Ich war ein Fremder u. ihr habt mich aufgenommen' u. ,sofern ihr es einem der Geringsten dieser meiner Brüder getan habt, habt ihr es mir getan' (Mt. 25, 36/40). Das aber hieß, das Ritual der Gastfreundschaft auf die Ebene des Heilig-Sakramentalen zu erheben. Das Fasten zu brechen, wenn ein Fremder kam, war für einen Mönch mehr als reine Rücksichtnahme, da er Christus umsorgte: ,Die Söhne des Bräutigams können nicht fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist' (Mt. 9, 15); inst. 5, 24, wo Joh. Cassian den Vers in diesem Sinne zitiert, war ein Lieblingskapitel der Anthologien (Apophth. patr. Cassian. 1 [PG 65, 244 AB]; Verb. sen. 13, 2f [PL 73, 944A]). Damit war jedoch die von mönchischen Autoritäten verschieden beantwortete Frage (vgl. Besse 483), wie Fastengebot u. Gastfreundschaft miteinander zu vereinbaren seien, noch nicht entschieden, u. die Probleme des guten Stiles bestanden weiter. Augustinus stöhnte über die humanitas assidua, die man von ihm Gästen gegenüber erwartete (serm. 355, 2); für einen Bischof wäre es eindeutig unmanierlich (inhumanum) gewesen, sie nicht in einem Stil aufzunehmen, der für ein Kloster eindeutig ungehörig wäre (indecens). Höfliche Freundlichkeit war conditio sine qua non christlicher u. jeder anderen Gastfreundschaft: ,Nicht Deinen Reichtum erwartet der Gast, sondern Deine Freundlichkeit' (Ambr. Abr. 1, 5, 33; vgl. Joh. Chrys. in Hebr. hom. 33, 3 [PG 63, 227/9]). – Nachzutragen ist, daß solche Freundlichkeit von Christen nicht zu allen Zeiten u. nicht jedermann gegenüber erwartet wurde. Mit Häretikern wurde von Anfang an kurzer Prozeß gemacht. Als Vorbild diente hier der hl. Antonius, der Manichäern freundlichen Umgang verweigerte u. arianische Besucher aus seiner Bergeinsamkeit verbannte (Athan. vit. Anton. 68). Freundlichkeit weicht hier dem Freimut, παρρησία. Die Frage, ob beide miteinander vereinbar seien oder nicht, war



in Diskussionen der Heiden über Freundschaft aufgebrochen (s. o. Sp. 963). ‚Freimütige Zurechtweisung' (ἐλέγχειν μετὰ παρρησίας) wurde unerschrocken von den Märtyrern (Mart. Tar. Prob. et Andr. 7 [463f Ruinart]; vgl. Bartelink 36) u. von aufrechten Bischöfen geübt. Das klass. Beispiel dafür bildete die Behandlung des Kaisers Theodosius durch Ambrosius (Soz. h. e. 7, 25, 1/13 [GCS Soz. 338/40]) sowie die Behandlung des Usurpators Maximus durch Martinus (Sulp. Sev. vit. Mart. 20). Solchem bischöflichen ‚Freimut' gegenüber blieb der Kaiser nicht immer ohne Antwort: Am Ende eines erbitterten Briefwechsels mit Papst Hormisdas schrieb Anastasius: ‚Du darfst mich beleidigen, aber du darfst mir nicht befehlen' (iniurari enim et adnullari sustinere possumus, iuberi non possumus: Coll. Avell. 138, 3 [CSEL 35, 56, 5]). Gelegentlich höchst beschimpfend wie die Polemik eines Lucifer v. Caralis konnte sich ‚Freimut' auch kontraproduktiv auswirken, wie Theodor v. Mops. (in Mt. frg. 104 [133 Reuss]), Isidor v. Pelusium (ep. 5, 453) u. andere darlegten (Bartelink 41f). Sein grober ‚Freimut' den Heiden gegenüber kostete den arianischen Bischof Georg v. Alex. das Leben (Amm. Marc. 22, 11, 4/8 u. a.). Joh. Chrysostomos, dessen eigene παρρησία ihm mächtige Feinde bescherte (Soz. h. e. 8, 2, 11. 8, 6 [GCS Soz. 351. 361]), betonte die Bedeutung der Wahl der richtigen Zeit in der korrekten Abwägung des Für u. Wider (Joh. Chrys. paneg. Babyl. 2, 6f [PG 50, 542f]). Im Kontext des monastischen Lebens u. seines Demut-Ideals konnte Freimut als todbringende Leidenschaft, als selbstsichere Impertinenz gedeutet werden, die zu allen Arten von Respekt- u. Schamlosigkeit verleitet (Apophth. patr. Agatho 1 [PG 65, 109A]; Doroth. Gaz. doctr. 4, 52f [SC 92, 230/4]; Barsanuph. respons. 256 [PG 86, 892]; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 48, 2f; 3, 82, 2).

*IV. Honorare omnes homines.* Beim Herrn gibt es kein Ansehen der Person (Eph. 6, 9). Obwohl seine Tragweite in erster Linie soteriologisch war, konnte das Personengleichheitsprinzip auch mit H. in Verbindung kommen. Den Reichen gebührt kein besserer Platz im Gottesdienst (Jac. 2, 1/4). Der Bischof soll ihnen nicht in pflichtwidriger Weise gefällig sein (Didasc. apost. 2, 5, 1; Dassmann 268). Besonders beim Mönch soll die *Gleichheit aller Menschen Anerkennung finden. Im ihrem Katalog der instrumenta bonorum operum greift die Regula Benedicti mit der Anweisung honorare omnes homines (4, 8) unvermutet 1 Petr. 2, 17 auf. ‚Alle Menschen zu ehren' heißt, alle außerhalb wie innerhalb des eigenen Klosters. Bezug genommen wird damit anscheinend auf die Bened. reg. 53 gebotene Gastfreundschaft: ‚Alle Gäste, die kommen, sollen wie Christus aufgenommen werden ...; allen soll angemessene Ehre erwiesen werden, besonders aber jenen in der Hausgemeinschaft des Glaubens', wahrscheinlich Kleriker u. Mönche von anderswoher (vgl. Pachom. reg. 51 [26f Boon]), u. ‚den Pilgern. ... Sobald ein Gast angekündigt ist, sollen der Obere oder einige Brüder ihm entgegengehen', wie es Abraham (Gen. 18, 2; s. o. Sp. 940) oder in diesem Punkte Telemach (Od. 1, 119; s. o. Sp. 942) getan hatten, ‚in aller Güte u. Hilfsbereitschaft. Zuerst sollen sie miteinander beten (für den Fall, daß der Gast ein verkleideter Teufel ist). ... Bei der Begrüßung selbst soll alle Demut an den Tag gelegt werden. ... Christus soll verehrt werden, der ja auch wirklich in ihrer (der Gäste) Person aufgenommen wird. ... Besondere Sorgfalt lasse man bei der Aufnahme von Armen u. Pilgern walten, denn die Furcht, die Reiche einflößen, ist allein genug, ihnen Ehre einzutragen'. Alle Menschen sollen geehrt werden, doch einige (Kleriker, Pilger u. Arme) mehr als andere. Die Maßstäbe dafür, wer der meisten Ehre teilhaftig werden soll, sind die von Kirche u. Evangelium gesetzten. Die Benediktregel bietet so eine christl. Alternative zu den drückenden Rücksichtnahmen auf die sozialen Unterschiede, wie sie im weltlichen Leben der Spätantike vorherrschten (s. o. Sp. 973).

*V. Sirocchia della caritá.* Etwa 700 Jahre nach Benedikt formulierte Franziskus v. Assisi ein christl. Konzept von H. oder doch etwas Ähnliches. ‚H. ist Schwester der Liebe', ‚eine Eigenschaft Gottes, der liebenswürdig Sonne u. Regen Gerechten wie Ungerechten schenkt' (Fior. 37). Zu dieser Zeit hatten die Ideale der curialitas u. cortesia, des galanten Benehmens u. der höfischen Minne seit über 200 J. gewirkt. Es gab einen umfassenden Begriff der H.; Franziskus konnte das Gewicht einzelner ihrer Elemente verändern, vor allem das der Großzügigkeit, in derselben paradoxen Weise, wie er seine Liebe für ‚meine Herrin Armut' verkündete. Franzis-

kus' H. war eine Umwertung der weltlichen H., ohne die sie nicht auf den Plan getreten wäre. In der antiken Welt hatten die Christen noch kein Konzept einer H. vorgefunden, das sie hätten umwerten können.

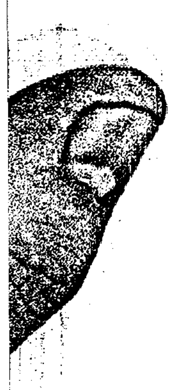
Für freundliche Unterstützung dankt der Verfasser J. Bergquist, M. Burnyeat, H. Chadwick, N. de Lange, A. Dihle, L. Forster, J. Ray, M. Reeve u. E. Shils.

A. W. H. ADKINS, Threatening, abusing and feeling angry in the Homeric poems: JournHellStud 89 (1969) 7/21. – G. J. M. BARTELINK, Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléochrétienne: Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva Suppl. 3 (Nijmegen 1970) 7/57. – A. BERTHOLET, A history of Hebrew civilization (London 1926). – J. M. BESSE, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine [451] (Paris 1900). – K. BIELOHLAWEK, Gastmahls- u. Symposionslehren bei griechischen Dichtern: WienStud 58 (1940) 11/30. – A. BÖMER, Anstand u. Etikette nach den Theorien der Humanisten: Neue Jb. für Pädagogik 7 (1904) 223/42. 249/85. 330/55. 361/90. – P. A. BRUNT, ‚Amicitia' in the late Roman republic: ProcCambrPhilolSoc 191 (1964) 1/20. – G. W. COATS, Self-abasement and insult formulas: JournBiblLit 89 (1970) 14/20. – E. DASSMANN, ‚Ohne Ansehen der Person': Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft, Festschr. P. Mikat (1989) 475/91. – D. DAUBE, The NT and Rabbinic judaism (London 1956). – J.-M. DENZER, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du 7ᵉ au 4ᵉ s. av. J.-C. = Bibl. Éc. Franç. 246 (Paris 1982). – A. DIHLE, Antike H. u. christliche Demut: StudItalFilolClass 26 (1952) 169/90. – N. ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische u. psychogenetische Untersuchungen 2 (1969). – A. ERMAN, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum (1923). – J. GEFFCKEN, Studien zu Menander (1898). – E. GOFFMAN, Interaction ritual. Essays in face to face behavior (Harmondsworth 1972). – M. O. GOULET-CAZÉ, L'ascèse cynique (Paris 1986). – H. GRAPOW, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten u. wie sie miteinander sprachen 3 (1941). – J. HELLEGOUARCH, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république = Publ. Fac. des Lettres de Lille 11 (Paris 1963). – I. M. HOHENDAHL-ZOETELIEF, Manners in the Homeric epic (Leiden 1980). – C. S. JAEGER, The origins of courtliness (Philadelphia 1985). – A. H. M. JONES, The later Roman Empire 284-602 (Oxford 1964). – W. KROLL, Kultur der ciceronischen Zeit 1. Politik u. Wirtschaft = Erbe der Alten 2. R. 22 (1933). – K. LAMMERMANN, Von der attischen Urbanität u. ihrer Auswirkung in der Sprache, Diss. Göttingen (1935). – C. W. MACLEOD, Homer. Iliad, Book 24 (Cambridge 1982); The poetry of ethics. Horace, Epistles 1: JournRomStud 69 (1979) 16/27. – P. MARAVAL, Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine = SC 178 (Paris 1971) 274f. – H.-I. MARROU, Clément d'Alex. Le Pédagogue 1 = SC 70 (Paris 1960) 7/97. – B. M. MARTI, Proskynesis and adorare: Language 12 (1936) 272/82. – R. MAYER, Horace on good manners: ProcCambrPhilolSoc NS 31 (1982) 33/64. – W. MCKANE, Proverbs. A new approach (London 1970). – O. MURRAY, The Greek symposium in history: Tria corda, Festschr. A. Momigliano (Como 1983) 257/72. – J. PARDEE, Handbook of ancient Hebrew letters = SocBiblLit Sourc. 15 (Chico, Calif. 1982). – E. RAMAGE, Urbanitas. Ancient sophistication and refinement = Cincinnati Univ. Class. Stud. 3 (Oklahoma 1973). – M. H. RASSEM, Über den Sinn der H.: Festschr. O. Höfler 2 (Wien 1968) 373/87. – L. REINHARDT, Herkommen u. H. in Homers Ilias: Sokrates 74 (1920) 268/71. – O. RIBBECK, Agroikos. Eine ethologische Studie: AbhLeipzig 10 (1888) 1/68. – J. DE ROMILLY, La douceur dans la pensée grecque (Paris 1979). – G. P. ROSE, The unfriendly Phaeacians: TransProcAmPhilolAss 100 (1969) 377/406. – E. DE SAINT-DENIS, Évolution sémantique de urbanus - urbanitas: Latom 3 (1939) 5/25. – E. SHILS, Deference: J. A. Jackson (Hrsg.), Social stratification (Cambridge 1968) 104/32. – C. SITTL, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – H. STRASBURGER, Der soziologische Aspekt der homerischen Epen: Gymn 60 (1953) 97/114. – S. TROMP DE RUITER, De vocis quae est φιλανθρωπία significatione atque usu: Mnemos NS 59 (1931/32) 271/306. – A. DE VOGÜÉ, ‚Honorer tous les hommes'. Le sens de l'hospitalité bénédictine: RevAscMyst 40 (1964) 129/38. – G. J. DE VRIES, Phaeacian manners: Mnemos 4ᵉ Sér. 30 (1977) 113/21. – A. WALLACE-HADRILL, Civilis princeps. Between citizen and king: JournRomStud 72 (1982) 32/48. – H. ZILLIACUS, Zur Abundanz der spätgriech. Gebrauchssprache = Comm. Hum. Litt. Soc. Sc. Fennica 51, 2 (Helsingfors 1967); Art. Anredeformen: RAC Suppl. 1, 465/97; Art. Grußformen: o. Bd. 12, 1204/32.

*John Procopé (Übers. Karl Hoheisel).*

## Höhenkult.

Unter dem Begriff H. hat v. Andrian eine Fülle unterschiedlicher Vorstellungen u. Praktiken vieler Völker, Kulturen u. Religionen zusammengefaßt. In einem vorgeschalteten Kapitel (IX/XXXIV) hat er versucht, das riesige Material zu strukturieren u. genetisch zu erfassen. Hier kann es nicht darum gehen, in ähnlicher Weise eine erschöpfende Materialsammlung für Antike u. Christentum vorzulegen. Vielmehr ist der Zielpunkt zu beachten: die Erklärung der christl. Gottes- u. Heiligenverehrung an hochgelegenen Plätzen. Deswegen kann zB. darauf verzichtet werden zu untersuchen, ob die Völker der alten Mittelmeerwelt einmal Berge selbst als Gottheiten verehrt haben (dazu Albers 19/26). Auch muß etwa die Thematik von niederen *Geistern auf u. in Bergen nicht erörtert werden. – Vgl. E. Stommel, Art. Berg: o. Bd. 2, 136/8. Allg. zu den religionsgeschichtlichen Fragen s. RGG³ Reg. (1965) 352 s. v. Berge, heilige; M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige (Salzburg 1954) 596. 600 s. v. Berge, Zentrum; U. Mann, Überall ist Sinai. Die heiligen Berge der Menschheit (1988); G. L. Robinson, Art. High Place: ERE 6, 678/81; J. A. MacCulloch, Art. Mountains, Mountain-Gods: ebd. 8, 663/68; K. Galling, Art. Berge, heilige: RGG³ 1, 1043f; J. Schildenberger, Art. Berge, heilige: LThK² 2, 219f.



*A. AT u. Judentum. I. Berge in der alten Jahweverehrung.* (W. F. Albright, The high place in ancient Palestine: Volume du Congrès Strasbourg 1956 = VetTest Suppl. 4 [Leiden 1957] 242/58; A. Biran [Hrsg.], Temples and high places in biblical times [Jerus. 1981]; R. L. Cohn, The sacred mountain in ancient Israel, Diss. Stanford Univ., Cal. [1974]; C. C. McCown, Hebrew high places and cult remains: JournBiblLit 69 [1950] 205/19; G. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer = ZAW Beih. 15 [1908].) Zu den ältesten Traditionen der Jahwereligion gehört die Vorstellung einer besonderen Beziehung Jahwes zum Sinai (im Deuteronomium u. in davon abhängigen Texten auch Horeb genannt). Entsprechend dem religionsgeschichtlich gut bekannten Götterberg gilt der Sinai als Wohnsitz Jahwes, von dem aus er unter machtvollen Zeichen der Theophanie (Lichtglanz, Erstrahlen, Erdbeben, Bergeerzittern, Wolkenbrüche) seinem Volk zu Hilfe kommt (Dtn. 33, 2. 26f; Iudc. 5, 4f; Ps. 68, 8f; vgl. Maiberger 823/6). Diese Gottesvorstellung geht wohl auf eine einzelne protoisraelitische Gruppe zurück, die den auf dem Sinai wohnenden u. von dort zu Hilfe kommenden Jahwe verehrte. Die Ortsangaben scheinen auf die weitere Umgebung von Kadesch zu weisen. Von dieser älteren Anschauung ist die andere, wirkungsgeschichtlich bedeutendere Tradition zu unterscheiden, die davon handelt, daß Jahwe vom Himmel her auf den Berg Sinai herabsteigt u. zu Moses als dem Vermittler zwischen ihm u. dem am Fuß des Berges lagernden Volk redet (ebd. 826). Dieser Kern wurde in einem längeren Wachstumsprozeß derart angereichert, daß schließlich fast alle rechtlichen u. kultischen Satzungen auf den Sinai zurückgeführt wurden. ‚Der Sinai war immer mehr zu einem die irdischen Regionen überragenden ideellen Berg geworden, in dem Israel den 'Gipfel' seiner Lebensordnung u. Weisheit verehrte' (ebd.). Es ist damit zu rechnen, daß die Sinaioffenbarung ursprünglich unabhängig von der Exodustradition überliefert worden ist. Diskutiert wird, wann etwa u. wo die Verknüpfung vorgenommen wurde: Schon in Kadesch als dem Sammelpunkt der Sinai- u. Exodusgruppe oder nach der Landnahme während des Prozesses der Stämmebildung? Literarisch faßbar ist die Verbindung frühestens beim Jahwisten (ebd. 826f). Talmon 479 weist auf weitere Berge hin, die in einer alten Phase der Jahwereligion von religiöser Bedeutung waren. Eine frühe, poetisch geformte Überlieferung beschrieb, wie Jahwe in der Zeit zwischen dem Exodus u. der Landnahme mit oder vor seinem Volk von Berg zu

Berg einherzog. ‚Infolge dieser Verbindung vom Gott Israels mit einer Reihe von Bergen ..., die eine Aura von Heiligkeit um sich hatten oder infolgedessen als 'heilige Berge' betrachtet wurden, erschien JHWH den Nicht-Israeliten als ein typischer 'Berggott' (1 Kön. 20, 23/8)' (Talmon 479). Später führte die Vorstellung der dynamischen Beweglichkeit der Wander-Gottheit zu der wohl in prophetischen Kreisen entstandenen ablehnenden Haltung gegenüber einer dauernden Festlegung des Heiligtums Gottes (vgl. die Verwerfung der Tempelbaupläne Davids durch Nathan: 2 Sam. 7, 4/7).

*II. Begegnung u. Auseinandersetzung mit der Religion Kanaans.* (R. J. Clifford, The cosmic mountain in Canaan and the OT [Cambridge, Mass. 1972].) Mit der Landnahme kamen die Gruppen, die sich als Stämmeverband Israel konstituierten, mit der Religion Kanaans in Berührung. Die Tatsache, daß das AT El als Gottesnamen kennt, verweist darauf, daß kanaanäische Stätten der Elverehrung problemlos übernommen werden konnten. Als Wohnsitz Els u. Ort der Götterversammlung galt wohl der mythisch u. kosmisch überhöhte Berg Amanus nördlich des Orontes (vgl. Cross 265/7 u. die Karte bei Gese 6). Wahrscheinlich ist dieser Berg Jes. 14, 13 (‚Ich will thronen auf dem Versammlungsberg im äußersten Norden') u. Hes. 28, 2. 13f. 16 (Eden, der Gottesgarten auf dem Gottesberg) gemeint. An ihm haftende mythische Motive wurden auf den Zion übertragen (s. u. Sp. 991). Zur Gottesbezeichnung (El) Schaddaj als ‚der des Berges' Cross 274f. Ging man also im Fall der Elverehrung den Weg, das Haupt des kanaanäischen Pantheons mit Jahwe zu identifizieren, so war die Beziehung Jahwes zu *Baal nach Ausweis des AT durch Konflikte geprägt, die jedoch zeigen, daß die Baalverehrung oder synkretistische Formen der Jahwereligion große Anziehungskraft besaßen. Oben Bd. 1, 1064 bemerkt F. Nötscher: Daß am Anfang ein einziger Baal stand, der sich infolge der politischen Zersplitterung in Syrien-Palästina spaltete, sei nicht ausgeschlossen. Mit dieser Möglichkeit muß nun im Blick auf die Ugarittexte verstärkt gerechnet werden. J. C. De Moor spricht von ‚beliebte(n) Exponenten einer einzigen, ganz bestimmten Gottesgestalt' (ders./M. J. Mulder, Art. Baal: ThWbAT 1 [1973] 711f). Lokale Formen Baals sind oft weit über die Grenzen der ursprünglichen Heimat hinaus verehrt worden. Baal war der Gott des *Gewitters, als Regenspender zuständig für den Bereich der Vegetation, begleitet von einer Liebes- u. Fruchtbarkeitsgöttin. In Ugarit war er Staatsgottheit; als sein Wohnsitz galt der Berg Zaphon (Kasios, Gebel el-Aqra) ca. 40 km nördlich von Ugarit. Zur Ausbreitung u. zum Weiterleben dieses Kultes des Baal Zaphon bis in hellenist.-röm. Zeit Th. Klauser, Art. Baal Kasios: o. Bd. 1, 1076f; Gese 125/8. Die Beliebtheit des Kultes unter Seefahrern erklärt sich wohl daher, daß der Zaphon-Kasios gut als Orientierungspunkt für die Seefahrt im östl. Mittelmeer dienen konnte. Ein Gegenstück zu diesem Berg war der ägypt. Kasios 15 km östlich von Pelusium, wo ebenfalls Baal Zaphon verehrt wurde. Weitere Gebirge u. Berge, zu denen Baal in Beziehung gesetzt wurde, waren etwa der Libanon, der Hermon, der Tabor u. der Karmel (Klauser aO. 1075. 1077; Gese 202f; O. Eissfeldt, Der Gott Karmel = SbBerlin 1953 nr. 1 [1954]). – Vom Konflikt zwischen der Verehrung Baals u. Jahwes auf dem Karmel handelt 1 Reg. 18; die Erzählung will deutlich machen, daß Jahwe es ist, der den Regen sendet (vgl. 18, 1). Weitere prophetische Kritik richtete sich gegen eine in kanaanäischen Formen des Baalkultes praktizierte Jahweverehrung auf Bergen u. Hügeln (Balz-Cochois). Der in diesen Zusammenhängen begegnende Terminus bāmāh (in der Grundbedeutung ‚Rücken', dann auch ‚Bergrücken', ‚Anhöhe') bezeichnet die auf Anhöhen eingerichtete kultische Anlage (mit Altar, Aschera, Masseben, Zelt oder überdachtem Raum etc.), kann aber auch verwandt werden, wenn solche Anlagen nicht hochgelegen waren (zum Ganzen K.-D. Schunck, Art. bāmāh: ThWbAT 1 [1973] 662/7; ders., Zentralheiligtum, Grenzheiligtum u. ‚Höhenheiligtum' in Israel: Numen 18 [1971] 132/40; P. Welten, Kulthöhe u. Jahwetempel: ZsDtPalästVer 88 [1972] 19/37; ders., Art. Kulthöhe: Galling, Bibl. Reallex.[2] 194f; M. D. Fowler, The israelite bāmâ. A question of interpretation: ZAW 94 [1982] 203/13; P. H. Vaughan, The meaning of ‚bāmâ' in the OT. A study of etymological, textual and archaeological evidence [Cambridge 1974]). Die prophetische Kritik, die Wirkungsgeschichte von Dtn. 12, die deuteronomistische Geschichtssicht u. nicht zuletzt die Kultzentralisation

des Josia haben schließlich (endgültig wohl erst in nachexilischer Zeit) dazu geführt, daß man Jahwe nur noch im Tempel von Jerusalem Opfer darbrachte. Jerusalem war das Ziel von Wallfahrten. Daneben gab es den Garizim als heiligen Berg der Samariter (Zusammenfassung Schneider 211/3; H. G. Kippenberg, Garizim u. Synagoge [1971] 33/59 u. ö.).

*III. Der Tempel auf dem Zion* (J. Schreiner, Sion – Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der heiligen Stadt im AT [1963].) Diskutiert wird, ob u. inwiefern die Bedeutung Jerusalems für die Religion Israels vorisraelitisch grundgelegt ist (vgl. Tsevat 932f). Tsevat 933 urteilt dagegen: ‚Am Anfang war die Lade, nach Jerusalem überführt von David (2 Sam. 6), im Tempel permanent untergebracht von Salomo (1 Reg. 6/8)'. Auf den Zion u. Jerusalem bezogen spricht das AT vom Berg Jahwes oder vom heiligen Berg (Belege Tsevat 935). Das Bild, das nur einen schwachen Halt an der geographischen Wirklichkeit hat, kann ausgestaltet werden durch mythische Themen, die ursprünglich am Berg Els im äußersten Norden oder am Zaphon hafteten (Quelle am Tempelberg, die zu einem mächtigen Strom wird; Jahwes Kampf mit dem Chaos, auch historisiert oder eschatologisiert auf feindliche Völker bezogen). Eschatologische Aussagen ziehen diese Linie weiter aus. In der Endzeit tritt Gott in Zion-Jerusalem seine Königsherrschaft an; mächtige Völker werden nach dort ziehen. Die auf sehr hohem Berg gelegene Stadt wird ewig bestehen (ebd. 938; zu rabbinischen Aussagen über den *Felsen, der den Tempel trägt, s. J. Daniélou: o. Bd. 7, 725). Die Situation der Zeit Jesu wird gut deutlich Joh. 4, 20: Die Samariter beten Gott an auf dem Garizim (s. oben) u. die Juden in Jerusalem.

*IV. Synagogen.* Ihre Errichtung am höchsten Punkt eines Ortes verlangte eine rabbin. Vorschrift (Tos. Megillah 4 [3], 22f; I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[4] [1962] 453. 458f; Dölger, Taube 51; W. Bacher, Art. Synagogue: Dict. of the Bible 4[9] [1934] 638; B. J. Bamberger, Art. Synagogue: Univ. Jew. Enc. 10 [1948] 120; R. Rosner, Art. Synagogue: EncJud 15 [Jerus. 1972] 592). Diese Forderung mußte größtenteils theoretisch bleiben, da praktische Rücksichtnahmen meist andere Bauplätze nahelegten. Die drei Synagogen auf Anhöhen, die H. Kohl / C. Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea (1916) 138 anführen, sind zB. um die Bauten in Meiron (G. Stemberger, Juden u. Christen im Heiligen Land [1987] 106) u. Eschtemo'a (D. Barag, Art. Eshtemoa: EncArchExcavHolyLand 2 [1976] 386) zu ergänzen. Die weitaus meisten Synagogen liegen jedoch nicht auf Höhen.



*B. Griechisch-römisch. I. Griechenland.* Die Kultanlagen der minoisch-mykenischen Religion lassen sich zu Gruppen zusammenfassen: Höhlen, Höhenheiligtümer, Baumheiligtümer, Hausheiligtümer, Tempel, Grabanlagen (so Burkert 55/68; B. C. Dietrich, Peak cults and their place in Minoan religion: Historia 18 [1969] 257/75; P. Faure, Nouvelles recherches sur trois sortes de sanctuaires crétois: BullCorrHell 91 [1967] 114/50; ders., Sur trois sortes de sanctuaires crétois: ebd. 93 [1969] 174/213; V. Haas, Vorzeitmythen u. Götterberge in altorientalischer u. griech. Überlieferung. Vergleiche u. Lokalisation = Konstanz. Universitätsred. 145 [1983]; R. Hägg, Mykenische Kultstätten im archäol. Material: OpuscAthen 8 [1968] 39/60; ders., Official and popular cults in Mycenaean Greece: ders./N. Marinatos [Hrsg.], Sanctuaries and cults in the Aegaean Bronze Age [Stockholm 1981] 35/40). Daß manche Fragen zu den Höhenheiligtümern noch nicht geklärt sind, zeigt etwa Levi. Die über zwanzig sicher identifizierten Kultstätten Kretas sind auf kahlen, nicht besonders hohen Bergkuppen gelegen u. durch Ansammlungen von Votivgaben gekennzeichnet, die mit der Palastzeit um 2000 einsetzen (Burkert 58). Beziehungen zum Osten, etwa auch zum syr. Bereich, sind nicht unwahrscheinlich. Die Nachrichten über hochgelegene Kultstätten in der näher liegenden Zeit der Religionsgeschichte der Griechen haben Beer 1/62 u. Albers behandelt (vgl. auch J. Schmidt, Heilige Berge Griechenlands in alter u. neuer Zeit = Texte u. Forsch. zur byz.-neugriech. Philol. 37 [Athen 1940]; P. Philippson, Griech. Gottheiten in ihren Landschaften = SymbOsl Suppl. 9 [Oslo 1939]; V. Scully, The earth, the temple and the gods. Greek sacred architecture [New Haven/London 1962]). Zum heutigen u. antiken Erleben der Landschaft eines heiligen Ortes s. Burkert 142f (Lit.). In den Siedlungen suchte man für Tempel gern eine zentrale Lage an der Agora oder auf der

Burghöhe, wo häufig, nicht nur in Athen, Athena als Burg- u. Stadtgöttin verehrt wurde (Beer 31; Albers 76/81; Burkert 143. 220; G. Jöhrens, Der Athenahymnus des Ailios Aristeides. Mit einem Anhang zum H. der Athena [1981] 69/71. 90. 359/90). Draußen gab es hochgelegene Kultstätten in der freien Landschaft, für Zeus auf Bergen, mit denen er in Beziehung gesetzt wurde, für Gottheiten, deren Verehrung unter den Hirten verbreitet war, u. auf Vorgebirgen über dem Meer. Zeus war in homerischer Zeit wie Baal der Gott des Gewitters u. des Wetters, der auf den Bergen wohnt. Der homerische Olymp wurde schließlich mit dem höchsten Berg im Norden Thessaliens identifiziert, wo jedoch erst in hellenistischer Zeit ein Heiligtum geschaffen wurde (Burkert 201). Xenophon berichtet über Sokrates: ‚Für Tempel u. Altäre, sagte er, sei ein Platz am geeignetsten, der im höchsten Grade sichtbar (weithin sichtbar) u. ganz einsam gelegen sei. Denn es sei angenehm, daß die Beter ihn sehen können, angenehm auch, wenn sie beim Gang dahin die heilige Sammlung bewahren können' (mem. 3, 8, 10; Übers. Dölger, Vorschrift 239). Es ist gut möglich, daß Xenophon hier Sokrates zum Sprachrohr eines verbreiteten, nicht singulären Denkens seiner Zeit gemacht hat.

*II. Die röm. Welt.* Wie Zeus bei den Griechen ist Iuppiter bei den Römern oft auf Höhen verehrt worden. ‚Seine alten Kultstätten liegen auf Bergeshöhen' (Latte, Röm. Rel. 79). Unter den auf den Hügeln Roms gelegenen Stätten alter Iuppiterverehrung (ebd. 79f) avancierte die Kultstätte auf dem Kapitol zur wichtigsten. Der dort errichtete Tempel wurde Mittelpunkt des staatlichen Kults. Hauptgottheit war Iuppiter Optimus Maximus, begleitet von Iuno u. Minerva (röm. Übernahme der Stadtschützerin Athena), die jedoch stets im Hintergrund standen. Mit Beginn der Kaiserzeit wurde es üblich, überall in den Städten des Reichs Tempel der kapitolinischen Gottheiten zu errichten, die Capitolium genannt werden (ebd. 316f). Für sie wählte man eine Hochlage, die, wie etwa Ostia zeigt, auch künstlich geschaffen wurde. Eine solche Hochlage wird von Vitruvius geradezu gefordert: aedibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Iovi et Iunoni et Minervae, in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuantur (1, 7, 1). Dölger, Vorschrift 240 folgert aus Tert. apol. 17, 6 (CCL 1, 117, 25/118, 2): ‚Das Capitolium, der hochgelegene Tempel der Schutzgottheit der Stadt, war also die gewöhnliche Gebetsrichtung in der Stadt'. Südlich von Rom besaß Iuppiter Latiaris eine alte Kultstätte auf dem Mons Albanus (Monte Cavo), wo alljährlich die Feriae Latinae gefeiert wurden (Latte, Röm. Rel. 144, 6). Zu Iuppiter Ciminius, Tifatinus, Vesuvius, Apenninus s. ebd. $80_1$. Neben Iuppiter ist Soranus, der Gott des Soracte, zu nennen, der mit Apollo gleichgesetzt wurde (ebd. 148). Gregor d. Gr. erzählt (dial. 2, 8, 10f [SC 260, 166. 168]), Benedikt habe auf dem Gipfel von Montecassino ein uraltes Heiligtum des Apollo in eine Martinskirche umgewandelt. An der Stelle, wo der Altar des Apollo gestanden habe, habe er ein Oratorium zum hl. Johannes d. T. errichtet. Am Fuß des Berges Tifata bei Capua lag das berühmte Heiligtum der Diana Tifatina; über den Ruinen ihres Tempels wurde die Basilika Sant'Angelo in Formis errichtet (Latte, Röm. Rel. 172). Der Tempel des Iuppiter Tifatinus (s. oben) befand sich auf dem Berg selbst (dort jetzt die Ruine der Kapelle S. Nicola; vgl. Guida d'Italia del Touring Club Italiano. Campania[4] [Milano 1981] 203). Ein anderes bekanntes Heiligtum der Diana befand sich auf dem Aventin (Latte, Röm. Rel. 169/73). – In den, von Italien aus gesehen, nördl. Provinzen wurzelt der H. ‚in Teilen der naturreligiösen Inhalte keltischer Religion' (Weisgerber 272). Germanische Götterverehrung auf Bergen erschließt man aus theophoren Bergnamen, in Deutschland mit den Götternamen Wodan u. Donar (H. Homann, Art. Bergkult der Germanen: RealLexGermAlter[2] 2 [1976] 270/2). Die Göttin Arduenna war Herrin des bergigen Waldgebietes zwischen Maas u. Rhein; sie wurde wohl mit Diana gleichgesetzt (Weisgerber 273). Im Schwarzwald (Abnoba mons der ältere keltische Name, Marciana silva eine jüngere, als germanisch angesehene Bezeichnung) wurde Diana Abnoba verehrt. Ihr war ein Umgangstempel in einer Siedlung auf der Paßhöhe am Schänzle über dem Kinzigtal bei Rötenberg geweiht (ebd.). Vom Schutzgott Vosegus der Vogesen ist nicht bekannt, ob er einer röm. Gottheit angeglichen wurde. In den meisten Fällen hat man in Zentral-, Nord- u. Ostgallien lokale Gottheiten, so auch Berggötter, mit Merkur gleich-

gesetzt. Die Verehrung Merkurs gab es auf vielen Höhen; er war der Gott der Berge, Pässe u. Straßen (Belege ebd. 274 f). In einigen Fällen hat man Heiligtümer für Mars auf Bergen errichtet. Zeugnisse für die Verehrung Iuppiters finden sich auf dem Donnersberg, dem höchsten Berg des Pfälzer Waldes, u. im Hochgebirge der Pyrenäen (vgl. G. Fouet / A. Soutou, Une cime pyrénéenne consacrée à Jupiter: Le Mont-Sacon [H^tes^-Pyrénées]: Gallia 21 [1963] 275/94; Weisgerber 275 f) u. der Alpen. In den Alpen u. im nördl. Alpenvorland stieß man auf ur- u. frühgeschichtliche Brandopferplätze oder Aschenaltäre, deren Lage nicht einheitlich ist (W. Krämer, Prähistorische Brandopferplätze: Helvetia antiqua, Festschr. E. Vogt [Zürich 1966] 111/22; R. A. Maier, Art. Aschenaltäre: ReallexGermAlter$^2$ 1 [1973] 451 f). Sie liegen exponiert auf großen freistehenden Bergen oder auf kleineren natürlichen Anhöhen in Talkesseln, weiten Flußtälern oder in Hügellandschaften. Doch auch flache Tal- oder Plateaulage kommt vor. In einigen Fällen lassen sie sich mit Siedlungen in Zusammenhang bringen, ‚in anderen Fällen muten sie wie der Natur zugeordnete Heiligtümer an' (ebd. 451). Die entsprechende, bei einer Siedlung gelegene Kultstätte auf dem Auerberg bei Schongau gehört in die frühe röm. Kaiserzeit (W. Krämer, Ein frühkaiserzeitlicher Brandopferplatz auf dem Auerberg im bayer. Alpenvorland: JbRGZMusMainz 13 [1966] 60/6; G. Ulbert, Der Auerberg: Ausgrabungen in Deutschland 1 [1975] 415 f). Für die vor- u. frühgeschichtlichen Brandopferplätze verweist Krämer aO. 62. 64/6 auf Gemeinsamkeiten mit den Aschenaltären Griechenlands, während die Kultstätte auf dem Auerberg mit Hinweisen auf Brandgerüste an keltische Praxis denken läßt. Die schon genannte Iuppiterverehrung war vor allem in den westl. Alpen, etwa auf Pässen, verbreitet. Gut bekannt ist das Heiligtum des Iuppiter Poeninus auf dem Großen St. Bernhard (vgl. den Überblick von H. Bender: Helvetia Archaeologica 10 [1979] 7/9; L. Pauli, Einheimische Götter u. Opferbräuche im Alpenraum: ANRW 2, 18, 1 [1986] 820/5). Im Osten überwiegen Weihungen an Herkules (Weisgerber 276); doch wurde in Noricum u. Pannonien auch Iuppiter Culminalis verehrt (ebd.; Latte, Röm. Rel. $80_1$). Zu einem Höhenheiligtum im Gebiet von Basel Th. Strübin, Das gallo-röm. Höhenheiligtum auf der Schauenburgerflue: Helvetia Archaeologica 5 (1974) 34/46. In anderen Landschaften des Röm. Reichs, die den bisher genannten entsprechen, war die Situation ähnlich. Zur Zeit, als sich das Christentum ausbreitete u. durchsetzte, gab es die weitverbreitete Praxis, Gottheiten in auf Höhen gelegenen Heiligtümern zu verehren, oft in der Kontinuität vorrömischer Kulte. Bei Eryx (Erice bei Trapani) zB. wurde auf einem isolierten gleichnamigen Berg seit ältester Zeit Astarte verehrt (Gese 162), die mit Aphrodite u. Venus verschmolzen wurde (vgl. Beer 81 f). An den Grenzen hatten hochgelegene Heiligtümer sicherlich auch die Bedeutung, politische Macht u. den Anspruch kultureller Überlegenheit zu dokumentieren (zu entsprechenden numidischen Höhenheiligtümern aus vorröm. Zeit F. Rakob, Numid. Königsarchitektur in Nordafrika: H. G. Horn / Ch. B. Rüger [Hrsg.], Die Numider [1979] 120/32). – Es liegt nahe, die Behandlung der religionsgeschichtlichen Frage, wie die in der Antike weitverbreitete Praxis des H. auf das Christentum eingewirkt hat, an dieser Stelle anzuschließen.



*III. Die Frage des Einwirkens der antiken Höhenkultpraxis auf das Christentum.* Die summarische Notiz Act. 2, 46 ist zwar eine Überhöhung; doch ist sicherlich zutreffend, daß sich die Mitglieder der christl. Urgemeinde von Jerusalem am Tempelkult beteiligten u. daneben ihre eigenen Versammlungen in Häusern hatten. Tempelkritik kam auf im Kreis der sog. Hellenisten (vgl. Act. 6, 1), griechisch Sprechenden wohl aus der Diaspora, wo ein spiritualisiertes Kultverständnis verbreitet war (zu Philo vgl. H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester u. Opfer im NT = Angelos 4 [1932] 131/51 bzw. Angelos-Beih. 4 [1932] 67/87). Im Zusammenhang mit dem Tod des Stephanus (Act. 6, 8/7, 60; dazu Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums [1980] 123/32 [Lit.]) hat zumindest die führende Gruppe (vgl. Act. 6, 5) Jerusalem verlassen. Auf Hellenisten geht die Gründung der antiochenischen Gemeinde u. die Entscheidung zur Heidenmission zurück (Act. 11, 19/21); ihr Denken hat in entscheidender Weise die Theologie der heidenchristl. Kirche geprägt. Für Paulus ist die christl. Gemeinde Tempel Gottes (1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16; vgl. Eph. 2,

20/2). Nach Joh. 4, 21/4 ist die Gottesverehrung auf dem Garizim u. in Jerusalem abgelöst durch die nicht ortsgebundene Anbetung ‚im Geist u. in der Wahrheit' (vgl. F. W. Deichmann, Vom Tempel zur Kirche: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 52/9 bzw. ders., Rom, Ravenna, Kpel, Naher Osten. Ges. Studien [1982] 27/34, hier 29f). Ausgangspunkt der christl. Geschichte des Gottesdienstortes ist also die Gottesdienstgemeinde als Personenverband, die an geeigneter Stätte zusammenkam (Überblick bei H.-J. Klauck, Hausgemeinde u. Hauskirche im frühen Christentum [1981]; E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 886/905). Die Lage der Versammlungsstätte differierte nach örtlichen Gegebenheiten, dem Stand der Missionierung u. Zweckmäßigkeitsgründen. Nach F. J. Dölger ist schon zZt. Tertullians eine erhöhte Lage des christl. Kultbaus in den Orten das übliche gewesen (Taube 41/56; ders., Vorschrift 239f). Dölger stützt sich auf Tert. adv. Val. 2f; weiter weist er auf den Zusammenhang des frühen Christentums mit dem Judentum hin (Taube 51: ‚Biblische Symbolik u. jüdischer Kultbau', Tempel, Synagogen, ‚mögen auch bei der erhöhten Lage christl. Kultbauten mitbestimmend geworden sein'; vgl. o. Sp. 991f) u. auf Beeinflussung durch die gleichzeitige griech.-röm. Kultur (in dem Zitat Paul./Fest. s. v. aedis [12, 3f Lindsay] ist aedis jedoch kaum ‚Heiligtum' [Dölger, Taube 52], sondern eher ‚Wohnsitz' [domicilium]; in der Fortführung des Zitates [ebd. $52_{58}$] dann eindeutig: aedis sacrae tuitor; hier ist nun vom Heiligtum die Rede). Entscheidend ist die Interpretation von Tert. adv. Val. 3, 1 (CCL 2, 754, 14/755, 17): Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram. Die Taube ist figura spiritus sancti u. wird als solche in Beziehung zur Kirche gesehen. Dann dürfte nostrae columbae domus das Versammlungsgebäude der Christen meinen, das nach dem Bild des Taubenhauses gezeichnet wird (vgl. Colum. 8, 8, 1/5 [2, 270. 272 Richter]). Die Wendung in editis semper paßt bestens zum Bild, dem Taubenhaus. Doch wird man sie nicht im gleichen Sinn auf die Sache, die domus ecclesiae, beziehen können. Gemeint sein dürfte: Man braucht sich nicht zu verstecken, das Haus der Kirche ist allgemein zugänglich im Unterschied zu den Versammlungsorten der Valentinianer u. ihren geheimen Zusammenkünften. Von Ausnahmen abgesehen wie etwa der von Lactantius erwähnten hochgelegenen Kirche in Nikomedien (mort. pers. 12, 3 [SC 39, 91, 14]: in alto enim constituta ecclesia ex palatio uidebatur; ebd. 12, 5 [91, 20f]: fanum illud editissimum), ist doch in der Regel erst für die Zeit seit Konstantin damit zu rechnen, daß christliche Kultbauten an exponierter Stelle errichtet wurden, etwa dadurch, daß Kirchen an der Stelle von Tempeln erbaut oder Tempel umgewandelt wurden (*Christianisierung II). So hat man zB. in **Athen (II) das Erechteion u. den Parthenon auf der Akropolis in weitgehender Schonung des Äußeren zu Kirchen umgebaut (F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in antiken Heiligtümern: ders., Rom aO. 63. 82f; ders., Die Basilika im Parthenon: ebd. 95/111). Die Umwandlung des Parthenon kann gut noch im 5. oder im 6. Jh. erfolgt sein; das in mittelbyzantinischer Zeit bezeugte Theotokos-Patrozinium dürfte auf jene Zeit zurückgehen. Ein anderes innerstädtisches Beispiel bietet Triest, wo man im 5. Jh. auf dem Hügel mit einem Tempel der Kapitolinischen Trias über diesem in neuer Form eine christl. Basilika errichtete (S. Tavano, Art. Aquileia: RAC Suppl. 1, 545). Hinweise auf Veränderungen in der freien Landschaft außerhalb der Orte enthält der ‚Memra über den Sturz der Götterbilder' des *Jakob v. Sarug (hom. 101 [3, 795/823 Bedjan; dt. Übers.: BKV$^2$ 6, 406/31]; vgl. W. Cramer, Irrtum u. Lüge. Zum Urteil des Jakob v. Sarug über Reste paganer Religion u. Kultur: JbAC 23 [1980] 97/101). Der Autor spricht zunächst von paganen Kulten einzelner Städte u. Völker. In rhetorischer Steigerung geht er sodann auf die Verehrung von Gottheiten auf Bergen u. Höhen ein, in seinen Augen ein Höhepunkt polytheistischer Verirrung. Als Christ sieht er all diese Kulte im Kreuz der Höhe Golgotha, das universale Bedeutung erhält, entmachtet. Die Auswirkungen, ähnlich auch als Folge der apostolischen Mission beschrieben, sind: ‚Die Tempel der Götter stehen verlassen, u. in ihren Palästen nisten die Igel ...; ihre Verehrer fallen der Verachtung anheim; die Versammlungen lösen sich auf, u. kein Mensch besucht mehr ihre Feste. Auf dem Gipfel der Berge errichtet man Klöster anstelle der Tempel der Glücksgottheiten, auf den Hü-

geln baut man Gotteshäuser statt der Götterheiligtümer, auf den verlassenen Höhen wohnen die Einsiedler!' (Übers. Cramer). Jakob kennt die Situation der Osrhoene, doch hat er auch von außerhalb dieser Region stammende Nachrichten verarbeitet. In christlicher Einschätzung hat man bei der Umwandlung paganer Kultstätten Falsches durch die wahre Gottes- u. Heiligenverehrung ersetzt. Doch tat man das an Stätten, die durch Tradition geheiligt waren u. von denen infolge ihrer Lage in der freien Landschaft oder in der Stadt eine Ausstrahlung numinoser Mächtigkeit ausgehen mochte. Bei aller Diskontinuität ist auch mit einer Kontinuität der numinosen Heiligkeit solcher Orte zu rechnen. Christliche Kultbauten dort waren nicht mehr nur ‚Gehäuse' für die Versammlung der christl. Gemeinde, sondern besaßen ihre eigene sakrale Würde. Bei der Wahl des Patroziniums hat man im Fall des Parthenon (s. o. Sp. 998) der Vorgegebenheit Rechnung getragen. Doch war ein solches Vorgehen längst nicht die Regel. In Menuthis zB. traten die Märtyrer Cyrus u. Johannes das Erbe der Isis an; in Philä wurde Stephanus Patron der im Isistempel angelegten Kirche (Th. Baumeister, Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philä: RömQS 81 [1986] 187/94; zu Menuthis ebd. 187f). Hier wie auch anderswo fanden einzelne Bräuche der Götter- u. Heroenverehrung wie Wallfahrt u. Inkubation Eingang ins Christentum. Doch sind Heilige u. Engel deshalb nicht christianisierte Gottheiten oder Heroen (ders., Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 103/5; W. Speyer, Art. Heros: ebd. 873/5). Wohl läßt sich feststellen, daß Heilige in eine Rolle hineinwachsen, die zuvor von Göttern oder Heroen ausgefüllt wurde, zB. als Krankenheiler (*Heilgötter), Stadtpatrone oder in der Zuständigkeit für das Wetter (zu Elias s. Sp. 1007/9). Die ältere Forschung hat gern zu dem Erklärungsmodell der christl. Übernahme kompletter antiker Phänomene auf dem Weg über die Volksfrömmigkeit gegriffen. Der Nachteil einer solchen Sicht besteht zumindest darin, daß sie allzu leicht davon befreit, die Komplexität der christl. Frömmigkeitsgeschichte differenziert in den Blick zu nehmen. Insgesamt ist damit zu rechnen, daß die antiken H. Christen dazu anregen konnten, ihrerseits Höhen ein christl. Gepräge zu geben. In den Fällen der Umwandlung hochgelegener Tempel in Kirchen ist der pagane Anstoß offenkundig. Bei der Umwandlung selbst lassen sich Diskontinuitäten u. Kontinuitäten ausmachen. – Neben den bisher genannten Beziehungen zwischen paganen u. christlichen H.stätten soll im folgenden auf weitere Motive geachtet werden, die im christl. Bereich wirksam waren.



*C. Christlich. I. Palästina.* Die mit Konstantin aufblühende Heiliglandwallfahrt konnte darauf zurückgreifen, daß Berge sowohl in der Geschichte des AT wie des NT von Bedeutung sind (W. Foerster, Art. ὄρος: ThWbNT 5 [1954] 475/86; H. Kleine, Art. ὄρος: ExegWbNT 2 [1981] 1304/7; H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land [1979]). Für die christl. Sicht der Heilsgeschichte wichtige Berge u. Höhen wurden aufgesucht. Berge, deren Lage unsicher war oder die namenlos erwähnt werden, wurden geographisch festgelegt; zB. wurde es üblich, im Tabor den Berg der Verklärung (Mc. 9, 2. 9; Mt. 17, 1. 9; Lc. 9, 28. 37; vgl. 2 Petr. 1, 18) zu sehen. Die kaiserliche Bautätigkeit in Palästina begann bald nach dem Sieg Konstantins über Licinius (Sept. 324) mit dem Abriß des Aphroditetempels von Jerusalem, unter dem man das Grab Jesu vermutete (326). An der Stelle entstand sodann eine später überbaute Hofanlage mit dem isolierten Grab u. die dazugehörende Basilika, die 335 eingeweiht wurde (Hunt 7/14 [Lit.]). Hier (genauer: zwischen Grab u. Basilika) sah der Pilger von Bordeaux iJ. 333 auch den Hügel Golgotha, von dem Eusebius in seiner Beschreibung der Anlage in der Vita Constantini nicht spricht (zu möglichen theologischen Gründen des Schweigens P. W. L. Walker, 4th cent. Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land. A comparison of Eusebius of Caesarea and Cyril of Jerus., Diss. Cambridge [1986] 187. 202f u. ö.): A sinistra autem parte est monticulus Golgotha, ubi Dominus crucifixus est. Inde quasi ad lapidem missum est cripta, ubi corpus eius positum fuit et tertia die resurrexit; ibidem modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est (Itin. Burdig. 593, 4/594, 3 [CCL 175, 17]). In der Frömmigkeit des Cyrill v. Jerus., der mehr den heilbringenden Tod Jesu als die Auferstehung betont, ist Golgotha der Mittelpunkt der Erde (catech. 13, 28 [2, 86 Reischl/Rupp]: τῆς γὰρ γῆς τὸ μεσώτατον ὁ Γολγοθᾶς οὗτός ἐστιν; vgl. Walker aO. 202). Andere Autoren ziehen die Linie wei-

ter aus: Golgotha ist als Mittelpunkt die Spitze der Erde (Joach. Jeremias 40/2). Vorstellungen, die ursprünglich am Tempelberg mit dem inzwischen zerstörten Tempel hafteten, wurden in christlichen Kreisen auf den Golgothafelsen übertragen (Adamslegende; Ort der Opferung Isaaks durch Abraham; Stätte des Melchisedekaltars etc.; vgl. ebd. 34/50; Kötting 97f). In den Augen des Glaubens erhält der monticulus Golgotha, wie zuvor der Tempelberg, eine tatsächlich überragende Bedeutung (zum christl. Thema der Zentralität der Grabeskirche u. Jerusalems Kühnel 88 u. ö. mit Lit. zu religionsgeographischen Omphalos-Vorstellungen). Ebenfalls konstantinische Stiftung war die Eleona-Basilika über einer Höhle etwas unterhalb des höchsten Punktes des Ölbergs (Maraval 265; A. Ovadiah, Corpus of the Byz. churches in the Holy Land = Theophaneia 22 [Bonn 1970] 82f). Sie galt dem Gedächtnis der eschatologischen Unterweisung von Mc. 13, 3; Mt. 24, 3 (mit der Höhle in Verbindung gebracht) u. der Himmelfahrt. Letzteres wanderte sodann auf den Gipfel selbst (Imbomon), wo, wohl zwischen 384 u. etwa 390, der Rundbau der Himmelfahrtskirche errichtet wurde (Hunt 161f). Auf dem Süd-West-Hügel, dem christl. Zion (333, zZt. des Pilgers v. Bordeaux, noch außerhalb der Stadt), gab es seit Mitte des 4. Jh. eine Kirche, vielleicht die Nachfolgerin einer viel älteren (Maraval 257f; vgl. den Plan ebd. 255; Donner aO. 57f in den Anm.). Der am 15. IX. 394 durch Johannes II geweihte Neubau erlangte zentrale Bedeutung für die christl. Liturgie Jerusalems (M. van Esbroeck, Jean II de Jérus. et les cultes de s. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix: AnalBoll 102 [1984] 99/134; Ch. Renoux, L'église de Sion dans les homélies sur Job d'Hésychius de Jérus.: RevÉtArm NS 18 [1984] 135/46). Für die hier interessierende Situation außerhalb der Stadt Jerusalem u. ihrer unmittelbaren Umgebung in den frühen achtziger Jahren lohnt ein Blick in die Peregrinatio Egeriae (zur Datierung der Pilgerreise auf die J. 381/84 s. P. Devos, La date du voyage d'Égérie: AnalBoll 85 [1967] 165/94; ders., Égérie à Édesse: ebd. 381/400; ders., Égérie à Bethléem; ebd. 86 [1968] 87/108; P. Maraval, Introduction: SC 296 [1982] 27/39). Der erhaltene Text der Peregrinatio beginnt mit der Ankunft der Pilgerin am Sinai (entsprechend schon traditioneller Festlegung durch die dort siedelnden Eremiten: der Gebel Musa im engeren Sinn oder das gesamte Bergmassiv). Von einer monastischen Siedlung mit einer Kirche aus besteigt sie in Begleitung von Mönchen u. des Priesters den Gipfel, auf dessen Höhe ebenfalls eine Kirche steht. In ihr versammelt sich die Reisegruppe zusammen mit in der Nähe wohnenden Priestern u. Mönchen. Man liest, wie auch sonst während der Reise, entsprechende Abschnitte der Hl. Schrift u. feiert die Eucharistie (Eger. peregr. 3 [SC 296, 128/36]). Ein benachbarter Gipfel gilt als Horeb, auf den sich Egeria anschließend begibt; auch dort gibt es eine Kirche (ebd. 4, 1/3 [136/8]). Dieser Berg wird mit dem Propheten *Elias in Verbindung gebracht. In einer Höhle, die der Pilgerin gezeigt wird, habe er Zuflucht gefunden. Dort wird ihr auch ein Steinaltar gezeigt, den er selbst errichtet habe. Eine andere Wallfahrt führt von Jerusalem zum Nebo, auf dessen Gipfel sie die dem Gedächtnis des Moses geweihte Basilika besucht (12 [172/80]). Man erklärt ihr das Panorama u. weist u. a. auf den Berg hin, von dem aus Balaam Israel verfluchen sollte (12, 10 [180]). Auf dem Weg zum Grab des *Hiob kommt sie durch ein Tal, in dem das Dorf Sedima liegt (13, 2/14, 3 [182/6]). Dort sieht sie einen Hügel (einen Tell) mit einer Kirche obenauf, die sie besucht, als ihr erklärt wird, dies sei der Ort, an dem Melchisedek Gott reine Opfer dargebracht habe (vgl. Maraval im Komm. zu den St.). Weitere hier interessierende Nachrichten aus dem verlorenen Teil der Peregrinatio enthält der Brief, den Valerius zum Lob Egerias an die Mönche von Bierzo gerichtet hat (dazu s. J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Sp. 668). Der Autor faßt die Bergbesteigungen Egerias zusammen u. nennt im Anschluß an Sinai u. Nebo den Pharan beherrschenden Berg (Gebel Serbal), auf dessen Gipfel Moses mit erhobenen Armen bis zum Sieg seines Volkes gebetet habe (vgl. Ex. 17, 9/12; Valer. Berdig. ep. 3 [SC 296, 342, 6/9]). Aus dem Bericht Egerias über ihre Reise nach Samarien u. Galiläa stammen die folgenden Hinweise auf den Tabor, den (christl.) Hermon (zum authentischen Hermon vgl. Eger. peregr. 16, 4 [192, 25f mit $193_3$]), den Berg der Seligpreisungen (vgl. Mt. 5, 1/12), Eremus genannt, u. den sog. Berg des Elias (bei Sebaste, dem alten Samaria), wo Elias gewohnt habe u. wo sich die hundert Propheten von 1

Reg. 18, 4 verborgen hätten (Valer. Berdig. ep. 3 [342, 9/344, 16]; über die Reise nach Samarien u. Galiläa Maraval aO. 86/98). Schließlich erwähnt Valerius den Jericho überragenden Berg, a Domino consecratum, sicherlich derjenige, den spätere Pilger den Berg der Versuchung (vgl. Mt. 4, 8) nennen (Maraval aO. 101). Zusammenfassend heißt es: Quos cunctos pari predestinatione conscendens, et quia per singulis hisdem locis singula sanctarum ecclesiarum constructa sunt altaria, ubique cum gaudii exultatione et gratiarum actione sua omnipotenti Deo obtulit uota (Valer. Berdig. ep. 3 [344, 18/21]). Nach diesem Resümee hat also Egeria all diese Berge bestiegen; überall dort gab es zur Zeit ihrer Pilgerreise Kirchen. Den Karmel hat Egeria wohl nur gesehen, jedoch nicht aufgesucht (Maraval aO. 58f). Dort besuchten im 5./6. Jh. nach Ausweis der Inschriften christliche u. jüdische Pilger die am Karmelkap gelegene Eliashöhle (Maraval 332; H.-P. Kuhnen, Nordwest-Palästina in hellenist.-röm. Zeit. Bauten u. Gräber im Karmelgebiet [1987] 26 mit Taf. 7, 2f). Nach 484 ließ Kaiser Zenon (gest. 491) auf dem Garizim die oktogonale Theotokoskirche errichten, um die herum in justinianischer Zeit ein Castrum angelegt wurde (Procop. aed. 5, 7; Schneider; Ovadiah aO. 140/2). – Durch die Kirchbauten an Wallfahrtszielen wurden Orte als heilige Stätten der Bibel hervorgehoben (vgl. den Katalog der paläst. heiligen Stätten bei Maraval 251/310). Sie dienten dem gottesdienstlichen Leben von Ortsgemeinden (zB. den Mönchen am Sinai) u. natürlich dem Wallfahrtswesen. Leitend für ihre Errichtung wie für die Wallfahrt allgemein war die Bibel, die man sicherlich in unterschiedlicher Weise lesen konnte (gelehrt, naiv, einen tieferen Sinn suchend usw.; vgl. Hunt 83/127: ‚Pilgrims and the Bible').

*II. Weitere Entwicklungen.* Für die Situation außerhalb des Heiligen Landes kann auf lokale Einzelphänomene u. auf ortsübergreifende Trends der Heiligenverehrung verwiesen werden. Die Einzelphänomene sind unterschiedlicher Art, was durch einige Beispiele verdeutlicht werden soll.

*a. Einzelphänomene. 1. Theklaheiligtum.* Bei Seleukia in Isaurien (heute Silifke) entfaltete sich die Theklaverehrung auf einer ca. 2 km südlich der Stadt gelegenen Anhöhe, zu der vom Ort her ein ausgebauter Weg emporführte. Die Höhe liegt an der felsigen Nordwestgrenze zur Mündungsebene des Kalykadnos (Göksu Nehri), die man von hier bis zum Meer überblicken kann. Als Egeria iJ. 384 dort war, sah sie eine Kirche mit dem Martyrium, ein benachbartes Kloster, eine große Umfassungsmauer zum Schutz gegen räuberische Überfälle der Isaurier u. zahlreiche Klöster von Männern u. Frauen (Eger. peregr. 23, 2/5 [SC 296, 226/30 mit Komm. von Maraval]). Weiteres läßt sich der Thekla-Vita u. den Wunderberichten aus der Mitte des 5. Jh. entnehmen. Als Martyrium der Kirche des 4. Jh. galt wohl eine runde Erhöhung, auf der der Altar stand (Dagron 67/73). Von dieser aus den Texten erschlossenen, archäologisch bisher nicht identifizierten Kirche des 4. Jh. zu unterscheiden ist die große Basilika über der Grotte mit der noch aufrechtstehenden Apsis, in der man wohl die Stiftung des Kaisers Zenon vom Ende des 5. Jh. sehen muß. Die Vita Theclae des 5. Jh. spricht nicht von der Grotte; die Wunderberichte zeigen, daß sie westlich vor der Kirche des 4. Jh. lag (die demzufolge also östlich der Basilika vom Ende des 5. Jh. gesucht werden muß; PsBasil. Sel. mir. Thecl. 36, 17f [Subs. hag. 62, 388 Dagron]). Ausgangspunkt der Theklaverehrung von Seleukia war also nicht die Grotte, die erst später in den Kult einbezogen wurde (vgl. insgesamt Dagron 55/79 mit Plänen u. Karten ebd. 163/5; Maraval 356f). Das Martyrium war offensichtlich kein Grab. Die wachsende Legende antwortete darauf mit der Erklärung, Thekla sei lebend von der Erde aufgenommen worden (später: vom Felsen der Grotte; vgl. Dagron 47/54). In der Sicht der Miracula Theclae (1/4 [290/6 Dagron]) hat Thekla die alten Gottheiten besiegt: Sarpedon oder Sarpedonios (ergänze: Apollo; Apollo angeglichener Heros) mit seinem Orakelheiligtum an der Spitze der südl. Landzunge, Athena auf der Akropolis, Aphrodite u. Zeus mit einem Tempel in der Stadt. Ebd. 2, 6 (292) muß wohl so interpretiert werden, daß es auf der Akropolis nun eine Kirche der Märtyrer (mit Reliquien? an der Stelle des Athenaheiligtums?) gibt. Der Zeustempel ist in eine Kirche mit Pauluspatrozinium umgewandelt worden. Thekla hat Athena als Schutzherrin der Stadt abgelöst u. beerbt, indem einzelne Züge Athenas auf sie übertragen wurden (vgl. Dagron 84f). Das religiöse Zentrum der Stadt ist nun das Theklaheilig-

tum auf dem außerhalb gelegenen Hügel, das zugleich Wallfahrer von weither anzieht.

*2. Kalaat Seman.* Zu einem bedeutenden Wallfahrtszentrum entwickelte sich auch die Stätte der Askese des ersten Styliten Symeon d. Ä. (M. Restle, Art. Kalaat Seman: ReallexByzKunst 3 [1978] 853/92; Maraval 342/4; Baumeister, Heiligenverehrung aO. [o. Sp. 999] 140f; I. Peña, La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos 4–6 [Salamanca 1985]). Dieser verließ iJ. 415 das im Ort Telanissos gelegene Kloster, in dem er drei Jahre gelebt hatte, u. begab sich als Einsiedler auf den angrenzenden Bergrükken, wo er sich die Askese des ständigen Aufenthalts zunächst innerhalb eines kleinen abgegrenzten Bezirkes auferlegte. Später bestieg er einen Felsen u. sodann eine mehrmals bis auf ca. 16 Meter erhöhte Säule, auf der er 459 starb. Das Besteigen der Säule läßt sich verstehen als Steigerung der Symeon eigenen Ortsaskese (Einschränkung der Bewegungsfreiheit). Theodoret v. Cyrus gibt die Erklärung, Symeon habe sich so den Zudringlichkeiten von Pilgern entziehen wollen (hist. rel. 26, 12 [SC 257, 184]). Als Grund für die sukzessive Erhöhung der Säule führt er an: ‚Denn er wünscht, zum Himmel aufzufliegen u. sich von diesem irdischen Dasein zu lösen' (ebd. [184, 8f]). Eine Beeinflussung durch die φαλλοβατεῖς von *Hierapolis ist unwahrscheinlich (W. J. W. Drijvers: o. Sp. 33). Nach dem Tod Symeons u. der Überführung seines Leichnams nach Antiochien blieb die Säule das Ziel von Wallfahrten. Im letzten Viertel des 5. Jh. schuf man auf dem Gipfel der Anhöhe durch beträchtliche Erdbewegungen eine Plattform. Um die Säule herum errichtete man ein Oktogon mit vier in Kreuzform angelegten Basiliken (vgl. auch A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] 327/30; H. Klengel, Syrien zwischen Alexander u. Mohammed [1987] 53/5. 192/4 Abb. 144/50. 159/61; das Foto Abb. 170 zeigt rechts den durch Substruktionen am Hang gestützten westl. Abschluß der westl. Basilika; links daran vorbei ‚geht der Blick weit in die nordwestsyr. Landschaft'). Das ganze Bauwerk ist für die Belange der Wallfahrt auf die Säule als Mittelpunkt ausgerichtet. Die Eucharistie feierte man in der östl. Basilika. Telanissos, am Fuß der Anhöhe, veränderte das Aussehen u. wurde zu einer Wallfahrtsstadt mit Pilgerherbergen, Kirchen u. Klöstern. Von hier führte ein Prozessionsweg hinauf in den ummauerten heiligen Bezirk, der durch weitere Bauten ausgestaltet wurde (Kloster, Baptisterium, Gästeräume; vgl. die Pläne der Gesamtanlage [nach Tchalenko] bei Restle aO. 855/8).

*3. Mons admirabilis.* Ein Pendant zu Kalaat Seman ist der Mons admirabilis 15 km südwestl. von Antiochien (Maraval 344f). Auf seinem Gipfel bestieg Symeon d. J. 541 zuerst einen Felsblock, sodann 551 eine große Säule, auf der er 45 Jahre verbrachte. In diesem Fall hat man sogar zu Lebzeiten des Styliten Einrichtungen für die Wallfahrt geschaffen. Zwischen 541 u. 551 baute man eine Kirche, ein Kloster u. Pilgerherbergen. Um die oktogonale Umfassung der unter freiem Himmel stehenden Säule herum schuf man steinerne Bänke u. Sitze, auf denen die Pilger Platz nehmen konnten, um dem Styliten zuzuhören. Die weitere Ausgestaltung ist wohl erst nach dem Tod Symeons d. J. nach dem Vorbild von Kalaat Seman vorgenommen worden. Im Unterschied zu Symeon d. Ä. wurde der jüngere Stylit dieses Namens nicht weit von der Stätte seines asketischen Wirkens beigesetzt. – P. van den Ven, La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune 1 = Subs. hag. 32 (Bruxelles 1962) 134*/221*.



*4. Bithynischer Olymp, Athos.* Ganze Bergregionen religiös geprägter Landschaft mit Einsiedeleien, Klöstern u. Kirchen entstanden seit dem 8. Jh. im Bereich des bithynischen (des alten mysischen) Olymps (R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins [Paris 1975] 127/91) u. seit dem 9. Jh. auf dem Athos (E. Amand de Mendieta, Mount Athos = BerlByzArb 41 [1972] 53/158) in wenig besiedelten Gegenden.

*5. Dair al-Muḥarraq.* Als heiliger Berg, den Gott sich als Wohnstätte erwählte, u. damit Sinai, Zion u. Ölberg vergleichbar (PsTheophil. Alex. serm. de eccl. s. familiae: A. Mingana, Woodbrooke studies 3 [Cambridge 1931] 9f) gilt bei den Kopten das Heiligtum von Qusqām (Dair al-Muḥarraq) westlich des antiken Kussai in Mittelägypten. Auf dem Berg soll die Heilige Familie bei ihrer Flucht nach Ägypten längere Zeit gewohnt u. Christus nach seiner Auferstehung die erste Kirche der Christenheit geweiht haben (G. Graf, Geschichte der christl. arab. Literatur 1 = StudTest 118 [Città del

Vat. 1944] 227/34; J. Doresse, Les anciens monastères coptes de Moyenne Égypte [du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou] d'après l'Archéologie et l'Hagiographie, Diss. Paris [1970] 1, 192/210). Der heute noch lebendige Kult ist nicht vor dem 7. Jh. nachweisbar (ebd. 195. 205/7) u. erlangt allgemeine Bedeutung als zentraler Wallfahrtsort erst in islamischer Zeit (ebd. 211/20). Ein Nachwirken der Hathor-Verehrung von Kussai wird erwogen (ebd. 208). – Im folgenden soll auf die schon genannten ortsübergreifenden Trends der Heiligenverehrung eingegangen werden, in denen sich Osten u. Westen unterscheiden. Im Osten ist es der Prophet Elias, der vorzugsweise auf Höhen verehrt wird, im Westen der Erzengel Michael.

*b. Die Eliasverehrung im Osten.* (K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1141/63; G. Strecker, Art. Entrückung: ebd. 5, 472. 474.) Wenn man heute durch Griechenland u. die griech. Inseln reist, fällt auf, wie viele Berge, hochgelegene Kapellen, Kirchen u. Klöster den Namen des Propheten Elias tragen. Nicht wenige Autoren des 19./20. Jh. haben dieses Faktum religionsgeschichtlich erklären wollen. Besonders einflußreich waren die Ansichten von N. G. Polites (Νεοελληνικὴ μυθολογία [Athen 1871] 19/22; ders., Λαογραφικὰ σύμμεικτα 1 [ebd. 1920] 89/92; 2 [1921] 110/53; 3 [1931] 1/63; Zusammenfassung: Georgoudi 303f). Nach Polites hat die Eliasverehrung, wofür schon die Namensähnlichkeit spreche, den Helioskult in Anpassung ersetzt; gleichzeitig habe man Elias in seiner Zuständigkeit für den Regen mit Zeus Ombrios oder Hyetios gleichgesetzt (ähnlich Albers 87/92, der zwar darauf hinweist, daß nur wenige Zeugnisse einen Helioskult auf Bergen belegen, dann aber damit rechnet, es habe seit alters zumindest im einfachen Volk eine Verehrung des Helios, der viel von Zeus entlehnt habe, an hochgelegenen Stätten gegeben; dementsprechend sei auch Elias, der Helios ersetzt habe, auf Bergen verehrt worden u. habe man auch ihm Aufgaben zugewiesen, die zuvor Zeus eigen waren). Gegenüber solchen Erklärungsversuchen hat E. Rein (Zu der Verehrung des Propheten Elias bei den Neugriechen: Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 47 [1904/05] nr. 1, 1/33) die Forderung erhoben, diesbezügliche Forschung habe sich in erster Linie an die Kultorte zu halten u. zu untersuchen, ob an einer Stelle der Eliasverehrung zuvor ein antiker Kult praktiziert worden ist (s. o. Sp. 996/1000). Das Ergebnis seiner Untersuchung ist negativ. ‚Denn wenn es auch hin u. wieder im heutigen Griechenland geschehen sein mag, daß der Eliaskult an antiken (häufiger an Zeus-, bisweilen an Helios-)Kultstätten blüht, so ist es im großen u. ganzen doch ungewiß, ob der Prophet Elias in den neugriech. Volksvorstellungen an die Stelle irgend einer bestimmten Gestalt der altgriech. Mythologie getreten ist' (Rein aO. 32). Dieses Resultat wird durch Georgoudi unterstrichen, die die einzelnen Aussagen von Polites u. ähnlich denkender Forscher einer kritischen Überprüfung unterzogen hat. Auszugehen ist von der biblischen Gestalt des Propheten u. der Verehrung, wie sie sich im 4. Jh. in Palästina entwickelt hat (B. Botte, Le culte du prophète Élie dans l'église chrétienne: Élie le prophète 1 = Ét. Carmélit. 35, 1 [Paris 1956] 208/18). Man besuchte die Orte, an denen die Erinnerung an Elias haftete, u. schuf dort Kultstätten (s. o. Sp. 1002f). Der Prophet galt als großer Thaumaturge, der den Sohn der Witwe von Sarepta wieder zum Leben erweckt hatte (1 Reg. 17, 17/24). Mönche, vor allem Eremiten, die an Orten lebten, die mit Elias in Verbindung gebracht wurden, sahen in ihm den Vorfahren u. das Modell ihrer Lebensweise (ebd. 17, 2/7: Elias am Bach Kerit östlich vom Jordan, von Raben ernährt; ebd. 19, 1/18: Elias in der Wüste u. am Horeb). Der Ruf des Propheten als Wundertäter u. das Mönchtum sorgten wohl dafür, daß sich der Eliaskult über die Grenzen Palästinas hinaus ausbreitete. Er wurde im ganzen Osten sehr populär u. erreichte auch die von Byzanz beeinflußten Slawen (Th. Spasky, Le culte du prophète Élie et sa figure dans la tradition orientale: Élie aO. 219/32; für 944 schon Erwähnung einer Eliaskirche in Kiew, L. Müller, Die Taufe Rußlands. Die Frühgeschichte des russ. Christentums bis zJ. 988 [1987] 70f; G. Podskalsky, Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus' [988/1237] [1982] $16_{69}$. 210 [für die Slawen akzeptiert Rein aO. 21f eine Ablösung des ‚Donner'-Gottes Perun durch Elias]). Der lat. Westen hat sich allgemein gegenüber einer offiziellen Verehrung atl. Heiliger reserviert gezeigt (Ausnahmen: die makkabäischen Märtyrer am 1. VIII. sowie *Hibernia [J. Henning, Ireland's contribution to the devotion of OT Saints: IrishEcclRec 104



(1965) 338/48]). Abgesehen von den Karmeliten sind die Zeugnisse einer westl. Eliasverehrung selten (Botte aO. 213/8). Für die Frage, warum Elias im Osten gerne auf Höhen verehrt wird, könnte man darauf hinweisen, daß in Palästina mehrere Höhen mit seinem Namen verbunden sind (Horeb, Karmel, Tabor, der Berg des Elias bei Sebaste, die Anhöhe am Jordan, von der aus er in den Himmel aufgenommen wurde). Doch gibt es einen einleuchtenderen Grund als allein die Nachahmung. Ausgehend von der Geschichte von der Trockenheit u. dem Regen im Gefolge des Gottesurteils auf dem Karmel (1 Reg. 17, 1. 7; 18; vgl. auch Jac. 5, 17f u. Lc. 4, 25) galt Elias als Patron des Regens u. des Wetters. Seine Volkstümlichkeit zeigt sich in zahlreichen Bräuchen u. Legenden (Georgoudi 298/302 u. ö.). Es ist nur natürlich, daß man ihn dort verehrt, wo der Landbewohner die ersten Zeichen einer Wetteränderung beobachtet, die ihm als Grundlage für Wettervorhersagen dienen, u. das sind die Gipfel der nahen Berge (ebd. 317). Eine patrozinienkundliche u. historische Arbeit, die diese Entwicklung im einzelnen untersucht, wäre zu wünschen.

*c. Die Michaelsverehrung im Westen. 1. Entstehung.* (J. Michl, Art. Engel IV [christlich]: o. Bd. 5, 109/200, bes. 199f [Engelkult]; ders., Art. Engel VII [Michael]: ebd. 243/51; F. Spadafora / M. G. Mara, Art. Michele, arcangelo: Bibliotheca Sanctorum 9, 410/46.) Die kultische Verehrung des Erzengels Michael dürfte sich gegen Ende des 4. Jh. im Osten herausgebildet haben. Ein vorherrschender Zug des frühen östl. Kultes war der Bezug des Engels zu heilkräftigem Wasser (J. P. Rohland, Der Erzengel Michael, Arzt u. Feldherr [1977] 75/104; Baumeister 198/202). Eine Höhenlage von Michaelsheiligtümern scheint hier sehr selten gewesen zu sein. Aus V. Saxers Übersicht (Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange s. Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme: Noscere Sancta, Gedenkschr. A. Amore 1 = Bibl. Pont. Athen. Anton. 24 [Roma 1985] 357/426) lassen sich zwei oder drei Fälle nennen: Turmkapellen in den Klöstern des ägypt. Wadi Natrun (ebd. 374), die sicherlich mit der Verteidigungssituation in der Wüste zusammenhängen, ein Berg im Süden Bithyniens, der jedoch seinen Namen von der nahegelegenen Stadt hat, die nach Michael benannt worden war (ebd. 402), u. vielleicht das von Justinian errichtete Michaelsheiligtum von Mochadion auf der asiatischen Seite des Bosporus (R. Janin, Les sanctuaires byzantins de s. Michel [Cple et banlieue]: ÉchOr 33 [1934] 47; die älteren Heiligtümer von Anaplus u. Sosthenion auf der europäischen Seite lagen nahe am Wasser, vgl. Procop. aed. 1, 8, 6/14 zu Anaplus u. R. Janin, La géographie ecclesiastique de l'Empire byzantin 1, $3^2$ [Paris 1969] 349 zu Sosthenion; das von Justinian erneuerte Heiligtum von Brochoi gegenüber Anaplus wieder auf der asiatischen Seite befand sich ebenfalls nahe am Meer, jedoch auf einem durch Mauern gestützten erhöhten Platz, vgl. Procop. aed. 1, 8, 18f u. Janin, Sanctuaires aO. 48). Das Bild läßt sich sicherlich erweitern (vgl. ebd. 50: ein 1281 zum ersten Mal erwähntes Michaelskloster auf dem heutigen Kaïch-Dağ; Saxer aO. 421: ein hoch am Parthenon angebrachter Graffito mit einer Anrufung Michaels als des Anführers der Mächte von oben), doch insgesamt läßt sich für den griech. Osten kein besonderer Bezug Michaels zu Höhen erkennen.

*2. Rom.* Eine der ältesten Michaelskirchen des lat. Westens dürfte die nicht erhaltene Basilika auf dem Monte di Castel Giubileo (bis ins 14. Jh. mons s. Angeli) am sechsten oder siebten Meilenstein der Via Salaria im Tibertal gewesen sein (L. Duchesne, Lib. Pont. 2 [Paris 1892] $41_{62}$). Nach dem sog. Sacramentarium Veronense wird das Gedächtnis ihrer Einweihung am 30. IX. begangen (XXVI [106 Mohlberg/Eizenhöfer/Siffrin]); alle anderen entsprechenden Texte nennen den 29. IX. Aus der Tatsache, daß das Fest in allen röm. liturgischen Büchern vorkommt, schließt Duchesne aO., daß diese Michaelsbasilika bereits in der Mitte des 5. Jh. existiert habe. W. v. Rintelen, Kult- u. Legendenwanderung von Ost nach West im frühen MA: Saeculum 22 (1971) 95 bezieht die Nachricht in der Vita des Papstes Symmachus (498/514) des Liber Pontificalis, dieser habe die Basilika zum Erzengel Michael erweitert, Stufen angebracht u. Wasser hineingeführt (1, 262, 18f Duchesne), auf diese Kirche. Doch findet sich die Notiz in einem Kontext, über dem überschriftartig steht: intra civitatem Romanam (vgl. den Komm. von Duchesne aO. $268_{36}$ zSt.). Die in diesem Abschnitt sonst genannte Tätigkeit des Papstes betrifft innerstädtische Bauten. Es ist deshalb damit zu rechnen, daß es vor Sym-

machus auch bereits ein Michaelsheiligtum innerhalb der Stadt gab, das, wenn ihm die Bautätigkeit des Papstes gilt, gewiß nicht gerade erst errichtet worden war. Die Basilika an der Via Salaria war sicher die bedeutendere u. ältere, weil man ihren Weihetag jährlich feiert. Deshalb wäre zu fragen, ob man für ihre Entstehungszeit nicht sogar an die ersten Jahrzehnte des 5. Jh. denken sollte. Den Anstoß zur offiziellen Einführung der Michaelsverehrung kann man in Rom gut aus Kpel erhalten haben. Vielleicht war das Heiligtum von Anaplus am Bosporus, das zu dieser Zeit bereits bestand (von Soz. h. e. 2, 3, 8/13 [SC 306, 240/4] als Gründung Konstantins angesehen, doch wohl eher entsprechend der sonstigen Kultgeschichte Ende des 4. Jh. entstanden), Vorbild für die an einem markanten Punkt des Tibertals errichtete Michaelskirche. Diese Lage wiederum hat man vielleicht in der Umgebung Roms nachgeahmt (zum Michaelsheiligtum in einer Grotte des Monte Tancia im Sabinerland M. G. Mara, Contributo allo studio del culto di s. Michele nel Lazio: ArchSocRomStorPatr 83 [1960] 269/90 u. M.-A. Radożycka-Paoletti, Sulle origini del santuario di S. Michele sul Monte Tancia: AnalBoll 106 [1988] 99/111; zum südl. Latium U. Broccoli, Il culto di Michele Arcangelo nel Lazio meridionale. Le testimonianze monumentali: L. Gulia/A. Quacquarelli [Hrsg.], Antichità paleocristiane e altomedievali del Sorano [Sora 1985] 127/48, allerdings mit Hinweisen auf Einflüsse des Monte Gargano).



*3. Monte Gargano.* Bedeutender als die Basilika vor den Toren Roms wurde schließlich das Michaelsheiligtum in der Grotte des apulischen Monte Gargano. Der anonyme Liber de apparitione s. Michaelis in Monte Gargano (MG Script. rer. Lang. 541/3; BHL 5948) ist eine Kultätiologie, die die Kenntnis einer schon florierenden Verehrung voraussetzt. Eine Datierung ist schwierig, was sich auch in einer Fülle bisher vorgelegter unterschiedlicher Ansätze zeigt. Angesichts der Schwierigkeit, im Text selbst Anhaltspunkte zu gewinnen, hat Otranto 423/42 die Spuren verfolgt, die der ‚Liber de apparitione' u. der Kult des Gargano in den liturgischen Dokumenten hinterlassen hat. Zum ersten Mal begegnet der Gargano neben der röm. dedicatio in der Notiz zum 29. IX. im Codex Wissenburgensis vJ. 772 u. im Bernensis (Ende 8. Jh., nicht vor 766) des Martyrologium Hieronymianum (ASS Nov. 2, 2, 532; vgl. ebd. 2, 1 [127]; zur Datierung der Codices ebd. IXf. XVI). Das Martyrologium Ados (zwischen 850 u. 859/60 verfaßt; vgl. H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge [Paris 1908] 673) zeigt deutliche Kenntnis des ‚Liber' (PL 123, 368f; zum Schluß des Abschnittes Erwähnung der Michaelskirche auf dem Hadriansmausoleum; C. D'Onofrio, Castel S. Angelo e borgo tra Roma e papato [Roma 1978]). Die Entwicklung geht dahin, daß der alte Bezug des 29. IX. zur röm. Basilika an der Salaria abgelöst wird durch die ausschließliche Nennung des Gargano. Daneben erscheint in liturgischen Büchern aus dem Umkreis des Gargano der 8. V. als besonderer Festtag dieses Heiligtums. Im Blick auf die genannten zwei Hss. des Martyrologium Hieronymianum datiert Otranto 442 den ‚Liber' auf die 2. Hälfte des 8. oder die ersten Jahre des 9. Jh. Damit ist natürlich noch nichts über das Alter der Michaelsverehrung auf dem Gargano gesagt. Früher stützte man sich oft auf eine Notiz in der Vita des Papstes Gelasius I (492/96) im Liber Pontificalis: Huius (Gelasii) temporibus inventa est aecclesia sancti Angeli in monte Gargano (1, 255 Duch. im Apparat). Doch läßt sich dieser Satz in nur einer Hs. des Liber Pontificalis auf die Tätigkeit des Anastasius Bibliothecarius kurz nach der Mitte des 9. Jh. zurückführen (ASS Sept. 8, 54; Otranto 436f). Ders., Il ‚Liber de apparitione', il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento: M. Sordi (Hrsg.), Santuari e politica nel mondo antico = Contributi dell'Istituto di storia antica 9 (Milano 1983) 236/40 bestimmt die Anfänge im Blick auf die Fortschritte der Christianisierung der Region. Im 4. Jh. waren die benachbarten Zentren völlig christianisiert. Das Christentum erreicht nun die Landbevölkerung in den nahen Ebenen u. schließlich auf dem Vorgebirge. Die Anfänge der Michaelsverehrung dort könnten so nach Otranto in die Mitte oder sogar in den Anfang des 5. Jh. fallen. Von großer Bedeutung waren sodann die Beziehungen der Langobarden von Benevent zu diesem Heiligtum seit Mitte des 7. Jh. Paulus Diaconus weiß von einem Plünderungsversuch der Griechen (Byzantiner), den Herzog Grimoald siegreich abgewehrt habe (hist. Lang. 4, 46 [MG Script. rer. Lang. 135, 23/6]; vgl. G.

Otranto, Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano. Note di epigrafia e storia: VetChr 22 [1985] 165/80; ders., Per una metodologia della ricerca storico-agiografica. Il santuario micaelico del Gargano tra Bizantini e Longobardi: ebd. 25 [1988] 381/405). Tatsächlich ist das Gebiet in der Folgezeit Teil des Herzogtums von Benevent. Mit der Königsherrschaft Grimoalds in Pavia seit 662 breitete sich die Michaelsverehrung auch unter den nördl. Langobarden aus (vgl. G. P. Bognetti, I ,loca sanctorum' e la storia della chiesa nel regno dei Longobardi: RivStorChiesaItal 6 [1952] 193/5).

*4. Andere.* Die wachsende Reputation des Gargano zeigt sich auch darin, daß andere Michaelsheiligtümer mit ihm in Verbindung gebracht werden. Die Apparitio in Monte Tumba (Mont Saint-Michel) BHL 5951, die auf die Zeit kurz nach der Mitte des 9. Jh. datiert wird (J. Hourlier, Les sources écrites de l'histoire montoise antérieure à 966: Millénaire 2 [1967] 128) bezieht sich ausdrücklich auf ihn u. zeigt Kenntnis der dortigen Gründungslegende. So spielt auch hier ein Stier eine Rolle bei der Bestimmung der Verehrungsstätte, deren Bau die Grotte vom Gargano künstlich nachahmt. Überdies werden von dort stammende Reliquien erwähnt (ASS Sept. 8, 76/8; zu den Problemen des Textes in historischer Hinsicht s. J. Hourlier, Le mont Saint-Michel avant 966: Millénaire 1, 13/28, hier 20f). Der anonyme Verfasser des 1. Teils der Chronica monasterii s. Michaelis Clusini, der sein Werk 1058/61 zur höheren Ehre seiner Abtei auf dem Monte Pirchiriano bei Chiusa im Val di Susa verfaßte (G. Schwartz / E. Abegg, Das Kloster San Michele della Chiusa u. seine Geschichtsschreibung: NeuArchGeschMA 45 [1924] 235/55), stellt dies Michaelsheiligtum auf eine Stufe mit dem Gargano u. dem Mont Saint-Michel (MG Script. 30, 2, 960, 41/961, 7). Er weiß, daß Michael auf Erden an den hohen Gipfeln der Berge Freude hat. Zur Beziehung zwischen Mont Saint-Michel u. dem ähnlichen Michaelsheiligtum an der Küste von Cornwall J. R. Fletcher / J. Stephan, Short history of St. Michael's Mount Cornwall (St. Michael's Mount, Cornwall 1951) 6f. Die Beispiele zeigen, daß sich im Westen im Verlauf mehrerer Jhh. eine Vorliebe entwickelt hat, Michael an hochgelegener Stätte zu verehren. Sie äußert sich u.a. deutlich in der seit Ende des 9. Jh. feststellbaren Praxis, Michaelskapellen oder -altäre über den Eingängen von Kirchen zu schaffen (P. Verzone, Les églises du haut moyen-âge et le culte des anges: L'art mosan [Paris 1953] 71/80; J. Vallery-Radot, Note sur les chapelles hautes dédiées à s. Michel: Bull. Monumental 88 [1929] 453/78; V. Crosnier, Culte aérien de Saint Michel: ebd. 28 [1862] 693/700). Darin zeigt sich ein Wandel im Bild des Erzengels. Hatte der frühe Osten ihn gerne als heilenden Engel gesehen, der sich des lebenschaffenden Elements des Wassers bedient, so ist er nun der Schutzgeist, der in umfassender Weise von oben her Übel von Menschen u. Orten fernhält. Daneben ist Michael als Seelengeleiter auch der Patron vieler Kapellen u. Kirchen auf Friedhöfen (O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1016f).

C. Albers, De diis in locis editis cultis apud Graecos, Diss. Leiden (1901). – F. v. Andrian, Der Höhencultus asiatischer u. europäischer Völker. Eine ethnologische Studie (Wien 1891). – H. Balz-Cochois, Gomer. Der H. Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4, 1–5, 7 = EuropHochschSchr 23, 191 (1982). – Th. Baumeister, Die christlich geprägte Höhe. Zu einigen Aspekten der Michaelsverehrung: RömQS 83 (1988) 195/210. – G. Becker, Die Ursymbole in den Religionen (1987). – R. Beer, Heilige Höhen der alten Griechen u. Römer. Eine Ergänzung zu F. Frhr. v. Andrian's Schrift ,Höhencultus' (Wien 1891). – W. Burkert, Griechische Religion der archaischen u. klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977). – C. Carletti / G. Otranto (Hrsg.), Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX sec. Contributo alla storia della Longobardia meridionale = VetChr Scavi e ricerche 2 (Bari 1980). – F. M. Cross, Art. El: ThWbAT 1 (1973) 259/79. – G. Dagron, Vie et miracles de s. Thècle = Subs. hag. 62 (Bruxelles 1978). – F. J. Dölger, ,Unserer Taube Haus'. Die Lage des christl. Kultbaues nach Tertullian: ACh 2 (1930) 41/56; Eine Vorschrift für die Hochlage der griech. Tempel nach Sokrates u. Xenophon: ebd. 6 (1940/50) 239f. – S. Georgoudi, Sant'Elia in Grecia: StudMatStorRel 39 (1968) 293/319. – H. Gese, Die Religionen Altsyriens: H. Gese / M. Höfner / K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer = Religionen der Menschheit 10, 2 (1970) 1/232. – V. Haas, Hethitische Berggötter u. hurritische Steindämonen = Kulturgesch. der antiken Welt 10 (1982). – E. D. Hunt, Holy Land pilgrimage

in the later Roman Empire AD 312–460 (Oxford 1982). – JOACH. JEREMIAS, Golgotha = Angelos Beih. 1 (1926). – JOH. JEREMIAS, Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der bibl. Symbolsprache (1919). – E. C. KINGSBURY, The theophany topos and the mountain of god: JournBiblLit 86 (1967) 205/10. – B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrt in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche[2] = Forsch. z. Volksk. 33/5 (1980). – B. KÜHNEL, From the earthly to the heavenly Jerusalem. Representations of the holy city in Christian art of the first millenium = RömQS Suppl. 42 (Freiburg i. Br. 1987). – D. LEVI, Caratteri e continuità del culto cretese sulle vette montane: ParPass 33 (1978) 294/313. – P. MAIBERGER, Art. Sînaj: ThWbAT 5 (1986) 819/38. – P. MARAVAL, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985). – MILLÉNAIRE monastique du Mont Saint-Michel 1/4 (Paris 1967/71). – G. OTRANTO, Il ,liber de apparitione' e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale: VetChr 18 (1981) 423/42. – A. M. SCHNEIDER, Röm. u. byz. Bauten auf dem Garizim: Beitr. bibl. Landes- u. Altertumsk. 68 (1951) 211/34. – G. SCHREIBER, Die Sakrallandschaft des Abendlandes = MittDtInst-Volksk 2 (1937). – S. TALMON, Art. har, gib'āh: ThWbAT 2 (1977) 459/83. – M. TSEVAT, Art. j$^e$rûšālem, j$^e$rûšālajim: ebd. 3 (1982) 930/9. – E. D. VAN BUREN, Mountain-Gods: Orientalia 12 (1943) 76/84. – L.-H. VINCENT, La notion biblique du haut-lieu: RevBibl 55 (1948) 245/78. 438/45. – G. WEISGERBER, Art. Provinzialrömischer Bergkult: ReallexGermAlter[2] 2 (1976) 272/7.

*Theofried Baumeister.*

**Höhle** s. die Nachträge.

**Hölle** s. Höllenfahrt; Jenseits.

## Höllenfahrt.





Da in der Auseinandersetzungsproblematik meistens die H. von einer bestimmten Vorstellung der ,Hölle' statt vom besonderen Charakter der ,Fahrt' her interpretiert wird u. dann falsche Substitutionen des christl. Höllenbegriffs unter sämtliche heidn. Unterweltsvorstellungen vorgenommen werden, soll beides im folgenden zur Begriffsklärung voneinander unterschieden werden. Vorstellungen, die über die Aufnahme heidnischer Elemente (bzw. ihrer Reaktion auf diese) wie Strafe, die Bekehrung, den Descensuskampf u. ähnliche Topoi hinausgehen, zB. solche der Topographie, der Fauna u. der Flora, müssen unter dem Lemma *Jenseitsvorstellungen ihren Platz finden. Inhaltlich wird die H. aufgrund einer vergleichbaren Verbindung mit unter *Jenseitsfahrt behandelt (soweit gewisse Elemente in ihr nicht aus den s. v. *Himmelfahrt benannten Gründen als *Jenseitsreise gelten müssen).

*A. Wort u. Begriff. I. Grundsätzliches.* ,H.' ist ein Wort der christl. Volkssprache. Wenn man es für wissenschaftliche Untersuchungen verwendet, dann erhebt man es zu einem Begriff, der, wie es bei der Begriffsbildung dieser Art immer der Fall ist, auf einer ,Vorleistung der Sprache' beruht (H.-G. Gadamer: ArchBegriffsgesch 9 [1964] 186). Es handelt sich nicht um einen sog. sprachtranszendenten, reinen oder objektiven Begriff, der als Niederschlag von Urteilen über eine empirische Gegebenheit zustande gekommen wäre. Die Vorleistung der Sprache bleibt auch an bestimmten Verknüpfungen u. Reihungen von Merkmalen, Elementen oder Inhalten beteiligt, in denen die Begriffsbildung dann prinzipiell besteht. Um eine Erkenntnis zu gewährleisten, wie sich eine Auseinandersetzung zwischen Vorstellungen vollzogen hat, wie Jenseitsfahrten es sind, müssen Inhalte oder Bedeutungen, die an den sprachlichen Vorleistungen haften bleiben, von solchen unterschieden werden, die man davon abstrahieren kann. Die letz-

teren sind dann formalisiert u. können sich mit solchen berühren, die von vornherein inhaltlich nicht christlich sind.

*II. Romanische Wörter.* In den romanischen Sprachen beruht die Vorleistung darauf, daß das lat. Wort für das unter den Tiefen der Erde Befindliche ,infernum' in christlicher Literatur (meist im Plural) als Bezeichnung eines Totenreiches verwendet wurde (zuerst wohl in der Vulgata, zB. Job 17, 13; 21, 13 für hebr. še'ol LXX ᾅδης), das im Zusammenhang mit der Entwicklung der Eschatologie, den Lehren von Sünde u. Strafe u. der Ausweitung des Erlösungswerkes Christi auf das Geschick Verstorbener zu einer sehr komplexen, von der röm. ganz verschiedenen Bedeutung gelangte. Diese ist bei Augustinus voll erreicht u. blieb bei den romanischen Nachfolgewörtern (am prominentesten Dantes ,Inferno', aber auch frz. ,enfer' usw.) erhalten. Für die ,inferna' konnten auch die Bewohner derselben, die ,inferi' oder ,inferni' stehen.

*III. Germanische Wörter.* In germanischen Sprachen beruht die Vorleistung darauf, daß die Bedeutung von ,hehlen' (= verbergen), sofern sie in den Substantiven altnord. ,hel', got. ,halja', althochdt. ,hell(i)a', angelsächs. u. engl. ,hell', altfries. ,helle' oder ,hille', mittelhochdt. ,helle' (F. Kluge, Etym. Wb. der dt. Sprache[21] [1975] 314) enthalten ist, ins Negative gewendet wurde. Dies geschah, weil das prominenteste in der Reihe dieser Substantive, der altisländ. Name des Totenreiches u. seiner Beherrscherin, ,Hel' (zur Sache s. E. Neumann: H.-W. Haussig [Hrsg.], Wb. d. Mythologie 2 [1973] 55f), aus christlicher Sicht nicht mehr neutral eine Unterwelt bezeichnete, in die alle nicht durch Krieg u. Kampf aus dem Leben Geschiedenen kamen, sondern ein(en Be-) Reich ewiger Verdammnis, dessen Insassen der Erlösung durch Christus bedürfen. So ist es bei den Weiterentwicklungen jener Substantive, neuhochdt. ,Hölle' u. verwandten niederländ., schwed. (usw.) Wörtern geblieben (mehr bei Winkler 184f).

*B. Wechselwörter u. -begriffe. I. Voraussetzungen.* Die volle Ausbildung einer christl. Vorstellung, auf die der Begriff ,Hölle' anwendbar ist, hat sich teils in direktem Zusammenhang mit, teils in der Nachbarschaft von dem Theologumenon der ,H. Christi' (s. u. Sp. 1021) vollzogen u. steht außerdem mit der Ausbildung eines eigengewichtigen Teufelsglaubens in Wechselbeziehung. Der ganze Komplex bildet sich stufenweise aus u. gelangt nach Einbeziehung in jüdische Ausformungen einer Eschatologie (J. Michl: o. Bd. 5, 80/2. 193/9) u. in christliche Doktrinen über Häresie (6. Jh.) im 13. Jh. zu seinem Höhepunkt. Dieser mittelalterl. Bereich liegt außerhalb der Aufgabenstellung des RAC. Es gibt jedoch in der dorthin führenden Entwicklung der individuellen Eschatologie Elemente, die so zahlreich u. eindeutig sind, daß die Jenseitsschilderungen, die diese Elemente enthalten, praktisch eine ,Hölle' beschreiben.

*II. Ausprägungen.* Sie beginnen mit den (aus den griech., kopt. u. arab. Versionen nicht mehr rekonstruierbaren [Ch. Maurer / H. Duensing: Hennecke / Schneem. 2[3], 468/72; Späteres s. u. Sp. 1022]) Erstfassungen der Petrus-Apokalypse (um 135 nC.) u. setzen sich über Irenäus, Minucius Felix, Tertullian u. Origenes bis zu Augustin (Belege zu diesen: Russell 80/218), Gregor d. Gr. (R. Manselli: o. Bd. 12, 940/9), dem Nikodemusevangelium (bzw. dem als Kap. 17/27 gezählten Anhang der Pilatusakten [Tischendorf, EvAp 323/32; F. Scheidweiler: Hennecke / Schneem. 1[3], 414/8]) u. dem (verkürzt überlieferten) griech. Text der Paulus-Apokalypse (31/44 [Tischendorf, AA 56/63; H. Duensing / A. de Santos Otero: Hennecke / Schneem. 2[3], 661/8]; Fortsetzung: Visio Pauli, s. u. Sp. 1022) fort. Dabei werden Wörter mitgeführt, die zu Vorstellungen gehören, von denen manches in die Höllenvorstellung eingegangen ist, die aber nur noch teilweise damit verbunden sind u. von Fall zu Fall eher dazu tendieren, für das neu sich bildende Ganze zu stehen (u. dann die Funktion eines Begriffs erfüllen). Unspezifisch ist seit Apc. 11, 7; 20, 1. 3 der Abgrund (K. Schneider, Art. Abyssus: o. Bd. 1, 60/2); sehr konkret blieb die Gehenna, d. h. das Hinnomtal südl. von Jerusalem (seit Mc. 9, 48 in Weiterführung von Jesajas u. Jeremias Abscheu vor dort dem Moloch dargebrachten Menschenopfern; J. Jeremias, Art. γέεννα: ThWbNT 1 [1933] 655f). Interpretationes Graecae hat das NT unter den Namen Hades (aus der LXX herübergenommen; ders., Art. ᾅδης: ebd. 146/50) u. Tartaros (2 Petr. 2, 4 für Kerker der ungehorsamen Engel), die weiterleben u. später mit dem röm. Orcus wechseln können. Doch auch Beschreibungen ohne zusammenfas-

sende Benennung mit einem Wort kommen vor (mehr bei Winkler 247/56).

*C. Gründe für die besondere negative Bedeutung des Höllenbegriffs. I. Befund.* Das dt. Wort ‚Hölle' hat eine negative, das Wort ‚Unterwelt' eine neutrale Bedeutung. Beide Wörter bezeichnen im allgemeinen den Aufenthaltsort der Toten u. werden gelegentlich auch einfach für das Totenreich gebraucht. Die negative wie die neutrale Bedeutung sind vom Geschick der Toten abgeleitet, je nachdem, ob sie entweder als verdammt, gepeinigt, gequält, bestraft oder aber als natürlich gestorben, mit einem Leben niederen Grades begabt, einen seligen oder erträglichen Endzustand erwartend gelten. Die negative Bedeutung hat indessen in Verbindung mit dem christl. Höllenbegriff eine Besonderung erfahren, in der sich am ehesten ein Interesse an gewissen lokalen Manifestationen der Reichweite des Erlösungswerkes Christi kristallisiert (s. u. Sp. 1021 f).

*II. Unterschied von einem Elementargedanken.* Allgemein gesehen ist die negative Wertung des Totenreiches ein sehr differenzierter Elementargedanke, der an verschiedenen Stellen der Welt (Indien [Kirfel 147/73: Brahmanismus; ebd. 199/206: Buddhismus; 315/28: Jainismus], Iran, Ägypten) begegnet; sie setzt voraus, daß eine in diesem Leben unterbliebene Bestrafung böser Taten in das Leben nach dem Tode projiziert wird. Religionsgeschichtliche Schilderungen der ‚Hölle' beruhen auf diesem Sachverhalt, der dann leicht auch Unterweltsvorstellungen einbezieht, die neutral sind wie zB. ursprünglich die griech., die jedenfalls außerhalb der Mysterienlehren zwischen Seligen u. Unseligen im Hades noch keinen Unterschied machen (vgl. Rohde, Psyche$^3$ 1, 301/19). Hierhin gehören die imaginären Reisen einzelner Erwählter zur Erkundung der Unterwelt, so (mit sehr verschiedenen Motiven) des Schamanen für einige asiatische Altvölker, der Inanna (Pritchard, T.$^2$ 52/7) u. der Ischtar (ebd. 106/9) für Sumer u. Babylon, des Maudgalyāyana u. des Avalokiteśvara im frühen u. mittelalterl. Buddhismus (G. Grönbold: Haussig aO. [o. Sp. 1017] 5 [1984] 323. 386), des Orpheus (Kroll 429. 472f) u. des Odysseus (Od. 11) für Griechenland, des Aeneas (Verg. Aen. 6) für Rom. Psychologisch weiterentwickelt sind kosmisch-metaphysische Visionen wie die im Mythos vom Pamphilier Er am Schluß von Platons Politeia (614b/21b; K. Schilling, Platon [1948] 161/9; Rohde, Psyche$^3$ 2, $275_2$), im ‚Traum des Scipio' bei Cicero (rep. 6, 9/26), im Lehrgedicht des Lukrez (rer. nat. 3, 978/1023; dazu R. Heinze im Komm. [1897] 183/92 u. Reg. s. v. Hadesstufen; F. Cumont, Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers: RevPhilol 44 [1920] 229/40), verschiedener in den Autor übergehender Subjekte bei Seneca (Hercul. fur.; Herc. Oet.), Lucanus (Phars. 6), Statius (Theb. 4, 7 Ende. 8) u. Lukian (Menippos oder Nekyomanteia). Aus der Vision wird eine Schau des dazu befähigten Organs, das als Schauseele den ganzen Menschen oder sein Selbst repräsentiert, das damit zum Subjekt einer Fahrt nach unten wird. Die Tatsache, daß hier von Fall zu Fall auch Straforte u. -systeme wahrgenommen werden können u. namentlich das orphische Interesse daran in das christliche einmündet, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß dies alles keine Gegenstücke zur christl. H. sind. Denn es fehlt das entscheidende Merkmal der Hölle, nämlich endgültiger Ort der Sünde einschließlich des Irrglaubens zu sein, verbunden mit dem Fehlen einer Erlöserqualität beim Erkunder oder Visionär. Erst in der Niederfahrt eines Erlösers, die zu einer Vergebungspredigt an die Sünder u. zur Niederkämpfung ihres Beherrschers unternommen werden muß, sind alle Elemente vereinigt, die den Descensus zu einer H. machen (s. u. Sp. 1022).

*III. Eigenart eines Auseinandersetzungsresultates.* Für die christl. H.tradition ist es kennzeichnend, daß sie ihren Sinn von einer Alternative her bekommt, die so in keiner heidn. Tradition zu einer Fahrt oder Reise in die Unterwelt im Gegensatz steht. Diese Alternative ist die Fahrt zu einem Ort der Erlösung (Himmel, Paradies). Damit werden alte Interessen an ausgleichender Gerechtigkeit christologisch-soteriologisch in einer Weise neu begründet, die schlechterdings notwendig erscheint. Es gibt auch anderswo (zB. in den buddhistischen Durchdringungen Tibets u. Chinas) historische Prozesse, in deren Verlauf die Totenreichsvorstellungen einer siegreichen Kultur u. Religion die einer anderen depravieren, so daß diese im allgemeinen Bewußtsein auch dann in den Rang einer ‚Hölle' hinabgedrückt werden, wenn sie deren negative Charakteristika vorher nicht hatten. Im christl. Kulturbe-



reich hat ein solcher Prozeß in einem Ausmaß stattgefunden, daß hinter dem Resultat, eben der christl. Höllenvorstellung, ein Elementargedanke, der diese Vorstellung mit anderen vergleichbar machen könnte, nicht mehr erkennbar ist. Es haben vielmehr, unter teilweisem Anschluß an die der jüd. Gehenna anhaftende Einschätzung, Abwertungen von Unterweltsvorstellungen solcher Kulturen stattgefunden, mit denen die christl. Mission sich auseinanderzusetzen hatte. Viele davon betroffene Einzelheiten konnten dann in die christl. Höllenvorstellung mitaufgenommen werden, so daß diese sich stetig anreicherte. Die wichtigsten Vorstellungen, denen das widerfuhr, waren die griechischen, die römischen u. die germanischen. Die Wörter Inferno u. Hölle (nebst jeweiligen Verwandten), die sich von den letzteren herleiten, tragen infolgedessen von Anfang an christl. Bedeutung.

*D. Die Höllenfahrt Christi als die eigentliche Höllenfahrt. I. Unterschied von der Eigentlichkeit der Himmelfahrt.* Nimmt man ‚Hölle' dergestalt als christlichen Begriff, dann ist die H. Christi nicht der christl. Spezialfall einer aus antiker Tradition vorgegebenen Unterweltsreise, anders als seine *Himmelfahrt, die eine soteriologische Inanspruchnahme der Möglichkeit eigentlicher Himmelfahrt u. insofern deren christl. Spezialfall ist (s. o. Sp. 217/9). Die H. ist vielmehr erst als Erlösungstat Christi eine eigentliche (vgl. dazu das o. Sp. 213f zu Reise u. Fahrt Gesagte; die Rückkehr von unten ist eine Form des Aufstiegs nach oben u. steht im eschatologischen Ausblick genauso außerhalb eines zeitlich strukturierten Erzählrahmens wie die Wiederkunft Christi).

*II. Die als wirklich gedachte Höllenfahrt.* Als locus classicus für die sog. H. Christi gilt frühestens seit nachapostolischer Zeit 1 Petr. 3, 19f, daneben ebd. 4, 6 u. Eph. 4, 8/10. Diese Texte ergeben indessen keinen sicheren Ansatzpunkt für die Ausbildung jener Anschauung. Vielmehr ist diese Anschauung, zunächst auch nur in Spuren, seit der 1. H. des 2. Jh. greifbar. Obwohl sie sich nicht aus Exegese der ntl. Stellen ergeben hat, wird sie häufig an diesen festgemacht u. bestimmt von daher das christl. Interesse an der Hölle. Dieses ist also nicht durch den Descensus-Vorgang als solchen, sondern ganz vom Ziel der Fahrt her bestimmt, dem als Ort nicht nur eine bestimmte Lokalisierung, sondern auch eine bestimmte Bedeutung zukommt. Die Bedeutung besteht darin, daß Christus im Hades (bzw. in der Phylake oder im Carcer) denen predigen kann, die vor seinem Offenbarwerden gestorben waren, daß er dort die Gerechten des alten Bundes taufen kann, u. daß er in einem Kampf den Hades auch als personifizierte Macht, evtl. zusammen mit anderen feindlichen Unterweltsmächten, besiegt. Über diese Bedeutung kommt es dann auch zu einer Erweiterung des Interesses an der ‚Hölle' als solcher. Der moralisch-anagogische u. der proleptisch-eschatologische Aspekt der H. Christi (dazu Haas 171), die als wirklich geschehen geglaubt u. dann auch theologisch gedacht u. mit Bildern aus Tradition u. neuer Phantasie ausgestaltet wird, nimmt dann auch das Interesse an solchen Jenseitsschilderungen in Dienst, die diesen Aspekt ursprünglich nicht hatten.

*III. Imaginäre Höllenfahrten einzelner Erwählter.* Weitere Vorstellungen, die vom Theologumenon der H. Christi getragen werden, haften an einem zielgerichteten Vorgang, dessen Bedeutung derjenigen einer H. gleichkommt, vor allem an der Vision, in der eine Seele oder Person, die in Sichtweite der Hölle gelangt ist, diese gezeigt bekommt. So sind Verchristlichungen antiker Vorstellungen von Unterweltsreisen (s. o. Sp. 1019) entstanden, mit neuen Personen an der Stelle ihrer einstigen visionären Subjekte. Diese stehen mit ihren Namen im Zentrum der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, wo Perpetua wohl bereits einen Zwischenzustand oder eine Vorhölle schaut (7f [114/7 Mus.]), der Apokalypsen des Petrus in ihrer jetzt durch die äthiopische Version repräsentierten Endfassung (6/12 [C. D. G. Müller: Hennecke / Schneem. $2^5$, 569/74]), des Paulus in ihren Erweiterungen u. Neufassungen (dazu E. Dassmann, Paulus in der ‚Visio Sancti Pauli': Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 117/28) u. des Esdras (4, 5/5, 6 [Tischendorf, AA 28, 4/29, 31; U. B. Müller: JüdSchrHRZ 5, 2 [1976] 95/7]); in der letzteren ist der Abstieg am deutlichsten. Da es sich um einen jüd., nur christlich überformten Text handelt, tritt als zu untersuchende Grundstruktur eine Kontinuität zu jüdischen Unterwelts- u. Abstiegsvorstellungen hervor, die die christl. mit ihrer Spitze in der H. Christi so mitbestimmt haben, daß der

Anschluß anderer antiker Vorstellungen an sie erst möglich wurde.

F. BAR, Les routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà (Paris 1946). – W. BIEDER, Die Vorstellung von der H. Jesu Christi (Zürich 1949). – C. CAROZZI, Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (5e-13e s.), Diss. Paris-IV (1989). – H. DIELS, Himmels- u. Höllenfahrten von Homer bis Dante: NJbb 25 (1922) 239/53. – J. DRÄSEKE, Byzantinische Hadesfahrten: ebd. 29 (1926) 343/66. – A. M. HAAS, Descensus ad inferos: ders., Geistliches MA (Freiburg/Schw. 1984) 161/77. – M. HIMMELFARB, Tours of Hell. An apocalyptic form in Jewish and Christian literature (Philadelphia 1983). – E. HORNUNG, Altägyptische Höllenvorstellungen = AbhLeipzig 59, 3 (1968). – W. KIRFEL, Die Kosmographie der Inder (1920). – J. KROLL, Gott u. Hölle. Der Mythus vom Descensuskampfe (1932). – L. LOCHET, Jésus descendu aux enfers (Paris 1979). - E. NORDEN, Vergil Aeneis Buch VI[3] (1927). – A. RÜEGG, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante u. die übrigen literarischen Voraussetzungen der ‚Divina Commedia'. Ein quellenkritischer Kommentar 1/2 (1945). – J. B. RUSSELL, Satan. The early Christian tradition (Ithaca / London 1981). – H.-J. VOGELS, Christi Abstieg ins Totenreich u. das Läuterungsgericht an den Toten (1976). – WINKLER, Art. Hölle: Bächtold-St. 4 (1931/32) 184/257.

*Carsten Colpe.*

## Hören.



*A. Hören u. Sehen von der antiken bis zur frühmittelalterlichen Kultur. Auditive u. visuelle Symbolik im griech.-röm. u. jüd.-christl. Verständnis. I. Beziehungen zwischen Hören u. Sehen. a. Orale Tradition: Lautes Lesen, Rhetorik, christliche Predigt, griechische u. lateinische Sprache.* Die fünf Sinne, deren Zahl seit Aristoteles (an. 3, 1, 424b 22 gegen Democrit.: VS 68 A 115f) als kanonisch galt, vermitteln die menschliche Wirklichkeitserfahrung. Sehen u. H. sind die höchstentwikkelten, für Sprache u. Denken bedeutsamsten Sinne. Im Unterschied zum räumlich distanzierenden Sehen (M. Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit: Temps Modernes 18 [1961] 184f; H. Jonas, The nobility of sight: Philosophy and Phenomenological Research 14 [1953/54] 507/19; ders., Von der Mythologie zur mystischen Philosophie [1954] 133/52; ders., The phenomenon of life [New York 1966] 136/41; Deonna 42. 134/42. 144/6; H. Arendt, Vom Leben des Geistes [Zürich 1979] 115/29; Havelock, Preface 197/233) ist das H. mit seiner Rezeptivität für Laut, Ton u. Wort an deren Zeit- u. Geschehenscharakter gebunden (V. Zuckerkandl, Sound and symbol [Princeton 1956/73] 1, 27/92; 2, 155/216; J. T. Fraser [Hrsg.], The voices of time [Amherst, MA 1981] 260; R. Horowitz / S. J. Samuels, Comprehending oral and written language [San Diego / New York 1987] 9; W. Ong, The presence of the word [New Haven 1967] 111/38). Sprachlich-zwischenmenschli-

che Kommunikation ist in einer besonderen Weise vom H. abhängig (Greene; Ong, Presence aO. 22/35. 111/38; ders., Orality and literacy [New York 1982] 31/77; J. Ellul, The humiliation of the word [Grand Rapids, MI 1985] 5f; Horowitz / Samuels aO. 1/52; D. Ihde, Consequences of phenomenology [New York 1986] 27/47; vgl. A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole [Paris 1965] 269f). H. u. Ohr besaßen symbolische Bedeutung schon bei den Ägyptern (Clem. Alex. strom. 5, 7, 43), bei den Römern (Plin. n. h. 11, 115; Lucret. 4, 487; vgl. W. Deonna, Le dieu gallo-romaine à l'oreille animale: AntClass 25 [1956] 89), im AT (Ps. 94, 9; Prov. 20, 12; Koh. 1, 8) u. im Christentum (Empfängnis Jesu durch das Ohr der Jungfrau; J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1253f; S. Rimiessan, Le monotheisme médiéval [Paris 1949] 80. 180; Deonna 15f. 53. 62f. 100). Darstellungen (langer) Ohren wurden beim Gebet ,hörenden' Göttern, vor allem in Isis- u. Serapistempeln, als Votivgaben dargebracht (Fox 127). Im griech. Mythos symbolisierte der Naturgott Pan, dessen Klage über den Verlust der Nymphe Echo in der Natur widerhallte u. der in der Mittagsstille durch plötzliche Laute panischen Schrecken einjagte, die furchterregende Seite der Stimmen der Natur (Hor. carm. 1, 17; Longus 2, 25/9; vgl. auch die Geschichte vom Tode Pans Plut. def. orac. 17, 419B/E). Obwohl die griech.-röm. wie die jüd.-christl. Tradition visuelle (Christus als Sonne: Dölger, Sol Sal.[2] 336/410) u. auditive (εἰκών [*Eikon] bezeichnet das wirkliche *Bild oder das Wortbild) Symbole enthalten, bleiben doch vor allem bei den Griechen (bes. in der darstellenden Kunst: Ch. M. Havelock, Art as communication in ancient Greece: E. A. Havelock / J. P. Hershbell, Communication arts in the ancient world [New York 1978] 95/118; vgl. auch Euklids ,Optik'), mit Einschränkungen auch bei den Römern (Jucker 1/45), die Symbole des Sehens (vgl. die vielen Verben für ,sehen' seit Homer: B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplaton. Philosophie [1924] 17/21) u. im jüd.-christl. Bereich die Symbole des H. dominierend (Boman 45/59; E. Auerbach, Literatursprache u. Publikum in der lat. Spätantike u. im MA [Bern 1958] 25/53. 177/92; B. Gerhardsson, Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity[2] [Copenhagen 1964] 148f; G. B. Caird, The language and the imagery of the Bible [London 1980] 109/21; B. Gilson, Painting and reality [New York 1951] 178/81; Bultmann, Urchristentum 20/3; zum rhythmisch-oralen Sprachcharakter des Aramäischen u. Hebräischen: M. Jousse, Le style oral. Rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs [Paris 1981] 1/24). Auch in der auf mündliche Weitergabe orientierten griech.-röm. *Erziehung blieben visuelle Elemente (ἐνάργεια) als Anschaulichkeit der Beschreibung von griech. ἀργός, ,klar, hell, weiß' (vgl. Plat. polit. 277b; Cic. Tusc. 5, 14; Quint. inst. 8, 3, 6; visuelle Repräsentation des *Herakles am Scheideweg durch Prodikos v. Keos: VS 84 B 2; visuelle Illustrationen), erhalten (O. Schissel v. Fleschenberg, Die Technik des Bildeinsatzes: Philol 72 [1913] 83/114; Jucker 177f; K. Schefold, Vergessenes Pompeji [Bern 1962] 44. 78; E. Keuls, Rhetoric and visual aids in Greece and Rome: Havelock / Hershbell aO. [o. Sp. 1025] 121/34). Aber schon in der griech. Religion kann sich aufgrund der Erfahrung der numinosen Macht der Götter, deren ursprüngliche Vertrautheit mit den Menschen in Erinnerung blieb (Od. 17, 458; Greene) u. deren Epiphanien erwünscht waren (ἐποπτία: Pind. frg. 137 Snell; Visionen in den Mysterienkulten; Apul. met. 11, 23: Schau des Lichtes als Höhepunkt der Eleusinischen u. Isismysterien; Aristot. frg. 84 Ross; F. Pfister, Art. Epiphanie: PW Suppl. 4 [1924] 277/323; W. Speyer, Die Hilfe u. Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen u. eines Heiligen: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 55; Dodds, Greeks Kap. 4; Fox 103/67; K. B. Kirk, The vision of God[2] [New York 1932] 54), die Furcht vor einer visuellen Konfrontation mit der Götterwelt einstellen. Sterbliche Frauen können den Anblick des Zeus nicht ertragen (Lucian. dial. deor. 2, 2; D. Syr. 47; vgl. den Semelemythos bei Apollod. bibl. 3, 4, 3; Mythos von Athene u. Teiresias bei Callim. lav. Pall. 53f. 100/2; Il. 1, 47; 20, 131; 24, 170. 533; Plut. parall. min. 17, 309F: Blendung durch das Anschauen des Palladiums; D. Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων, Diss. Berlin [1967] 72; ders., Art. Epiphanie: KlPauly 5 [1975] 1598/601; vgl. auch Xen. mem. 4, 3, 13f; Eur. Ion 1551f; Bacch. 1084f; frg. 1129 [713 Nauck]; Beierwaltes 14/20; Orac. Sib. 3, 624f). Zu den spätantiken Erscheinungen

des Hermes Trismegistus, ‚wenn man nicht nach ihm ausschaut', vgl. Festugière 1, 283f; 4, 152/62. 200/58. Hierher gehört auch der Topos der Furcht vor Erscheinungen im NT (Mc. 6, 50 par. Mt. 17, 7; 28, 5; Lc. 1, 30; 2, 10; 5, 10; Act. 18, 9; 27, 24; Apc. 1, 17; L. Köhler, Die Offenbarungsformel ‚Fürchte Dich nicht!': SchweizTheolZs 36 [1919] 33/9). Bekannt sind Platons Invektiven gegen die Absurdität göttlicher ‚Erscheinungen' bei Homer (resp. 381d/93; Soph. 216bc; leg. 909e/10). Der Übergang von der oral-auditiven u. mythisch-poetischen zur vorherrschend visuellen u. philosophisch-wissenschaftlichen Kulturstufe wurde bei den Griechen durch die Übernahme u. Transformation der phönizischen Buchstabenschrift um 700 vC. (R. Carpenter, The antiquity of the Greek alphabet: AmJournArch 37 [1933] 8/29; Havelock, Origins 23; ders., The literate revolution in Greece and its cultural consequences [Princeton 1982] 9) oder möglicherweise schon um 1300 vC. (J. Naveh, Some semitic epigraphical considerations of the antiquity of the Greek alphabet: AmJournArch 77 [1973] 1/8; Logan 103) bedingt u. gefördert. Schreiben u. Lesen, das allerdings bis in die Spätantike zumeist lautes, am H. orientiertes Lesen war (Plot. enn. 1, 4, 10, 24; vgl. Eur. Iph. Aul. 127/45; Quint. inst. 1, 1, 134; 11, 2, 33; Hor. sat. 2, 5, 55; Lucian. Ind. 2; Aug. conf. 6, 3; vgl. R. Scholes / R. Kellog, The nature of narrative [New York / Oxford 1966] 165/77; Lentz 159/61), machten einen zunehmend individualistischen u. analytischen Lebens- u. Denkstil wenigstens unter den Gebildeten möglich. Caesar verstand sich schon aufs stille Lesen (Plut. vit. Brut. 5; vgl. B. M. W. Knox, Silent reading in antiquity: GreekRomByzStud 9 [1968] 421/35), während Augustinus noch über das stille, nicht-auditive Lesen des Ambrosius erstaunt war (conf. 6, 3; C. L. Hendrickson, Ancient reading: ClassJourn 25 [1929] 182/96; ders. / E. C. McCartney, Notes on reading and praying: ClassPhilol 48 [1948] 184/7; H. J. Chaytor, From script to print[2] [Cambridge 1950] 5/21; J. Leclercq, Pierre le Vénérable [Paris 1946] 268; Saenger 367/414). Das stille, visuell orientierte Lesen, das schon Benedikt (reg. 48, 5) u. Isidor v. Sev. (sent. 3, 14, 9) empfohlen hatten, war für den antiken wie den frühmittelalterl. Menschen schwierig. Der ohne Satzzeichen u. Worttrennungen fortlaufend geschriebene Text machte lautes, damit langsameres Lesen von Buchstaben und Silben nötig. Erst die Worttrennungen seit dem 8. Jh. nC., die dem Auge ein visuelles Bild von Worten u. Sätzen gestatteten, leitete zum stillen Lesen über (Saenger 377f). Damit erhielt auch der Bibeltext, in den nun Kapitel u. Paragraphen eingeführt wurden, eine große Bedeutung (im Unterschied zur auditiven rabbin. Bibelexegese: Schäfer 153/97; zur Oraltradition der jüd. Schriftexegese vgl. Jousse 147/284; E. Werner, Mündliche u. schriftliche Tradition im Mittelmeerraum: Bericht über den 9. Intern. musikwiss. Kongr. Salzburg 1964 [Kassel 1966] 2, 124). Diese zunehmende, erstmals bei Platon ausdrückliche Visualisierung des Wortes gegenüber der antiken Oralisierung selbst des geschriebenen Wortes (vgl. Aristot. probl. 10, 39; Buchstaben als πάθη τῆς φωνῆς: Prob. cath. gramm.: GrLat 4, 48, 33; Prisc. inst. gramm. 1, 2, 3 [ebd. 2, 6]; Mar. Victorin. ars gramm.: ebd. 6, 5, 5. 30; J. Balogh, Voces paginarum: Philol 82 [1926/27] 202/8) ließ später Hieronymus, Augustinus u. Hilarius in ihren eigenen (oft diktierten) Schriften Randtitel zur visuellen Übersichtlichkeit einführen (Saenger 375f). Trotz der Dominanz des visuellen Elementes in der klass.-griech. Philosophie (Plat. resp. 532a/c; Aristot. metaph. 1, 1, 980a; Plot. enn. 6, 7, 36; vgl. auch Aug. conf. 7, 10, 1. 17, 23; Beierwaltes 30/107; Luther, Wahrheit 1/239; Onians 16f. 73/9; Boman 98f; J. Werner, Ὦτα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν: WissZsLeipzig Sprachwiss. R. 11 [1962] 577; Deonna 1/52) u. dem Phänomen von Traumvisionen der Götter bei Epicur. frg. 353 Us. sowie Lucret. 5, 1169f (vgl. auch Cic. div. 1, 129; Philo somn. 2, 1; Dodds, Greeks 107/10; C. A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales [Amsterdam 1968] 171/204) blieb, ungeachtet der Aversion Platons gegen die ‚Liebhaber des H.' (resp. 476b; Phaedr. 260/2; vgl. auch Aristot. rhet. 3, 1, 1403b 20), im politischen Leben, in der dramatischen Kunst (Sophocl. Ai. 14/6; R. G. A. Buxton, Blindness and limits. Sophocles and the logic of myth: JournHellStud 100 [1980] 22; D. Seale, Vision and stagecraft in Sophocles [Chicago 1982] 144; Schmid / Stählin 1, 4, 43; D. Baine, Actors and audience [Oxford 1977] 1/12. 208/26), in der Religion (Iamblich. myst. 3, 2: H. von Stimmen in Epiphanien; Fox 112), in der Sophistik u. Rhetorik der frühere Primat des gesproche-

nen Wortes bewahrt (Stanford, Sound 1/26. 55f; zur Hochschätzung guten H. in der Antike Dion. Hal. comp. 23, 244, 23; Cic. orat. 177; Quint. inst. 9, 4, 116; Gell. 13, 21). Wie die oral-poetische Zusammengehörigkeit von Wort (λόγος) u. Tat (ἔργον) seit Homer (Il. 9, 443) vom 6. Jh. vC. an zu schwinden begann (Democrit.: VS 68 B 82; Thuc. 2, 41, 4), was zu den Anfängen der Rhetorik führte (vgl. Demosth. or. 14: die Redekunst verlangt den guten Willen der Hörer), so trennte sich auch die Symbolik des neuen, wissenschaftlichen Sehens von der älteren Oralsymbolik des H. (Plat. Menex. 235c 2: Sokrates' Hinweis auf die auditive Bezauberung durch die Reden auf die Großen Athens) zuerst bei den Historikern (Agon zwischen ἀκοή u. σκέψις: Abwertung der Rede: Thuc. 1, 22), dann in der Philosophie (Heraclit.: VS 22 B 177, 53. 53a. 55. 82) u. seit dem späten 4. Jh. vC. in der wachsenden Betonung des Sehens (Theater, Monumente, Bildkunst) über das H. (vgl. H. Heinimann, Nomos u. Physis [Basel 1945] 43/6; M. Detienne, Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque [Paris 1985] 59; zum Übergang von der auditiven zur visuellen Beschreibung Athens J. E. Stambaugh, The idea of the city: ClassJourn 69 [1974] 309/21). Der Aristotelesschüler u. Musiktheoretiker Aristoxenos v. Tarent wies auf die Sprachmelodie der griech. Sprache hin (harm. 1, 8f; vgl. auch Dion. Hal. comp. 1, 124, 20; Quint. inst. 1, 10, 9; A. Krumbacher, Die Stimmbildung der Redner im Altertum bis auf die Zeit Quintilians [1921] 81). Plutarch erwähnt, daß die Sophisten seiner Zeit die Hörer durch die Musikalität ihrer Sprache in Trance versetzten (aud. 7, 47D). Dio Chrys. bemerkt im Anschluß an das bekannte Wort vom Vorrang des Sehens über das H. bei Heraclit.: VS 22 B 101a (vgl. auch Hor. ars 180; Sen. ep. 6, 5: quia homines amplius oculis quam auribus credunt), daß im Unterschied zum Auge das Ohr sich leicht bestechen u. irreleiten läßt (τὴν δὲ ἀκοὴν οὐκ ἀδύνατον ἀναπτερῶσαι καὶ παραλογίσασθαι), wenn man ihm Gebilde zuführt, die den Zauber des Versmaßes u. des Wohlklanges haben (Dio Chrys. or. 12, 71). Lukian v. Samosata weist darauf hin, daß die Worte nicht mit der Eindruckskraft des Bildes (in Kunstwerken) konkurrieren können (dom. 18f. 20). Selbst Augustinus bemerkte, daß er über die fürs H. so angenehme suavitas der Rede des Ambrosius ihre Substanz fast vergaß (conf. 5, 13; E. Hatch, The influence of Greek ideas on Christianity [New York 1957] 86/115; Norden, Kunstpr. 2, 451/79; zum Zauber der Dichtung auf die Hörer P. Walsh, The varieties of enchantment [Chapel Hill 1984] 3/132; zu den Geschehnissen der Mysterienweihe, die der Hörer nicht verstehen kann, vgl. Apul. met. 11, 23f; Latte 40). Die ‚Stimmen' der Memnon-Kolosse von Theben wurden bis ca. 200 nC. von griech.-röm. Besuchern mit Erstaunen gehört (A. Bataille, Les Memnonia [Paris 1952] 153/8; A. Bernand, Art. Graffito II: o. Bd. 12, 670. 678). Seit Aristoteles (rhet. 3, 1, 1403b 6/15) spielte sowohl in der antiken Rhetorik als auch in der späteren christl. Predigt (*Homilie) der Bezug auf H. u. Hörer eine entscheidende Rolle. Das griech.-röm. Vokabular des H. auf Wort u. Stimme des Rhetors (Aristot. rhet. 3, 1, 1403b 31: μέγεθος, ἁρμονία u. ῥυθμός der Stimme) wurde innerhalb des Christentums allmählich durch das H. auf das Wort des Predigers (homilia, sermo) ersetzt. Der Verfall der Rhetorik in den ersten Jhh. nC. ist hauptsächlich durch den Untergang der politischen Redefreiheit verursacht (vgl. Petron. sat. 1f; Sen. ep. 106, 12; 108, 6f: Rhetorikschüler sind für das bloße Vergnügen der Ohren u. durch leere Worte erzogen; Plin. ep. 2, 14: H. in den Gerichtshöfen wird durch lautes Geschrei unterbrochen; Iuvenal. 7, 150f: unglückliche Ohren, die auf die declamatio der Schüler hören müssen; Lucian. fug. 10; Tac. dial. 40f; PsLongin. sublim. 44; vgl. H. Caplan, Of eloquence [Ithaca / New York 1970] 160/95). Wie die antike Rhetorik, so mußte sich auch die christl. Predigt am H. des Publikums ausrichten. Die Redekunst sollte nach Cicero den Hörer benivolus, attentus u. docilis machen (inv. 1, 20/3). Quintilian gibt ausdrücklich Anweisungen an seine Studenten, die soziale Stellung, das Geschlecht u. Alter der Hörer zu berücksichtigen (inst. 3, 8, 37/40; Clark 224f). Christl. Prediger wie Augustinus (doctr. christ. 4, 16, 33; W. R. Johnson, Isocrates flowering. The rhetoric of Augustine: Philosophy and Rhetoric 9 [1976] 217/31) u. Gregor d. Gr. (reg. past. 3, 1) paßten ihre Predigten dem Kreis ihrer Hörer an. Sermo coaptandus qualitati auditorum war eine vom Autor der (fälschlich Bonaventura [Op. omnia Suppl. 3 (Trento 1774) 385/417] zugeschriebenen)

Ars concionandi formulierte Maxime. Joh. Chrysostomus, selbst Schüler des Rhetors Libanius, verlangte von seinen Zuhörern, deren Ohren an schöne u. leere Worte der heidn. Redner gewöhnt waren (in Act. hom. 30, 3 [PG 60, 225]; sac. 5, 1 [PG 48, 673]), nicht *Beifall, sondern die Änderung ihres Lebens (adv. Jud. 7, 6 [PG 48, 925]; stat. 2, 3 [PG 49, 38]). Für den antiken Menschen war das H. (oder laute Lesen) einer Rede, wie Longinus (rhet. 39: die Harmonie der Sprache berührt nicht nur das H., sondern die Seele selbst) u. Dionysius v. Hal. (Demosth. 22: die Reden des Demosthenes lösten bei den Hörern starke Emotionen aus; S. F. Bonner, The literary treatises of Dionysius of Halicarnassus [Cambridge 1939] 61/71. 227/312) bezeugen, ein affektives Ereignis. Dementsprechend spielte auch die menschliche Stimme eine große Rolle (Aristot. eth. Nic. 2, 8, 1386a 39; rhet. 3, 1, 1403b 20/31; 3, 12, 1414a 17; 3, 7, 1408b 7: Stimme u. Gesichtsausdruck; Diog. L. 5, 481: Theophrastus; Chrysipp.: SVF 2, nr. 297; Cic. de orat. 3, 213. 216 [omnis motus animi suum quendam a natura habet vultum et sonum et gestum]. 219 [Stärke der Stimme]; orat. 55; Rhet. Her. 3, 19/25: Qualität der Stimme [figura vocis] u. Körperbewegung [motus corporis] bestimmen den Vortrag [pronuntiatio]; Quint. inst. 11, 3, 30; vgl. Krumbacher aO. [o. Sp. 1029] 32/5; Aristot. probl. 19, 27. 29: ethisch-emotionale Qualität des H.). Aristoteles' Neffe u. Schüler Theophrast (sens. 141; Diog. L. 10, 76; O. Regenbogen, Art. Theophrastus: PW Suppl. 7 [1940] 1354/562; G. M. Stratton, Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle [New York 1917] 33f; A. Barker, Theophrastus on pitch and melody: W. W. Fortenbaugh [Hrsg.], Theophrastus of Eresus [New Brunswick, NJ 1985] 289/324) betrachtete das H. im Gegensatz zur Tradition (Herodt. 1,8; Lucret. 5, 102f; Sen. ep. 6, 5) als den emotionalsten unter allen Sinnen (frg. 89, 14 [437f Wimmer]; παθητικωτάτη: Plut. aud. 2, 38A; quaest. conv. 1, 5, 2, 623A/C: Stimme u. Emotion; Barlaam. ethic. sec. Stoic. 2, 13 [PG 151, 1362C]: Theophrasts Ansicht, daß Zeichen für Gefühle etiam in ore, in vultu, in oculis interdum apparent). Theophrast erfand auch (in Analogie zu διαφανής, ,durchscheinend') das Wort διηχής, ,durchtönend', für die Luft, die für die Töne durchlässig ist (Joh. Philop. in Aristot. an. 419a 30 [Comm. in Aristot. Graec. 15, 354, 12/6]). Theophrast war als Stilist bekannt. Nach Diog. L. 5, 38 hieß er ursprünglich Tyrtanus u. wurde wegen seines gottgleichen Stiles (τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον) durch Aristoteles in Theophrastus umbenannt (vgl. Cic. orat. 62; Brut. 121: quis ... Theophrasto dulcior; Quint. inst. 10, 183; W. W. Fortenbaugh, Theophrastus on delivery: Fortenbaugh aO. 269/88). Im Gegensatz zu Aristoteles, der nur zögernd Zugeständnisse an das Hörerpublikum machte (rhet. 1, 1, 1354a 13/6; 3, 1, 1404a 11: πρὸς τὸν ἀκροατήν; ebd. 1/12: in der Rhetorik kann man sich nicht, wie in der Geometrie, nur auf sachliche Argumente verlassen), gab Theophrast (frg. 24: Ammon. in Aristot. interpr. 4 [Comm. in Aristot. Graec. 4, 5, 65, 32f]) dem auf den Hörer ausgerichteten Stil der Poeten u. Rhetoren (λόγος πρὸς τοὺς ἀκροωμένους) den gleichen Rang wie dem sachorientierten Stil der Philosophie (πρὸς τὰ πράγματα). Plutarch (vit. Alc. 10, 4) erwähnt, daß unter den Philosophen Theophrast ein Mann gewesen sei, der gerne zuhörte u. geschichtskundig war (ἀνδρὶ φιληκόῳ καὶ ἱστορικῷ; vgl. auch Theophrasts Hinweis auf die Redner- u. Überredungsgabe des Alkibiades bei Plut. praec. ger. 803F. 804A). Da die griech. Sprache (im Unterschied zur unsinnlicheren, klangloseren lat. Sprache: Seel 503f) mit ihrem Ausdrucksreichtum u. ihrer (rhythmischen) Musikalität die Identifikation zwischen Sprecher u. besprochener Sache (φύσις-Theorie der Sprache: Stanford, Sound 9), wie zB. in Etymologie u. Onomatopoetik, erleichterte, mußte sich Platon, der die Sprache dem auf die Ideenwelt gerichteten Denken unterordnete, kritisch gegen diese mit Musik, Tanz u. Geste verbundene künstlerische Darstellung der Worte (μίμησις im alten Sinn der Dichter) stellen. ,Man muß etwas anderes als 'Wörter' suchen, das uns das wirkliche Wesen der Dinge zeigt' (Crat. 438d; zur historischen Entwicklung von μίμησις Koller 195). Die im Sprechen u. H. hervorgebrachte Mimesis als ,Ausdruck' wird bei Platon zur Mimesis als der im sprachlos-begrifflichen Denken sich vollziehenden ,Nachahmung' der Ideen umgedeutet (ebd. 48/57; zur musikalisch-rhythmischen Mimesis vgl. Aristot. rhet. 3, 8, 1408b 2; Dion. Hal. comp. 3: die Beschreibung Od. 16, 1/16 bezaubert das H. [κηλεῖ τὰς ἀκοάς];

comp. 11: menschlicher Instinkt für Harmonie, Melodie u. Rhythmus; Dial. Hal. Demosth. 22: Preis des rhetorischen Stiles des Demosthenes; ebd. 18: Isokrates' Rede gleitet lautlos wie Öl durch das Ohr; Hor. ars 323: Grais ingenium, Grais dedit ore rotundo Musa loqui). Trotzdem blieb das Ideal des Menschen für den praktischen, mit Recht u. Rede befaßten Römer der Rhetor, für den visuell begabten, seit Platon auch den Sprachlogos ‚eidetisch' deutenden Griechen der Philosoph. Die visuell-ästhetisch eingestellten Griechen benannten das menschliche Antlitz als Ausdruck der Person nach dem Auge (πρόσωπον, ‚was einem entgegenschaut'), während die Römer es nach der körperlichen Oberfläche (facies) oder nach dem Munde (ora) benannten. ‚Analog sind im Griechischen die meisten Worte für Erkennen, Wissen, Verstehen, Geist, Wahrheit, Geschichte usw. von verba u. nomina videndi gebildet worden, während im Lateinischen sapiens, sapor, sapientia u.a. dem Geschmacksinn zuzuordnen sind' (Luther, Sprachphilosophie 180; Seel 170/4). Visualisation als lebhafte, die Emotionen (πάθη) der Hörer erregende Beschreibung (ἐνάργεια oder φαντασία) war ein beliebtes Stilmittel griech. Poetik (vgl. Aristot. poet. 24, 1459b 14f: Unterscheidung zwischen der mehr ‚pathoshaften' Ilias u. der mehr ‚ethischen', d. h. realistischen Odyssee). Die röm. Rhetorik übernahm sie unter dem Namen demonstratio, evidentia, illustratio, sub oculos subjectio, visio; Rhet. Her. 4, 68: demonstratio est, cum ita verbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse videatur (vgl. Quint. inst. 6, 2, 29f; G. Williams, Tradition and originality in Roman poetry [Oxford 1968] 669; *Ekphrasis). Im Gegensatz zur vorherrschend visuellen griech. u. teilweise visuellen hellenist.-röm. Kultur (Luther, Wahrheit 2/240; D. Bremer, Licht als universales Darstellungsmedium: ArchBegriffsGesch 18 [1974] 185/206; Jucker 124f; zur anikonischen frühröm. Religion L. R. Taylor, Aniconic worship among the early Romans: Classical studies, Festschr. J. C. Rolfe [Philadelphia 1931] 305/14) bewahrten Judentum u. Christentum die Kultur- u. Religionssymbolik des H. Die Tora (vielleicht verwandt mit akkad. tertu, ‚Orakel') in der Spannweite von Unterweisung u. Gebot (*Halachah) bis zu religiöser Lehre u. Geschichte (*Haggadah) bringt die geschriebene u. mündliche Tradition von Gottes Handeln mit Israel u. Israels Antwort im H. u. Gehorsam (oder Ungehorsam) zum Ausdruck (zur mündlichen Tora des rabbin. Judentums J. Neusner, Formative Judaism [Chico, CA 1903] 7/82; Schäfer 153/97). Im Christentum wurde das paulinische fides ex auditu (Rom. 10, 17; vgl. Joh. 8, 47) zum Motto der auf H. gegründeten christl. Wort- u. Offenbarungsreligion.

*b. Jüdisch-christliche Visualsymbolik.* Es darf nicht vergessen werden, daß visuelle Analogien (Gottesschau) auch innerhalb der höchst spiritualisierten Vorstellung eines transzendenten Schöpfergottes in Israel u. im Judentum in Gestalt des Kabod, der Schĕkinah, des Lichtes als Gericht im Frühjudentum, des Lichtes des Messias (Jes. 60, 3), prophetischer Visionen (vgl. Jes. 6; 60, 19), der atl. Thronwagenmystik (Dan. 7, 9f) u. der Apokalyptik eine bedeutende Rolle spielten. Der Tempel war eine Freude für die Augen (Hes. 24, 21; im AT finden sich über 480 Hinweise auf die Augen u. nur 158 auf die Ohren); zu den apokalyptischen Visionen bei *Daniel u. *Henoch, antizipiert bei Hes. 38f, Zach. 8, 1/8 u. 9/14, Joel 3 u. Jes. 24/7, D. S. Russell, The method and message of Jewish apocalyptic [Philadelphia 1964] 88/103; S. Aalen, Die Begriffe ‚Licht' u. ‚Finsternis' im AT, im Spätjudentum u. im Rabbinismus [Oslo 1951] 73f. 233f. 314f). Im AT hat vor allem die Übernahme der Schrift u. des Alphabetes von Kanaan einen großen Einfluß auf die schriftliche (visuelle) Kodifikation des Gesetzes ausgeübt (Ex. 31, 18; 17, 14 u. 32, 32: Buchmetapher; geschriebene Namen Num. 17, 2f; Gott schrieb das Gesetz: Ex. 24, 12; 32, 15f; 34, 1; Moses schrieb das Gesetz: Ex. 34, 27; Dtn. 31, 9. 24; 27, 3; Logan 80/98). Wie die Fresken in *Dura Europos, die Mosaiken in der Synagoge von Ain-Douq bei Jericho, die Mosaiken von Tell-Hum bei Alexandria u. in der jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom zeigen, hat das rabbin. Judentum die visuelle Darstellung von biblischen Szenen vom allgemeinen Bilderverbot (Dtn. 5, 8) ausgenommen (J. Finegan, Light from the ancient past. The archeological background of Judaism and Christianity[2] [Oxford 1960] 453/5; Goodenough, Symbols 8, 167/218; 9, 3/24; J. Neusner, Studying ancient Judaism through the art of the synagogue: D. Adams / D. Apostolos-Cappadona [Hrsg.], Art as religious stu-

dies [New York 1990] 29/57). Im NT kommt dem Symbol der seligen *Gottesschau von Angesicht zu Angesicht (Cumont 188. 386: visio beatifica), die das H. des Glaubens transzendieren wird, eine entscheidende Bedeutung zu (Mt. 5, 8; 1 Cor. 13, 12; Hebr. 12, 14; Joh. 11, 40; 1 Joh. 3, 1f; Apc. 22, 4). Zuerst im hellenist. Judentum, dann bei den christl. Apologeten u. Kirchenvätern, spielte die Dialektik von Auge u. Ohr, Bild u. Wort eine große Rolle (G. B. Ladner, The concept of the image in the Greek fathers and the Byz. iconoclastic controversy: DumbOPap 7 [1953] 3. 34; Kamlah 217f; P. C. Finney, Antecendents of Byz. iconoclasm: Gutmann 27/47; Lange 8/38)

*II. Dichtkunst, Malerei, Bilderverehrung.* Das Verhältnis von Bild (Malerei) u. Wort (Dichtung) wurde schon in der Antike erörtert. Der erstmals im Simonidesspruch (Plut. glor. Ath. 3, 346F: ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει) erscheinende Topos von der Malerei als schweigender Dichtkunst u. der Dichtkunst als redender Malerei wirkt später fort bei Aristot. poet. 1, 1447a; 2, 1448a 18/20. 25, 1460b 8f; Hor. ars 361 (ut pictura poesis); Rhet. Her. 4, 28, 39 (poema loquens pictura, pictura tacitum poema debet esse); Cic. Tusc. 5, 114; Plut. aud. poet. 3, 17F/18A: Poesie als darstellende Kunst; Quint. inst. 10, 1, 31: Geschichtsschreibung als Prosagedicht (vgl. Lange 16f; Curtius 436); zum scheinbaren Paradox der griech. Höherbewertung der Wortkunst gegenüber der Bildkunst (mit dem platonischen Erbe, wonach Wort u. Dichtkunst der Wahrheit der Ideenwelt näher stehen als Malerei u. Plastik) u. dem gleichzeitigen Primat des Sehens über das H. vgl. B. Schweitzer, Der bildende Künstler u. der Begriff des Künstlerischen in der Antike: NHeidelbJb NS 2 (1925) 119/21. In der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum waren im Westen Tertullian u. im Osten Tatian die bekanntesten Vertreter einer scharfen Antithese zwischen (sehend-wissendem) Griechentum u. (hörend-glaubendem) Christentum, bis im 3. u. 4. Jh. nC. die christl. Kirche u. Theologie auf dem Hintergrund der christl. Inkarnationstheologie das griech.-philosophische Denken selektiv assimilierten (vgl. J. Bidez: CambrAncHist 12 [1961] 649f; E. Kitzinger, The cult of the images in the age before iconoclasm: DumbOPap 8 [1954] 83/150). Im Bilderstreit des 8. u. 9. Jh. verteidigte vor allem das östl. Christentum die Harmonie zwischen Wort u. Bild (Ikone), H. u. Sehen. Nach Joh. Damascenus ist das atl. Bilderverbot (mit Ausnahme der Bilder in Salomons Tempel) durch die Menschwerdung Gottes überholt (vgl. die drei Reden gegen die Ikonoklasten: imag. 1/3 [PG 94, 1232A/420C]; J. Kollwitz, Art. Bild III: o. Bd. 2, 333/41; L. Ouspensky, Theology of the icon [New York 1978] 39/58; Ch. Murray, Art and the early church: JournTheolStud NS 28 [1977] 303/45; Gutmann 1/4; P. Brown, Society and the holy in late antiquity [Berkeley 1982] 251/301; Lange 8/38; P. Schreiner, Der byz. Bilderstreit. Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen u. das Urteil der Nachwelt bis heute: SettimStudAltoMedioevo 34 [1988] 319/407). Während das östl. Christentum eine auf visueller Symbolik beruhende Bild- u. Ikonentheologie entwickelte, interpretierte die westl. Theologie seit Paulinus v. Nola u. Venantius Fortunatus (E. J. Martin, A history of the iconoclastic controversy [London 1930] 226) auch das Bild eher in seiner oral-narrativen u. didaktischen, nicht metaphysischen Bedeutung. Zwei Briefe Gregors d. Gr. (*Gregor V), die sich gegen die bilderstürmerische Tätigkeit des Bischofs Serenus v. Marseille wandten (ep. 9, 208; 11, 10 [MG Ep. 2, 195. 269/72]), rechtfertigen die Bilderverehrung im Sinne der Biblia pauperum (W. R. Jones, Art and Christian piety: Gutmann 75/105; zum Ikonoklasmus als politischer Revolte in der Antike: Geffcken 286/315; D. Metzler, Bilderstürme u. Bilderfeindlichkeit in der Antike: M. Warnke [Hrsg.], Bildersturm [1973] 5).



*B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Dichtung u. Geschichtsschreibung. 1. Homer, Hesiod, Lyrik.* Ilias u. Odyssee (beide erst im 7. Jh. vC. schriftlich fixiert) gehören trotz ihrer visuell orientierten Beschreibung von Personen, Ereignissen (vgl. Il. 1, 104: die Augen des zornigen Agamemnon sind wie Feuerschein; E. Auerbach, Mimesis² [Bern 1959] 5/27) u. trotz ihres Bilderdenkens (W. Schadewaldt, Von Homers Werk u. Welt² [1951] 85) der vorliterarischen, oral-auditiven Kulturstufe des Griechentums an. Stimme u. Gehör spielten im heroischen Zeitalter eine große Rolle (Il. 2, 155. 279; 5, 439; 10, 512; 18, 203; 20, 380: H. der Stimme eines Gottes; Il. 3, 277: Helios ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις; Od. 12, 173/7: Sirenen; vgl.

auch Stentors Stimme; zum homerischen Vokabular des H.s der Schallworte usw. O. Körner, Die Sinnesempfindungen in Ilias u. Odyssee [1932] 42/50; A. Gehring, Index Homericus [Hildesheim / New York 1970] s. v. ἀκούω). Obwohl Homers klare u. detaillierte Darstellungskunst visuell bestimmt ist (Stanford, Metaphor 122/7), gehören die homerischen Epen, deren hohe Kunst ihren Charakter als einer didaktischen ‚tribal encyclopedia' (Havelock, Preface 83. 100. 127f: ‚oral acoustic intelligence') fast vergessen läßt, dem Kontext der frühgriech. Oralkultur an (vgl. M. P. Parry, The making of Homeric verse: A. Parry [Hrsg.], The collected papers of M. Parry [Oxford 1971] 41/52). Die homerischen Helden kannten die Macht des Wortes. Il. 9, 443 gebraucht das Wort ῥητήρ, ‚Geschichtenerzähler' (Vorläufer des erst seit dem 5. Jh. vC. gebrauchten ῥήτωρ), u. der vielgewandte u. listenreiche (πολυμήχανος, πολύμητις) Odysseus ist selbst der ideale Rhetor (Il. 9, 225/306; Quint. inst. 12, 10, 46: Odysseus repräsentiert den ‚großen Stil' der Rhetorik). Der Dichter rezitierte mit Musikbegleitung, er war ein den Musen höriger Sänger (ἀοιδός). Der Musenanruf leitet sogar den am wenigsten poetischen Teil der Ilias, den Schiffskatalog ein (Il. 2, 484f; Snell 184; Barker 18/32; M. L. West [Hrsg.], Hesiod. Works and days [Oxford 1978] 113/29). Zwischen dem 8. u. 7. Jh. vC. sonderte sich der deklamierende Rhapsode, der auch die Dichtung anderer vortrug, vom musizierenden Dichter ab (Schadewaldt aO. 155/202; Th. Georgiades, Der griech. Rhythmus. Musik, Reigen, Vers u. Sprache [1949] 20f; H. F. Cassola, Inni omerici [Milano 1975] 22/5; J. A. Notopoulos, Studies in early Greek oral poetry: HarvStudClassPhilol 68 [1964] 1/77; M. N. Nagler, Spontaneity and tradition [Berkeley 1975] Kap. 1f; Nagy 13/65). Obwohl schon seit dem 8. Jh. vC. die ursprüngliche Einheit von Dichtung u. Musik in der epischen, elegischen u. jambischen Dichtung verlorengegangen war, hielt sie sich in der Bühnendichtung bis ins 4. Jh. vC. (Koller 173/203; Barker 62/92). Hesiods ‚Theogonie' u. ‚Werke u. Tage' stellen mit ihrer teils akustisch-erzählenden, teils schon visuell-systematisierenden Kompositionskunst den Übergang zu einer allmählich am Sehen orientierten Schriftkultur dar (Havelock, Preface 97f. 294/301; B. Peabody, The winged word [New York 1975] 172/9; R. Janko, Homer, Hesiod and the hymns [Cambridge 1982] 225/8; M. Hadas, A history of Greek literature [Columbia 1950] 11; B. G. Kenyon, Books and readers in ancient Greece and Rome [Oxford 1951] 35; Ong, Orality aO. [o. Sp. 1025] 145/7). Aber die Symbolik des H., vor allem das H. auf die Musen, die Töchter der Mnemosyne (Hesiod. theog. 53/62. 80/102; Muse Kalliope, ‚Schönheit der Stimme': ebd. 79/93), bleibt bewahrt. Für die mythisch-poetische Oralkultur des Griechentums mit den für das Gedächtnis notwendigen rhythmischen, formelhaften (‚geflügelte Worte', epitheta ornantia usw.), parataktischen u. aphoristischen Ausdrucksformen (J. M. Foley, Oral literature: Choice 18 [1980] 487/96; Ong, Orality aO. 20/7; R. Finnegan, Oral poetry [Cambridge 1977] 54/6. 231/3; Greene) war das H. das primäre Kultursensorium. Diese Tradition des H. findet sich von Homer bis zur Spätantike als H. der Stimme eines Gottes (Il. 2, 155. 279; 5, 439; 10, 512; 18, 203; 20, 380; H. u. Gehorchen nahe verwandt: Snell 412), der Stimme Pans in der Natur (vgl. Hor. carm. 1, 17; Plut. def. orac. 17, 419B; Cornut. 27; Eus. praep. ev. 5, 17, 6/9; Longus 2, 25/9; F. Brommer, Art. Pan: PW Suppl. 8 [1950] 949/1008; Fox 130/2; C. Meillier, L'épiphanie du dieu Pan: RevÉtGr 88 [1975] 121), u. als H. göttlicher Stimmen bei Epiphanien (vgl. Iamblich. myst. 3, 2; *Himmelsstimme). (Über das von den Kynikern u. Epikureern als Betrug betrachtete, von den Platonikern u. Stoikern verteidigte H. der Orakel vgl. Plut. def. orac. 7, 413A; Pyth. orac. 5, 396E; Fox 168/261; Nilsson, Rel. $2^3$, 467/9; H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 [1961] 57/9.) Gebildete Athener konnten die homerischen Epen aus dem Gedächtnis rezitieren (Xen. conv. 3, 5). Durch die Inspiration der Musen hört Homer vom Ruhm (κλέος) der Götter u. Helden (Il. 2, 484/92; 14, 508; Od. 1, 338; 8, 72/5; über den emotionalen Einfluß der rezitierten Dichtung auf den Hörer vgl. Od. 8, 536/43. 58/86; W. Marg, Homer über die Dichtung[2] [1971] 20. 74/98. 140/55). Der Anhauch der Musen wird vom Dichter als eine göttliche Stimme vernommen (Hesiod. theog. 31f. 44. 67. 105; frg. 310). Die Dichter verkünden das Gehörte ihren Hörern (Od. 1, 337f; Hesiod. theog. 44. 101). Die Symbolik des H. fundiert auch den griech. von der Gemeinschaft her verstandenen Ruhm- u. Ehr-

begriff. Der Bedeutungshorizont von κλέος als Kunde, Ruf u. Ruhm ist ursprünglich das Gehörte (κλύω, ‚hören'), das, wovon man in der außenorientierten Adelsgesellschaft sprechen hört (Il. 22, 435f). Verwandte Wörter wie φάτις u. φήμη (verwandt mit φωνή, ‚Stimme') als Ruf u. Nachrede, μνήμη als ruhmvolle Erinnerung, δόξα (von δέχομαι, ‚ich nehme, nehme an'), als Ruf, Ruhm, Nachruf, Meinung, Beschluß, Urteil, weisen auf den durch H. vermittelten Ruhmesgedanken hin (Nagy 16; Detienne aO. [o. Sp. 1029] 18/27; G. Steinkopf, Untersuchung zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen [1937] 23/5; *Gloria). Auch in der lyrischen Dichtkunst der Griechen im 6. Jh. vC. (Snell 83/117), sei es im vom einzelnen gesungenen, monodischen, subjektive Gefühle ausdrükkenden Lied (wie etwa bei Alkaios u. Sappho [600 vC.]) oder im ins 7. Jh. vC. zurückreichenden dorischen Chorlied (Sext. Emp. adv. math. 6, 9: Militärmusik in Sparta; Easterling / Knox 165/201), die noch für ein hörendes Publikum niedergeschrieben waren, finden sich bei Archilochos, Alkaios, Sappho, Theognis u. Pindar vor allem in der Anrufung der Musen die Symbole des H. (vgl. Sapphos Hymne an Aphrodite [frg. 1, 6 Diehl], ‚die auch früher ihre Gebete gehört hatte' [τὰς ἐμὰς αὔδας ... ἔκλυες]; Easterling / Knox 202/9; J. McIntosh Snyder, The woman and the lyre [Carbondale 1989] 1/37; vgl. auch Sappho frg. 2, 11f Diehl über die Auswirkung der Liebe auf H. u. Sehen). Solon fleht zu den Musen, seine Gebete zu hören (1, 1f Diehl; Fränkel 217/37; vgl. Sext. Emp. adv. math. 6, 9: Solons Anweisung für Musik u. Kriegsgesang). Pratinas, der um 520 vC. das Satyrspiel in Athen einführte, ruft zu Apollon: ‚Höre, höre mein dorisches Tanzlied' (frg. 1, 18 Diehl; über Pratinas' Klage, daß in der Chorlyrik die Musik der Flötenspieler das Dichterwort in den Hintergrund drängt, A. Pickard-Cambridge, Dithyramb, tragedy and comedy² [Oxford 1962] 17/20; zur röm. Lyrik, die nie die subjektive Ausdruckskraft der Griechen erlangte, D. A. Campbell, The golden lyre [London 1983] 252/87; Williams aO. [o. Sp. 1033] 31/101. 185/94. 460/71. 704/22).



*2. Historiker: Herodot, Thukydides.* Mit der allmählichen Verdrängung der von den Rhapsoden rezitierten Epen im Ionien des 7. Jh. vC. durch Prosaerzählungen (Logographen, Hekataios) bahnte sich auch eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung an (K. v. Fritz, Griech. Geschichtsschreibung 1 [1967] 104/475; *Historiographie). Erst das sehend-rationale, d. h. kritische Verhalten zur Geschichte bei Herodot begründete die griech. Geschichtsschreibung mit der Scheidung von Mythos u. faktischer Geschichte (ἴστωρ als nomen agentis zur Wurzel ϝeid-, videre, bezeichnet den, ‚der gesehen hat'; vgl. auch Herodots Unterscheidung zwischen Vorwand [πρόφασις], Beginn [ἀρχή] u. Ursache [αἰτία] in der historischen Erklärung von Ereignissen). Herodot stellte den Kanon für geschichtliche Evidenz auf: Das Beste ist, etwas selbst gesehen zu haben, dann das H. von Augenzeugen, schließlich das H. von solchen, die es selbst nur von anderen gehört haben (Fränkel 320; Snell 215/7; Herodt. 1, 8, 2: ὦτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν; vgl. auch Dio Chrys. or. 12, 71: τὸ λεγόμενον, ὡς ἔστιν ἀκοῆς πιστότερα ὄμματα; Herodt. 2, 99, 1: Information von direkter Beobachtung [ὄψις] oder von Chroniken [λόγοι] anderer Schriftsteller). Dementsprechend nennt Herodot (1, 1, 1) im ersten Satz seines Geschichtswerkes die zwei Ziele seiner Darstellung, die dem historisch-faktischen (auf ‚Sehen' begründeten) u. dem episch-poetischen (auf H. begründeten) Stil entsprechen: 1) Überlieferung des Geschehens (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) u. 2) die Verherrlichung heroischer u. staunenswerter Taten (ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά). Die neue wissenschaftlich-argumentative (durch ἀκρίβεια gekennzeichnete), auch bei Euripides u. Platon wirksame (Havelock, Preface 157) Rationalität seit der 2. H. des 5. Jh. vC., die in der Geschichtsschreibung nicht den Hörer ergötzen (τέρπειν), sondern die Wahrheit finden will, kennzeichnet vor allem das Werk des Thukydides (1, 21, 1: Kritik der Logographen; 1, 20, 3: Korrekturen an Herodot; 1, 22, 4: Thukydides' Eingeständnis über einen Mangel an anekdotischen Geschichten in seinem Werk). Thukydides bemerkt, daß sein Werk nicht für H. u. Rezitation (ἀκρόασις), sondern für das sehende Verstehen (σκοπεῖν) vergangener u. zukünftiger Ereignisse bestimmt ist (vgl. auch Aristot. poet. 8, 1451a 16/b 10: Unterschied zwischen Dichter u. Historiker). Er sieht sein Werk nicht als eine Glanzleistung für momentanes H. (ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν), sondern als einen Besitz auf immer (κτῆμά τε ἐς

αἰεί: 1, 22, 4; Snell 203/17; v. Fritz aO. [o. Sp. 1040] 523/823; H. P. Stahl, Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß [1966] 40/50. 65f; Easterling / Knox 441/56; über H. u. Sehen als Quellen historischer Information G. Nenci, Il motivo dell'autopsia nella storiografia Greca: StudClassOr 3 [1953] 14/46).

*b. Sinnesphysiologie des Hörens.* Gemäß der homerischen Sinnesphysiologie gelangen Laute u. Töne durch die geatmete u. bewegte Luft über die Ohren (Il. 10, 535) nicht zum Gehirn (wie das später um 500 vC. Alkmaion v. Kroton, der Entdecker des Gehirns als Zentralorgan, u. die ihm folgende Tradition annahmen: VS 24 A 5. 8. 10f; B 1a), sondern ins Zwerchfell (φρένες) u. den darin enthaltenen Lebenshauch (θυμός; vgl. O. Körner, Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias u. Odyssee [1929] 26f, zu Recht kritisch; Il. 8, 202; 1, 361; 2, 213; 9, 458; Od. 8, 408; Snell 30/4; Dodds, Greeks 15/20; Fränkel 108/10; zur Auffassung der φρένες als Lungen [Il. 4, 528] u. des θυμός als Atem Onians 24/65; als pericardium, Herzbeutel, Körner 42). Laute gehen durch die Ohren zum Zwerchfell (Il. 10, 139f), wo durch Gesang u. Musik Freude verursacht wird (Od. 8, 368). Noch Aristoteles, der das Bewußtsein ums Herz lokalisierte, bemerkte, daß das Ohr keine Passage zum Gehirn, sondern nur zum Gaumen habe (hist. an. 1, 11, 492a 19). Atem u. Luft sind für die Stoiker Träger der Gedanken lange nach der Entdeckung des Gehirns als Sitz des Denkens (vgl. Zenon: Galen. plac. Hippocr. et Plat. 2 [5, 241 Kühn]; Chrysipp.: SVF 2, 80/2 nr. 242f; Diog. L. 7, 55. 159). Gemäß dem homerischen Zusammenhang zwischen Atem, Wort u. Gedanke in θυμός u. φρένες ‚fliegt' nicht nur der θυμός (Il. 16, 469; 23, 880), sondern sind auch die über das H. in den θυμός kommenden oder von dort kommenden Worte ‚geflügelte Worte' (ἔπεα πτερόεντα), Vögeln vergleichbar (Od. 3, 408f; Körner 42). Auch Platons Metapher des Vogelkäfigs für den menschlichen Geist (Theaet. 197c) hat hier ihren vermutlichen Ursprung (Onians 67; C. R. Beye, Ancient Greek literature and society [New York 1975] 11/52). Gleicherweise bleibt in nachhomerischer Zeit die Beziehung zwischen H., φρένες u. θυμός gewahrt: Hesiod. theog. 4f; op. 247; Hymn. Hom. Apoll. 237. 261; ebd. Merc. 421f (H. mit dem θυμός); Alkmaion v. Kroton, Freund des Pythagoras (VS 24 A 3: H. im Gehirn als Echo der Luft im Ohre; A 7: Ziegen atmen durch die Ohren ein; vgl. auch Ael. nat. an. 1, 53; unter dem Einfluß von Anaximenes u. orphisch-pythagoreischer Lehren wird dann bei Sokrates u. Platon die geistige, den Tod überdauernde ψυχή vom θυμός unterschieden; vgl. Tim. 44d. 69c. 90a); Diogenes v. Apollonia (VS 64 A 19: Luftstimulation im Ohr verursacht H.) betrachtet im Anschluß an Anaximenes (VS 13 B 2) die Luft, bes. die trockene, als das geistige Element im Menschen (vgl. auch Hippocr. morb. sacr. 16; über den Zusammenhang von Luft, Äther u. πνεῦμα vor u. bei Philon: Leisegang 15/136; Cumont 4. 78); die Athener wurden im Gegensatz zu den Böotern wegen ihrer reinen, trockenen Luft für intelligent gehalten (Plat. resp. 435e; Tim. 24c; leg. 747; Eur. Med. 828f; Cic. fat. 4, 7; Hor. epist. 2, 1, 244; Iuvenal. 10, 50; Onians 78; vgl. auch Eus. praep. ev. 8, 14, 66; Anacr. frg. 94 Diehl [seine φρένες sind taub geworden]; Theogn. 1163f: Sehen u. H. kommen von der Mitte der Brust; Simonid. 85, 4f; 41; Heraclit.: VS 22 A 6: menschlicher Sprachlogos vom Einatmen des Welt-Logos; Kontakt mit dem Logos geht im Schlafe, wenn die Sinne verschlossen sind, verloren; B 118; 36 u. 117: die weiseste u. beste Seele ist die trockene Seele, die den mit dem Feuer verglichenen Welt-Logos einatmet u. so hört). Plat. Tim. 67a 5 definiert den Ton als Luftvibration vom Ohr zum Gehirn u. durch die Blutgefäße zur Leber. Da Töne nicht zum Gehirnorgan in Beziehung stehen, werden sie durch πνεῦμα u. Blut zur Leber, die mit Ernährung u. Sinneswahrnehmungen zu tun hat (ebd. 70d), weitergeleitet (vgl. auch ebd. 80a; resp. 401c). Ähnliche Anschauungen finden sich auch bei Aristoteles (Gehör besteht aus Luft, die durch das Blut zum Herzen weitergeleitet wird: an. 3, 1, 425a 4; part. an. 2, 10, 656b 16; an. 2, 8, 420b 34; phys. 7, 2; F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles [1870] 65/92; vgl. auch an. 2, 8, 419b 4/25. 420a 3/b 5; part. an. 665a 27/b 26; H. verbunden mit der Luft in der Rückseite des Kopfes: hist. an. 1, 7, 491a 31; part. an. 2, 10, 656b 18; gen. an. 781a 23f: H. u. Atmen) u. bei den Stoikern (SVF 2, 217/9 nr. 773/89: H. u. Atmen; vgl. Alex. Aphrod. an.: Suppl. Aristot. 2, 1, 46, 20/51, 4: Gehörsinn; C. Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äußeren u. inneren Sinnen (1877) 52; Stratton aO. [o. Sp. 1031] 15/64:

Theophrast; J. I. Beare, Greek theories of elementary cognition [Oxford 1906] 93/106; F. Solmsen, Greek philosophy and the discovery of the nerves: MusHelv 18 [1961] 150/67. 169/97; R. Siegel, Galen on sense perception [Basel / New York 1970] 127/36; Vinge 15f; Onians 70f). Kleine (vgl. Ael. var. hist. 12: Aspasias kleine Ohren) u. mittelgroße (Suet. Aug. 79: mediocres aures habuit Augustus) Ohren galten in der Antike als ideal, zu große Ohren als Zeichen von Dummheit (Aristot. hist. an. 1, 2, 492b 2f; Martial. 6, 35).

c. *Vorsokratiker.* In der vorsokratischen Philosophie wird der oral-poetische Denk- u. Sprachstil mit personalen Akteuren u. Handlungsverben (H. Fränkel, Wege u. Formen des frühgriech. Denkens 1 [1955] 22; ders., Dichtung 83) allmählich durch einen mittels der Schrift geförderten, didaktisch-philosophischen Stil ersetzt (vgl. das Verbum ‚sein' bei Parmenides u. die Naturerklärung bei den Atomisten u. bei Anaxagoras' unpersönlichem, von Sprechen u. Handeln abstrahierendem Gebrauch von ὄν, εἶναι u. οὐσία im Sinne von Prädikation, Existenz u. Wahrheit: Kahn 1/17. 415/9; E. A. Havelock, The Greek concept of justice [Cambridge 1979] 233/48). Obwohl die überlieferten Lehren des Pythagoras unter dem Namen ἀκούσματα gingen (VS 58 B 1a; W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft [1962] 150/87; Lentz 93/5), weisen die meisten Traditionselemente auf dominant visuelle Symbole bei Pythagoras hin (Iambl. vit. Pyth. 84, 105; 105, 61: Licht u. Rede zusammen genommen: μὴ λέγειν ἄνευ φωτός; Beierwaltes 30/3), obwohl es verboten war, Bilder eines Gottes zu machen (Geffcken). Bekannt ist auch die pythagoreische Abneigung gegen verbale Kommunikation u. das berühmte pythagoreische Schweigen (ἐχεμυθία; Plut. sept. sap. conv. 8, 82). Sext. Emp. adv. phys. 2, 249 erwähnt, daß die Pythagoreer Philosophie als Bemühung um die Sprache (φιλοσοφοῦντας γνησίως τοῖς περὶ λόγων πονουμένοις) verstanden haben, die Sprache selbst aber über Worte u. Silben letztlich auf die visuell erfaßbaren Elemente der Schrift zurückgeführt haben (τὸν δὲ σύλλαβον εἰς τὰ στοιχεῖα τῆς ἐγγραμάτου φωνῆς ἀναλυόμενον). Andererseits hatte die orphisch-pythagoreische Lehre von der *Harmonie der Sphären einen großen Einfluß auf die Folgezeit (vgl. auch den pythagoreischen Topos vom H. des Hahnenkrähens am Morgen als apotropäischen Verscheuchens der Dämonen: Cumont 409/11; *Hahn). Diogenes v. Apollonia erwähnt als erster unter den Vorsokratikern, daß er sein Werk über die Natur als eine Schrift verfaßt habe (VS 64 B 4). Xenophanes, der selbst als Rhapsode in der Oralkultur des H. verwurzelt ist (VS 21 B 1. 3), kritisiert Homer u. Hesiod (B 11. 14) u. entwirft gegenüber der narrativen Theologie *Hesiods seine eigene entmythisierende Theologie (B 23; ebd. 24: Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr; B 26, 2: Platons Dichterkritik [resp. 378c] vorwegnehmend; Plut. strom. 4 [Diels, Dox. 580]; Dodds, Greeks 180/2; Snell 184/202; K. Reinhardt, Parmenides u. die Geschichte der griech. Philosophie [1916] 89/154; W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1953] 50/68; J. A. Notopoulos, Homer, Hesiod and the Achaean heritage of oral poetry: Hesperia 29 [1960] 177/97; vgl. Diog. L. 9, 22, der Hesiod, Xenophanes, Empedokles (A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker u. patristischer Zeit: BeitrGeschPhilosMA Suppl. 2 [1923] 65/76) u. Parmenides als Philosophen bezeichnet, die auf poetische Weise philosophiert hatten: διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ). Ebenso kritisiert *Heraklit die Kultur des H. (VS 22 B 1f. 19: ‚Leute, die weder zu hören verstehen noch zu reden', 34. 40. 42. 50. 57. 73. 93. 101a: ‚Augen sind genauere Zeugen als die Ohren', 104. 106f; J. Werner aO. [o. Sp. 1028] 577), obwohl sein eigener, von Plat. Theaet. 180 kritisierter Denkstil noch den agonal-eristischen Charakter der homerischen Aristokratenwelt an sich trägt (B 24. 29. 42. 44. 49. 53; E. A. Havelock, War as a way of life in classical culture: E. Gareau [Hrsg.], Valeurs antiques et temps modernes. Classical values and the modern world [Ottawa 1972] 19/78; Nagy 213/21. 309/16: νεῖκος, ἔρις u. ἀγών als Charaktere der condition humaine im heroischen Zeitalter), während der Inhalt seines Sprachdenkens, das H. auf den allen Wachenden gemeinsamen Weltlogos (B 26: Erkenntnis als Erleuchtung; 32. 50. 72. 112), in die Zukunft wies (Snell 290/3; U. Hölscher, Der Logos bei Heraklit: Festgabe K. Reinhardt [1952] 71/9; E. Fuchs, Art. Logos: RGG[3] 4, 434/40). Epicharmos teilt H. nur dem Verstand zu: ‚Verstand nur sieht, Verstand nur hört, das andere: taub u. blind' (VS 23 B 12). Desgleichen

richtet sich die parmenideische Dialektik von Denken u. Sein (VS 28 B 2, 1; 2, 2/5; 6, 1), obwohl sie dem H. auf die Stimme der Göttin (B 2, 1) entstammt, gegen die Schein-Meinungen der oralen Kultur (B 7, 3/5; 8, 38: Scheinwelt der Namen, die nichts ‚sagen'). In der prophetischen Kunde des Empedokles, die ‚weder für die Menschen erschaubar oder erhörbar oder mit dem Geiste erfaßbar ist' (VS 31 B 2, 7f), da die Menschen unkritisch in ihrer konventionellen Sprache verfangen sind (B 8f), findet sich eine teilweise Rückkehr zum vorphilosophischen, poetischen, von Aristoteles (rhet. 3, 5, 1407a 35) kritisierten Denkstil, in dem das H. einen zentralen Platz einnimmt (B 3, 1. 4. 9: jeder Sinn ist vertrauenswürdig; vgl. Strabo 2, 117; Callim. frg. 282 [1, 264 Pfeiffer]: ὀκόσσον ὀφθαλμοὶ γὰρ ἀπειθέες, ὀκόσσον ἀκοὴ εἰδυῖα; E. A. Havelock, The linguistic task of the Presocratics: K. Robb [Hrsg.], Language and thought in early Greek philosophy [La Salle, IL 1983] 7/82; Beierwaltes 38f; E. A. Havelock, Pre-literacy and the Pre-Socratics: BullInstClassStudLond 13 [1966] 44/67; H. Lambridis, Empedocles [Univ. of Alabama 1976] 78/81). Nur in einem unvollständigen Vers verweist Empedokles auf das H: „Das Ohr ist (gleichsam eine Glocke (der eindringenden Töne. Er nennt es) fleischigen Zweig' (VS 31 B 99; vgl. auch Aristot. gen. corr. 1, 8, 324b 25/325a 2; Theophr. sens. [Diels, Dox. 500, 7]). Archytas aus Tarent erklärt die Beziehung zwischen Schall, Ton, Stimme u. Luft (VS 47 B 1). Demokrit wertet die dunkle Sinneserkenntnis mit den fünf Sinnen zugunsten der echten, geistigen Erkenntnis ab (VS 68 B 11) u. verlangt, daß man ‚meine Denksprüche mit Verstand anhört' (B 35). H. im Gegensatz zum bloßen Reden ist aufgewertet: ‚Habsucht ist es, alles reden, aber nichts hören zu wollen' (B 86; zur Sprach- u. Musiktheorie Demokrits, die beide auf νόμος, nicht auf φύσις zurückzuführen sind, Koller 145/51). Unter den Sophisten wies vor allem Antiphon aus Athen innerhalb der φύσις-νόμος-Debatte (VS 87 B 44) auf die der Natur feindlichen Gesetzesbestimmungen hin, wonach Gesetze aufgestellt sind ‚für die Augen, was sie sehen dürfen u. was nicht; u. für die Ohren, was sie hören dürfen u. was nicht' (ebd. 44, 2f; Easterling / Knox 245/57). Gemäß Plut. v. dec. orator. 1, 833CD heilte Antiphon, bevor er sich der Rhetorik zuwandte, am Marktplatz von Korinth Kranke durch sein machtvolles Wort, das ihn in der frühgriech. Oralkultur zu einem Vorläufer der psychotherapeutischen Wortkur machte (Lentz 109). Gorgias v. Leontinoi, Hauptvertreter sophistischer Rhetorik, trennte das Wort (λόγος) von der älteren pythagoreischen Einheit mit Tanz u. Musik (ῥυθμός, ἁρμονία) u. wurde so der Vater der griech. Kunstprosa, die durch den Tonfall der Worte allein dem Ohre schmeicheln sollte (Gorg. Hel. 9: τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω ἔχοντα μέτρον; Koller 157/62; über die wenig bekannten Musiktheorien der Sophisten, vor allem Damons, Plat. Lach. 180d. 197d; Alc. 1, 118c; resp. 400a/c. 424c; Plut. vit. Per. 4; Barker 99/101. 168). Zur oral-auditiven Erziehung der Griechen H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité (Paris 1948) 200/22; W. Jaeger, Paideia 1 (1934) 292; Clark 59/66.

*d. Hören u. griechisches Gerichtswesen.* (*Gerichtsbarkeit.) Die Rechtsprechung durch Könige u. Gesetzgeber (Minos, Lykurgos, Drakon, Solon, Sieben Weise) war ursprünglich oraler Natur (vgl. den Prozeß vor einem Schiedsrichter: Il. 18, 497f). Die perikleische Demokratie u. die ‚griech. Aufklärung' (Sophistik) förderten die politische u. gerichtliche Rede, auch mit ihren negativen Zügen (Aristot. rhet. 2, 24, 1402a 3/28). Seit dem 5. Jh. vC. entwickelt sich dann vor allem bei dem Sophisten Hippias die bei Platon u. Aristoteles weiter geklärte Unterscheidung zwischen positivem Recht (νόμος) u. Naturrecht (φύσις) in der Form der ‚ungeschriebenen Gesetze' (vgl. Plat. Hipp. min. 368b; Protag. 337cd; Aristot. rhet. 1, 13, 1374a). ‚Logographen' waren in Athen Rechtsanwälte, die nicht selbst als Redner auftraten, aber für ihre Klienten die Reden (λόγοι) schrieben, die diese dann vor Gericht vortrugen (Demosth. or. 54, 26; 16, 21; 53, 24; Xen. conv. 5, 3; Aristot. eth. Nic. 3, 5, 1113b 33f: Unkenntnis der Gesetze war unentschuldbar). Erst im späten 5. Jh. vC. wurde die Schriftlichkeit im Prozeßverfahren eingeführt (Aristot. resp. Ath. 53, 2; G. M. Calhoun, Oral and written pleading in Athens: TransProcAmPhilolAss 50 [1919] 191f). Die Schriftlichkeit war aber auch hier gemäß der griech. Oralkultur immer vom Wort des lebenden Zeugen, von seinem moralischen Charakter abhängig (Isaeus 3, 20/2; Aristot. rhet. 1, 15, 1376b 1/5). Um Ent-

stellung u. Wortverdrehung zu vermeiden, hatte sich vor athenischen Gerichten jeder Angeklagte ohne einen Advokaten zu verteidigen (Sext. emp. adv. math. 2, 77). Isaeus (6, 53; 8, 6. 14) u. Demosthenes (or. 43, 35; 42; 46, 6; 44, 55; 57, 4) bezeugen, daß ein Zeugnis vom Hörensagen vor den athenischen Gerichten zugelassen war (vgl. auch Thuc. 1, 73, 20; H. J. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 3 [1915] 886). Die Schriftlichkeit setzt sich langsam, zuerst im öffentlichen, dann auch im privaten Recht durch (seit Solons Gesetzgebung: Plat. leg. 858e; Aristot. resp. Ath. 12, 4). Die orale Tradition, d. h. das H. auf die Weisheit von Generationen von Polisbürgern, blieb im Hinblick auf die rationale Natur des Menschen, also in der Gestalt des ungeschriebenen Rechts (Naturrecht), auch der lebendige Hintergrund der positiven, geschriebenen Gesetze (Thuc. 2, 37, 3; Lys. or. 6, 10; Aristot. rhet. Alex. 144a; rhet. 1, 10, 1368b 1. 25; 1, 13, 1373b 1/74b 23; Demosth. or. 23, 61. 70; Easterling / Knox 504/8; Lentz 71/89; K. Freeman, The murder of Herodes and other trials from the Athenian law courts [London 1946] 9/39).

*e. Sokrates, Platon u. Aristoteles.* Nach Joh. Stob. 21, 9 (3, 558 Wachsmuth / Hense[2]) sagte Sokrates, darauf angesprochen, warum er kein Buch erscheinen lasse: ‚Dafür ist mir das Papier zu gut'. Sokrates war mehr als Platon der Typos einer (allerdings auf sich selbst reflektierenden) Oralkultur (Stanford, Sound 12. 24; E. A. Havelock, The Socratic problem. Some second thoughts: J. P. Anton / A. Preus [Hrsg.], Essays in ancient Greek philosophy 2 [New York 1983] 147/73), gemäß der, wie Platon erläuterte (Phaedr. 274c), das schöpferische Kulturgedächtnis (μνήμη) nur durch das gesprochene Wort existieren kann, während das statische, fixierende Gedächtnis (ὑπόμνησις) auch mit Hilfe des bloßen Schreibens überleben kann. Das H. auf das nicht gebietende, sondern nur verbietende δαιμόνιον bestand im H. auf eine innere Stimme, die Sokrates vom Falschen u. Schlechten abhielt (H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1040/3). Das größte Zeugnis für den starken Einfluß des Sokrates auf seine Hörer stellt Alkibiades' Bekenntnis Plat. conv. 215d dar. Trotz auditiver Phänomene in der griech. Welt hat Dodds, Concept 192 mit Recht bemerkt: ‚Spontaneous auditory automatism appears to have been less frequent in the Graeco-Roman world than it was among the Jews'. – Platons dualistische Metaphysik (Ideenlehre mit visuellen Analogien: Sein = Licht; Nicht-Sein = Dunkel: resp. 479cd; Beierwaltes 77) kann teilweise auf dem Hintergrund der abnehmenden Oralkultur u. der zunehmenden Schriftkultur (griechische ‚Aufklärung'; Isokrates schrieb seine Reden für fiktive Hörer: Lentz 129f) während der griech. Klassik verstanden werden (Havelock, Preface 13f; ders., Origins 23; ders., Concept 40; (o. Sp. 1043) 4 14. 213/39; Logan 119/29; Lentz 11/34). Platons Kritik der Sophistik (Rhetorik: Gorg. 45[illegible]e; Phaedr. 260/2) u. der ‚aufs H. sich beziehenden Dichtkunst' (resp. 603c. 607b. 608a; Ion 533d) ist gegen die überlieferte, auf Nachahmung u. (falsche, weil irrationale) Personifikation der πάθη der menschlichen Seele (resp. 377/83. 386/92) anstatt auf sehend-distanzierende Philosophie (ἐπιστήμη: resp. 477ab. 595/602; Phaedr. 244de; resp. 398b/401a: Ausschluß der mehrtonartigen Flöte aus dem Staat zugunsten der Lyra u. Kithara; conv. 215b: der trunkene Alkibiades vergleicht Sokrates mit dem Flötenspieler Marsyas; leg. 700f: Kritik der athenischen Theatrokratie u. gesetzlosen Musik) gegründete Oralkultur Griechenlands gerichtet. Für diese Kultur war der kultische Tanz (vgl. Plut. amat. 16, 758E; Lucian. salt. 79; Philostr. vit. Apoll. 4, 21; Aristid. Quint. 2 [R. Schäfke, A. Q. von der Musik (1937) 118]; vgl. Plat. leg. 637e), die menschliche Stimme u. Musik, die nach Platon gefährlichste Ausdruckskunst, (resp. 359c; Crat. 423b; vgl. auch Aristot. rhet. 3, 1, 1404a; Stanford, Sound 101), weil in all dem magische Identifikation mit dem Dargestellten durch ἔκστασις zum Selbstverlust der Seele führen kann (Plat. leg. 790d/91b: Reigentanz, Lied u. Flötenspiel als Mittel gegen die Schlaflosigkeit der Säuglinge u. die sog. Korybantenkrankheit; Koller 77; V. Zuckerkandl, Sound and symbol 2 [Princeton 1973] 67/80). Mit dieser platonischen Trennung von ursprünglicher μίμησις als musisch-sprachlicher Ausdruckskunst von der neuen, im Hinblick auf die höhere Realität u. Wahrheit der Ideenwelt kritisierte μίμησις als bloßer ‚Nachahmung' war die überlieferte organische Einheit von Musik, Wort u. Geste, von Theorie u. Praxis im Sinne der homerisch-aristokratischen u. der py-

pythagoreisch-musischen Universalerziehung (vgl. Porph. vit. Pyth. 30/2) durch den Anspruch der neuen Visualkultur mit ihrem Vorrang des ein-sichtigen Denkens (θεωρία, ἐπιστήμη) gegenüber moralischer Praxis u. künstlerischer τέχνη grundsätzlich in Frage gestellt. Wie Plat. resp. 400b zeigt, hat er den Mimesisbegriff ursprünglich aus der Musiktheorie Damons, also vom Bereich des H., übernommen u. ihn erst im 10. Buch des ‚Staates' gemäß dem Paradigma der Malerei u. Bildhauerei philosophisch entsprechend dem Urbild-Abbild-Schema verstanden (Koller 21: zur Entwicklung von μιμεῖσθαι ‚durch Tanz zur Darstellung bringen' u. μῖμος ‚Akteur oder Maske des dionysischen Kultdramas', ebd. 119f). Auf ähnliche Weise löst sich die ursprünglich griech. (chorische) ἐγκύκλιος παιδεία (Erziehung in Gymnastik, Musik u. Sprache) um 450 vC. in Teildisziplinen auf, wobei die τέχνη μουσική sich jetzt nur mehr auf die Literatur bezog (L. M. Rijk, Enkyklios Paideia: Vivarium 3 [1965] 24/93; vgl. Plat. resp. 398a: Rhythmus u. Harmonie dem Worte untergeordnet). Die sokratisch-platonische Gleichung zwischen Tugend u. Wissen, worin die Tradition des H. (musisch-poetische Kultur) sich vor der neuen (philosophisch-kritischen) Visualkultur des Sehens mit dem ‚Auge des Geistes' (ebd. 533d. 521c. 525a; Phaedr. 264/7; Theaet. 164a; conv. 219a; Soph. 254a) zu rechtfertigen hatte, stellte die größte Herausforderung an die auditive Oralkultur u. an die παιδεία dieser Kultur (Lentz 46/70) dar (Havelock, Preface 201; ders., Origins 23/5: Zusammenhang zwischen analytisch-visuellem Denken u. der Einführung der visuell kodifizierbaren Vokale ins ursprünglich konsonantische, von den Semiten übernommene Alphabet). Obwohl Platon den mündlichen Dialog, idealisiert in der Gestalt des Sokrates, verteidigt (ep. 7, 344c; Phaedr. 247b. 275c: das geschriebene Wort ist starr u. unveränderlich im Gegensatz zur lebendigen Rede; der schriftliche Logos irrt ohne seinen Vater, den mündlichen Dialog, hilflos umher u. ist gegen Angriffe nicht gefeit; die Menschen werden zu ‚Vielhörern ohne Belehrung'), bewegt sich doch sein eigenes Denken in Richtung der neuen, auch über Sokrates hinausgehenden, geistig-visuellen Wirklichkeitsauffassung. Das geistige, sich vom kommunalen Sprachlogos loslösende Sehen (εἰδέναι) begründet die Methode philosophischer Seinserkenntnis (vgl. Platons Sprachkritik im Theaitetos, Kratylos u. den Hinweis auf die ‚Schwäche der Sprache' ep. 7, 343a). Dabei tritt auch der Gegensatz zwischen dem Sehenden (θαυμάζειν als Anfang der Philosophie: Theaet. 155d) u. den οἱ πολλοί immer schärfer hervor (ebd. 174c; Phaedr. 249c 8; Phaedo 64b/e; Beierwaltes 72). Die einseitige Analogie des Sehens für geistiges Erkennen, vorbereitet durch gewisse Eigentümlichkeiten der griech. Sprache (Gebrauch des bestimmten Artikels vor Adjektiven u. Verben; Verben des Sehens u. Erkennens direkt mit einem Akkusativobjekt verbunden), ließ dem im H. begründeten dialogisch-propositionalen, kontextabhängigen Charakter der menschlichen Sprache in den Hintergrund treten (resp. 476e; Soph. 263c; Platons Lobpreis des Sehens resp. 507c 7; Tim. 47a; vgl. auch Hipp. mai. 297e; Cic. nat. deor. 2, 11/4: Mensch geboren für die Kontemplation des Kosmos; R. M. Hare, Plato [Oxford 1982] 30/7; Kahn 417; zu Platons Lichtmetaphysik vgl. C. Baeumker, Witelo, ein Philosoph u. Naturforscher des 13. Jh.: BeitrGeschPhilosMA 3, 2 [1908] 357/514; R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philol 97 [1948] 1/36; Beierwaltes 37/91). Obwohl das geistig-sehende Erkennen, wie sowohl Platon (Theaet. 189e/90a; Soph. 263a/4b: Denken als ‚inneres Sprechen') als auch Aristoteles (an. 3, 6, 430b [wenn auch in der ‚Abbildtheorie' von ebd. 2, 12, 424a 17/30; 3, 6, 430b wieder verdeckt]) sich halb bewußt waren, ein komplexer, sprachlich u. durch H. vermittelter Urteilsakt ist, wurde im westl. Denken die vom sprachlichen Kontext immer mehr isolierte Metapher des ‚Sehens' zum einseitigen Modell von geistiger Erkenntnis u. Wahrheit überhaupt (zur Abhängigkeit des griech. Seinsbegriffes vom indoeurop. Sprachtyp É. Benveniste, Problèmes de linguistique générale [Paris 1966] 73; dagegen kritisch Kahn 3). Spätere metaphysische Unterscheidungen (Phänomenon-Noumenon, Substanz-Akzidenz, Subjekt-Prädikat) u. deren Problematik in der Hypostasierung u. Dekontextualisierung von ‚geistig gesehenen' Begriffen u. Ideen (E. Leisi, Der Wortinhalt [1953] 60; E. Cassirer, Sprache u. Mythos [1925] 69), die zusammen mit gnostischen Einflüssen (R. Bultmann, Art. γινώσκω: ThWbNT 1 [1933] 689/719) auch die christl. Theologie stark beeinflußt

haben (ders., Urchristentum 1241/62; ders., Lichtsymbolik aO. 1/36; H. D. Betz, Mathew 6, 23f and ancient Greek theories of vision: Text and interpretation, Festschr. M. Black [Cambridge 1979] 43/56; zum Unterschied zwischen kosmisch-optimistischem, platonisch-neuplatonischem u. pessimistisch-gnostischem Dualismus E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 24f. 83f; H. Jonas, The gnostic religion[2] [Boston 1963] 241/65; vgl. die griech. [Plot. enn. 2, 9, 5/18] u. christl. [Tert. adv. Marc. 1, 13 in Beziehung zu Marcion; Iren. haer. 2, 3, 2] Aversion gegen die Gnostiker), beruhen auf dieser fragwürdigen Analogie zwischen sinnlichem u. geistigem Sehen. H. (u. Schall u. Ton: Plat. Tim. 67a 5) bleibt so gegenüber dem Sehen zweitrangig (Phaedr. 250d: ὄψις ... ἡμῖν ὀξυτάτη ... τῶν αἰσθήσεων; Theaet. 156b. 184c: wir hören durch, nicht mit den Ohren; Phileb. 51c: Lust des H.; Tim. 47c/e: H., Ton u. Musik in Beziehung zur Harmonie der Seele; ebd. 80a: Musik drückt für den weisen Hörer Wahrheiten der unsichtbaren Welt aus; resp. 401d: Musik u. Harmonie in der Erziehung; ebd. 410e. 443de. 554e: Harmonie der Seele als Ziel der Philosophie u. Musik; Spitzer 409/64; leg. 666d; Tim. 25d/26c: H. u. Gedächtnis) u. die Gefahren des H. auf die Worte der Dichter, besonders Homers, werden betont (resp. 386c: ‚je dichterischer etwas ist, um so weniger dürfen es Kinder u. Männer hören'; ebd. 378e: ‚Darum muß man wohl den größten Wert darauf legen, daß die Erzählungen, die sie zuerst hören, möglichst schon auf die Tugend hinweisen'; vgl. auch Men. 177b/d; Phileb. 621a/c; Tim. 453b/54a; 463d/65d; Theaet. 518b/22b; 533b/34b). – Aristoteles, der ähnlich wie Demosthenes an einem Sprechfehler litt (Aussprache des R als L, griech. τραυλότης; vgl. Diog. L. 5, 1; Stanford, Sound 141), legte gemäß seiner Unterscheidung zwischen λόγος als bedeutungsvollem u. φωνή als bloßem Laut (interpr. 4, 16b 26; pol. 1, 2, 1253a 10) keinen zu großen Wert auf das phonetische Studium der Sprache (poet. 20, 1456b 30/4; Stanford, Sound 6). Mit Platon hatte er die Abneigung gegen den in der Sophistik u. Rhetorik repräsentierten Stil der Befriedigung u. Ergötzung des Publikums gemeinsam (rhet. 3, 1, 1044a 11; vgl. Plat. Gorg. 454e). Aber im Unterschied zur antiken Tradition der moralisierenden Rhetorik von den Sophisten bis zu Quintilian betrachtete Aristoteles die Rhetorik als wertneutrale Kunst der Überzeugung mit ihren eigenen Kriterien (von Logos, Ethos u. Pathos: rhet. 3, 1, 1403b/4a 39: Stimme u. Wahl der Worte; ebd. 1, 2, 1355b 26/1358a 35: H. des Publikums; ebd. 3, 2, 1405b 6/21: Schönheit des Wortes im H. der Laute u. ihrer Bedeutung; poet. 14, 1453b 4f: H. im Drama; Curtius 72). Ebenso sieht Aristoteles in dem von Platon verurteilten Emotionalismus der griech. Dichtung (resp. 599. 601b. 604de. 605c), der im H. von Wort u. Musik verwurzelt ist, die positive Gelegenheit für die kathartische Sublimierung dieser Emotionen (poet. 14, 1453b 1/1454a 15; vgl. auch ebd. 4, 1448b 5f: Mimesis als Nachahmung den Menschen seit Kindheit angeboren; ebd. 4, 1448b 20; Koller 104/21). Im 8. Buch der ‚Politik' setzt sich Aristoteles mit den vielfachen Zielen der Musik auseinander (Bildung, Unterhaltung u. Katharsis; pol. 8, 2, 5. 5, 5: Hörer der Musik geraten in enthusiastische Erregung; poet. 24, 1459b 22: Heilung von Furcht durch Mimesis im orgiastischen Tanz durch bloßes H. [ἀκρόασις] oder Zuschauen [θεωρία]; pol. 8, 6, 6: Flöte von der Erziehung ausgeschlossen; Stanford, Sound 92). Im großen u. ganzen dominieren aber auch in Aristoteles' Rhetorik u. Poetik, wo zwar bei der Beschreibung der Tragödie auditive u. visuelle Elemente vorkommen (poet. 6, 1450a 9f: μῦθος, ἤθη, λέξις καὶ διάνοια, ὄψις, μελοποιία; ebd. 14, 1453b 5f: H. im Gegensatz zum Sehen), visuelle Metaphern (rhet. 3, 2, 1405b 12f: Auge des Geistes; 1, 2, 1370a: Sehen u. H.; Tragödiendichter sollen die ‚guten Bildnismaler' nachahmen: poet. 15, 1454b 10; ebd. 6, 1459b 10. 1462a 126: ὄψις [obwohl zusammen mit der μελοποιία fürs H.] als visuelle Wirkung der Kleidung, des Tanzes u. des Schauspiels; rhet. 1, 7, 1364a; 2, 4, 1382b; 3, 3, 1406a; poet. 6, 1450b 17; 4, 1448b: Freude am Anblick von Bildern; Easterling / Knox 533/40). Innerhalb der teleologischen Sinnesphysiologie (an. 3, 12, 434a 30/b 4; sens. 436b 12/437a 1; Baeumker, Lehre aO. [o. Sp. 1042] 16/21. 27f. 40. 52) werden die niederen, fürs Überleben notwendigen Sinne wie der Tast- u. Geschmackssinn (an. 3, 12, 434b 22) unterschieden von den höheren, für das gute Leben bedeutsamen (Wahrnehmen von entfernten Dingen im H. u. Sehen: sens. 1, 436b 18; an. 3, 13, 435a 11; eth. Nic. 3, 13, 1118a

16/22) u. im Menschen für die praktische u. theoretische Intelligenz notwendigen Sinnen (metaph. 1, 1, 980a 27/b 22. 981b 13/25; anal. post 2, 18, 100a 3f; eth. Nic. 1, 1, 1094a 18/b 11; R. G. Turnbull, The role of the special sensible in the perception theories of Plato and Aristotle: Machamer / Turnbull 3/26; D. K. Modrak, Aristotle. The power of perception [Chicago 1987] 38. 43; top. 108a 11; eth. Nic. 1, 6, 1096b: Geist mit dem Auge verglichen; später Dio Chrys. or. 12, 71; Philo spec. leg. 4, 60; 5, 186, 4/13; vit. Moys. 1, 274; 4, 154, 31; anim. adv. Alex. 430a 14: νοῦς als Licht). Sehen ist der höchste, für die Lebensnotwendigkeiten wichtigste (Aristot. sens. 1, 473a 3f) u. fürs Denken bedeutsamste (metaph. 1, 1, 980a 21/4) u. die höchste Glückseligkeit des Menschen vorbereitende Sinn (vgl. Plat. Phaedo 81a; Aristot. metaph. 12, 7, 1072b 24; Plot. enn. 5, 8, 11; Aug. civ. D. 11, 10; Diog. L. 2, 7). Aber H. ist für den Ursprung der Sprache u. der sprachlich begründeten Gemeinschaft entscheidender als Sehen (Aristot. sens. 1, 437a 1f; vgl. auch anal. post 1, 18, 81a 38/b 9). Die griech. Oralkultur ist auch für die aristotelische Syllogistik (Prämissen als allgemein anerkannt: ebd. 1, 1, 71a/2, 72b 4; anal. prior 70a; rhet. 1, 2: im Enthymem muß der Hörer die fehlende Prämisse ergänzen), Rhetorik (Hörer, die nicht einer langen Argumentation folgen können: rhet. 1, 2, 1357a 1/4) für das Verhältnis zwischem gehörtem Mythos u. Philosophie (metaph. 1, 2, 982b 17/9; 2, 1, 933a 31/b 4; 2, 2, 994b 32/995a 3; 12, 8, 1074a 38/b 10; frg. 668 Rose: Aristoteles' Interesse an Mythen) der bleibende Hintergrund. Beide Sinne sind Werkzeuge des Geistes (Aristot. probl. 33). H. spielt auch in der musischen Erziehung der Kinder, bei der Formung ihres Charakters eine große Rolle (pol. 1340a 29/42b 26; Barker 170/82; eth. Nic. 1, 13, 1102b 27f; 2, 2, 1104b 24f. 1106b 18f. 1151b 34f: H. des unvernünftigen Seelenteiles auf die Vernunft). Die Objekte des H., Töne u. Worte, sind durch Luftbewegung verursacht (an. 2, 8, 419b 4/420b 4; vgl. auch Galen. plac. Hippocr. et Plat. 2, 5 [5, 240/62 Kühn]; Aristot. an. 3, 2, 426a 27f: Klang u. aktuelles H. sind in gewissem Sinne eins). Die menschliche Stimme ist ein ψόφος τις ἔμψυχον (ebd. 2, 8, 420b 5/14; zur Synästhesie zwischen H. u. den anderen Sinnen ebd. 2, 8, 420a 28; aud. 801a 22. 32; Klarheit von Ton u. Farbe φωνὴ λευκή; Stanford, Metaphor 47/51). Über die Benennung des rechten Ohres als männlich, des linken als weiblich vgl. Aristot. probl. 32, 7, 961a 1f; Stanford, Sound 27/73.

*f. Stoiker, Epikur, Sextus Empiricus u. römische Schriftsteller. 1. Stoiker, Epikur u. Sextus Empiricus.* Gemäß der stoischen Psychologie wird die menschliche Seele schon bei Zenon in acht Teile oder Funktionen unterteilt: das ἡγεμονικόν (Vernunft mit dem Sitz im Herzen u. Teilhabe am Welt-Logos: SVF 1, nr. 39; 2, nr. 186. 192; 2, nr. 837/9. 879/81), die fünf Sinne, die Stimme u. die Geschlechtlichkeit (SVF 1, nr. 143; 2, nr. 827/31. 836. 855). Die Seele (πνεῦμα) erstreckt sich aktiv durch die Sinne, die die Eindrücke der Dinge empfangen, in die Außenwelt. Die Affektion der Sinne geschieht in den Sinnesorganen, die Sinnesempfindung selbst im Hegemonikon (Aët. plac. 4, 23, 904C). Die Sinne (ebd. 4, 4, 4f. 10, 1; SVF 2, nr. 853. 857) sind innerhalb der materialistischen Psychologie der Stoiker (u. im Gegensatz zur pythagoreisch-platonischen Abwertung der Sinne: H. v. Staden, The Stoic theory of perception and its Platonic critics: Machamer / Turnbull 96/136) zweckmäßige u. vertrauenswürdige Zeugen für die praktisch-moralische Lebensführung in Übereinstimmung mit dem in der Natur immanenten Göttlichen (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν: SVF 1, nr. 179). Gemäß Poseidonios muß auch die menschliche Wahrnehmung als Wechselwirkung (‚Sympathie') zwischen Makrokosmos u. Mikrokosmos verstanden werden. Nicht nur ist das Gehör luftartig (ἀεροειδοῦς ἀκοῆς: Sext. Emp. adv. dogm. 1, 92), sondern die Luft selbst hört mit uns (ipseque aer nobiscum videt, nobiscum audit: Cic. nat. deor. 2, 83; Reinhardt 102/6. 188/92). Der νοῦς schaut durch die Kanäle (πόροι) der Sinne hervor, berührt sich mit der umgebenden Luft (περιέχον) u. erhält so seine Erkenntnis (ebd. 287). H. ist das πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι ὤτων (Aët. plac. 4, 21, 903B; SVF 2, nr. 872; Galen. us. part. 6, 6 [3, 428/32 Kühn]). Trotz der Hochwertung des Sehens (plac. Hippocr. et Plat. 7, 5 [5, 618/28 K.]) hat Galen (de loc. aff. 6, 3 [8, 390 K.]) auf den Zusammenhang von Gehirn (nicht Herz) u. Stimme (plac. Hippocr. et Plat. 2, 5 [5, 240/3] u. die Bedeutung des H. neben Sehen u. Tastsinn für die medizinische Diagnose hingewiesen (Siegel aO. [o. Sp. 1043] 132/8; vgl. auch Galen. us.

part. 8, 50 (3, 430/5 K.); 16, 2 (4, 266/72 K.); plac. Hippocr. et Plat. 7, 5 (5, 618/28 K.) (P. Moraux, Galien comme philosophe: V. Nutton [Hrsg.], Galen [London 1981] 87/116; zu Galens Fragmenten De voce H. Baumgarten, Galen, Über die Stimme [1962] 94/8). Die Stimme als der sechste Seelenteil (SVF 2 nr. 139/41) ist die durch die Zunge in Bewegung gebrachte Luft (Aet. plac. 4, 21, 903C; Gell. 5, 15, 5: ictum aera; vgl. Sen. nat. quaest. 26, 3). In der Stoa findet sich seit Zenon auch der Topos, daß Gott (Natur) dem Menschen eine Zunge, aber zwei Ohren gegeben habe, um weniger zu reden u. mehr zu hören (Plut. garr. 1; aud. 3; Diog. L. 7, 23: δύο ὦτα ἔχομεν, στόμα δὲ ἕν). Gemäß Alex. Aphrod. in Aristot. top. 2, 6, 112b 21 (Comm. in Aristot. Graec. 2, 2, 181) schrieben die Stoiker die Lust am Worte dem Ohre, die (intellektuelle) Freude am Wort den Bedeutungen zu. Im Unterschied zu den Epikureern zeigten sich die Stoiker nicht nur an Problemen der Logik u. Sprachlehre (vor allem bei Chrysippos), sondern wegen ihres Glaubens an die Etymologie der Worte auch an der Phonetik (Euphonie) sehr interessiert (G. M. A. Grube, The Greek and Roman critics [London 1965] 135f; vgl. aber Cic. Att. 12, 6, 2, der die Beschäftigung mit phonetischen Fragen kritisiert). Die jüngere, röm. Stoa hat in Epiktets ‚Handbüchlein der Moral', seinen ‚Unterredungen' u. in Mark Aurels ‚Selbstbetrachtungen' ihren Ausdruck gefunden. ‚Alles gehorcht dem Kosmos ... ihm gehorcht auch unser Körper', sagt Epiktet (frg. 136); ebd. 37: H. auf die Stimme eines besseren Menschen: über das H. auf u. den Gehorsam gegenüber dem jedem Menschen gegebenen Dämon, dem man schwört, ‚nie ungehorsam zu sein, nie Vorwurf oder Tadel gegen seine Gaben zu erheben, nie widerwillig zu tun oder zu dulden, was notwendig ist'; vgl. diss. 1, 14; Latte 30f; Epict. diss. 3, 12: H. auf Vernunft. Der Stoiker wird durch nichts, auch nicht durch das H. lauter Stimmen gestört (ebd. 4, 4, 28. 2, 23: Einfluß des Willens auf das H.; frg. 94: Körper als miserables Instrument des Geistes; ebd. 61: H. auf die Stimme der Gerechtigkeit). Frauen hält Epiktet wegen ihrer ‚sanfteren Stimmen' für verführerisch (ench. 33). Er gibt nicht nur gute Ratschläge über das H. u. Ausplaudern von Geheimnissen (diss. 4, 13), sondern gibt Lehrern der Rhetorik u. Philosophen, die ihre Lehre zum Lärmen u. Wohlgefallen ihrer Hörer vortragen, folgenden Rat: ‚Der Hörsaal eines Philosophen ist wie das Sprechzimmer eines Arztes: man soll aus ihm nicht fröhlich, sondern schmerzgebeugt herauskommen' (ebd. 3, 23, 30; W. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 599/682). Für das H. auf die Stimme des ‚Gewissens' gibt Epiktet den Ratschlag in Form einer Frage: ‚Was hätte in diesem Fall Sokrates oder Zenon getan?' (ench. 33). Mark Aurel betrachtete die Sinne, von deren Unruhe der Mensch nicht bewegt werden soll (seips. 8, 26), nur als Instrumente der Vernunft. H. ist für ihn meistens negativ als H. auf die Meinungen der Menschen verstanden (vgl. 12, 4), die, wie schon Sokrates wußte (Epict. diss. 2, 1, 14; Apul. met. 1, 57), nur als Schreckgespenste für Kinder zu behandeln sind (Marc. Aurel. seips. 11, 23). Die Stimme eines Menschen verrät ihn gleicherweise wie sein Blick (ebd. 11, 15). Der Weise folgt überall der Vernunft u. kümmert sich nicht um die Meinung der Menschen (ebd. 10, 11; 3, 4, 6). Aber er soll lernen, genau auf den Sprecher zu hören (ebd. 6, 53). Von seinem Adoptivvater Antoninus Pius, der selbst nie auf Klatsch u. Verleumdung hörte (ebd. 6, 2; vgl. auch 1, 5), lernte er, auf jeden Vorschlag für das Allgemeinwohl zu hören (ebd. 1, 16). – Epikur folgt mit Einschränkungen der demokritischen Sinnesphysiologie (gegen Demokrit: Diog. L. 10, 53; Lucret. 4, 673/705) u. Eidolonlehre. Im Gegensatz zur platonischen Sinnestheorie (Emission vom Auge: Theaet. 156de; verneint bei Epikur: Diog. L. 10, 49; Lucret. 4, 344. 350) versteht Epikur ein εἴδωλον (ἀπορροή: Ausfluß) als ein Abbild des physischen (atomaren) Objektes, das auf die Sinnesorgane trifft u. dort eine Repräsentation (φαντασία) erzeugt. Sinneserkenntnis mit ihrer unmittelbaren Evidenz (ἐνάργεια) ist daher als unmittelbarer Aufdruck (ἐπιβολή) des Objektbildes auf das Sinnesorgan immer wahr, nicht im Sinne logischer Wahrheit (die Sinneswahrnehmung ist irrational, ἄλογος: Sext. Emp. adv. math. 8, 9), sondern im Sinne des unmittelbaren Kontaktes zwischen physischer Welt u. Sinnesorgan, worauf auch die kritische Vernunft beruht (vgl. Plut. adv. Colot. 25, 1121B/E; Sext. Emp. adv. math. 7, 203, 16; Diog. L. 10, 31; J. M. Rist, Epicurus [Cambridge 1972] 80/8). Auch Laute u. Töne (Stimme: Plut. quaest. conv. 8, 3, 1, 721B) sind durch den Strom

von Objektpartikeln direkt zu den Ohren (u. nicht wie bei Demokrit durch die Umformung der Luft) verursacht (Diog. L. 10, 52f; Lucret. 4, 542/614; H. Usener, Epicurea [Rom 1963] 22/4; E. N. Lee, The sense of an object. Epicurus on seeing and hearing: Machamer / Turnbull 27/59). Trotz des Vorrangs der visuellen Symbolik in der Sinnes- u. Eidolonlehre, versteht Epikur die Sinne vom Kontext der Rechts- u. Gerichtssprache her. Die Sinne werden in forensischer Analogie als verläßliche Zeugen für Realität u. Wahrheit gegen die Angriffe der Skeptiker (Diog. L. 10, 146) begriffen (ἐπιμαρτυρεῖται: ebd. 10, 50f; Sext. Emp. adv. math. 7, 210/6). Was sie sagen, kann als Evidenz für die Erschließung nicht unmittelbar gegebener Wirklichkeiten benutzt werden (Diog. L. 10, 38. 87. 97. 104; M. Schofield / M. Burnyeat / J. Barnes, Doubt and dogmatism [Oxford 1979] 105/24, bes. 109). Trotz der Unterschiede zu Demokrit (Sext. Emp. hypot. 1, 213f) teilt Sextus Empiricus mit ihm den Verdacht der Sinneserkenntnis, der sich bei ihm zur Skepsis an sinnlicher u. geistiger Erkenntnis steigert. Er erwähnt den Unterschied der verschiedenen Sinne u. Sinnesgegenstände (ebd. 1, 91. 97. 175; adv. math. 1, 170), den Unterschied des H. von Laut u. Stimmen entsprechend dem Alter (hypot. 1, 105), bei Tag oder Nacht (ebd. 2, 55). Er spricht über das H. von Stimmen in Besessenen u. Irrsinnigen (καὶ οἱ θεόληπτοι δὲ καὶ οἱ φρενιτίζοντες ἀκούειν δοκοῦσί τινων διαλεγομένων αὐτοῖς: ebd. 2, 52), über den Mechanismus des Sprechens u. H. im Anschluß an Platon (Tim. 67b) u. die Stoiker (Diog. L. 7, 158). Alle Sinne reagieren auf bestimmte Eindrücke wie das H. auf Musikalität (Sext. Emp. adv. phys. 1, 43; vgl. über Lernen u. H. ebd. 3, 267f; adv. math. 6, 32: H. der Kinder auf Musik u. der Delphine auf die Flötenmusik auf Schiffen [vgl. schon Eur. El. 435: Delphine als φίλαυλοι Liebhaber der Flötenmusik]).

*2. Römische Literatur.* Die Römer mit ihrer Höherbewertung der moralisch-juristischen Tradition über poetisches u. philosophisches Denken, der vita activa über die vita contemplativa, von Psychologie über Metaphysik, schätzten auch den menschlichen Willen, den sie sprachlich erstmals genauer artikulierten (velle, voluntas, sua sponte, cupere, arbitrium, iudicium; vgl. auch die Übersetzung des griech. πρόσωπον seit der Kaiserzeit mit dem juridischen, etruskischen Wort ‚persona', das ursprünglich die Maske bedeutete), höher als ratio u. intellectus (Luther, Wahrheit 193f; ders., Sprachphilosophie 134/51). Virtus, *dignitas (H. Wegehaupt, Die Bedeutung u. Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit, Diss. Breslau [1932] 36f), *disciplina, *auctoritas, pietas u. *fides als gehorsame Treue zur vertraglichen Verpflichtung (Cic. off. 1, 7; Hor. carm. saec. 57f; Amm. Marc. 14, 6, 3f; D. Earl, The moral and political tradition of Rome[2] [London 1970] 11/43; vgl. den Gegensatz zwischen Fides populi Romani u. Fides Punica; Latte, Röm. Rel. 237. 273) waren römische Urworte. ‚Auf altem Brauchtum beruht der röm. Staat u. auf Männern', hat schon Ennius im Hinblick auf die Größe Roms gesagt (Enn. ann. 5, 1 frg. 156 [84 Skutsch]; Seel 529f). Mit seinem Sinn für H. u. *Gehorsam, Moralität u. Gesetz, Tradition (pater familias, mos maiorum) u. geschichtlicher Sendung (Verg. Aen. 851/3) standen die Römer den Juden näher als den Griechen. Es betrachtete sich als ‚auserwähltes Volk' (Seel 103/37). Berufung, H. u. Gehorsam (oboedire, dicto audientem esse, ‚aufs Wort gehorchen') bilden ähnlich wie im Hebräischen auch für die Römer eine Einheit (L. Malten, Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum [1961] 63; Seel 170/4). Dem entspricht andererseits der religiös-sakrale u. zugleich politische Berufungsanspruch der maiestas patria, der maiestas populi Romani, der maiestas imperii u. der maiestas deorum, die in Rom den (mit jüdischem u. christlichem Monotheismus konkurrierenden) Charakter der Unfehlbarkeit in der politischen Sphäre, den ‚numinosen Rang der Ordnungsmächte' (ebd. 274), bezeichneten. Ähnlich dem atl. Bilderverbot bestand im frühen Rom, vor allem verbunden mit Numa Pompilius, dem die ältesten Sakralgesetze zugeschrieben wurden u. den man später als einen Philosophenkönig betrachtete, eine Art von Bilderverbot (vgl. Varro: Aug. civ. D. 4, 9; 7, 5; Plut. vit. Num. 8, 8; Clem. Alex. strom. 1, 71, 1f par. Eus. praep. ev. 9, 6, 3f; Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 6, 193 [PG 76, 795AB]; Geffcken 286f; Taylor aO. [o. Sp. 1033] 305/14). Die röm. Religion, die aufs engste mit Recht, Politik u. Tradition verbunden war (Mommsen, StR 1, 173/95. 446/56), leitete auch die Existenz der Götter

part. 8, 5f [3, 630/51 K.]; 16, 2 [4, 266/72 K.]; plac. Hippocr. et Plat. 7, 5 [5, 618/28 K.]; P. Moraux, Galien comme philosophe: V. Nutton [Hrsg.], Galen [London 1981] 87/116; zu Galens Fragmenten De voce H. Baumgarten, Galen. Über die Stimme [1962] 94/8). Die Stimme als der sechste Seelenteil (SVF 2, nr. 139/41) ist die durch die Zunge in Bewegung gebrachte Luft (Aët. plac. 4, 21, 903C; Gell. 5, 15, 6: ictum aera; vgl. Sen. nat. quaest. 26, 3). In der Stoa findet sich seit Zenon auch der Topos, daß Gott (Natur) dem Menschen eine Zunge, aber zwei Ohren gegeben habe, um weniger zu reden u. mehr zu hören (Plut. garr. 1; aud. 3; Diog. L. 7, 23: δύο ὦτα ἔχομεν, στόμα δὲ ἕν). Gemäß Alex. Aphrod. in Aristot. top. 2, 6, 112b 21 (Comm. in Aristot. Graec. 2, 2, 181) schrieben die Stoiker die Lust am Worte dem Ohre, die (intellektuelle) Freude am Wort den Bedeutungen zu. Im Unterschied zu den Epikureern zeigten sich die Stoiker nicht nur an Problemen der Logik u. Sprachlehre (vor allem bei Chrysippos), sondern wegen ihres Glaubens an die Etymologie der Worte auch an der Phonetik (Euphonie) sehr interessiert (G. M. A. Grube, The Greek and Roman critics [London 1965] 135f; vgl. aber Cic. Att. 12, 6, 2, der die Beschäftigung mit phonetischen Fragen kritisiert). Die jüngere, röm. Stoa hat in Epiktets ‚Handbüchlein der Moral‘, seinen ‚Unterredungen‘ u. in Mark Aurels ‚Selbstbetrachtungen‘ ihren Ausdruck gefunden. ‚Alles gehorcht dem Kosmos ... ihm gehorcht auch unser Körper‘, sagt Epiktet (frg. 136); ebd. 37: H. auf die Stimme eines besseren Menschen; über das H. auf u. den Gehorsam gegenüber dem jedem Menschen gegebenen Dämon, dem man schwört, ‚nie ungehorsam zu sein, nie Vorwurf oder Tadel gegen seine Gaben zu erheben, nie widerwillig zu tun oder zu dulden, was notwendig ist‘; vgl. diss. 1, 14; Latte 30f; Epict. diss. 3, 12: H. auf Vernunft. Der Stoiker wird durch nichts, auch nicht durch das H. lauter Stimmen gestört (ebd. 4, 4, 28. 2, 23: Einfluß des Willens auf das H.; frg. 94: Körper als miserables Instrument des Geistes; ebd. 61: H. auf die Stimme der Gerechtigkeit). Frauen hält Epiktet wegen ihrer ‚sanfteren Stimmen‘ für verführerisch (ench. 33). Er gibt nicht nur gute Ratschläge über das H. u. Ausplaudern von Geheimnissen (diss. 4, 13), sondern gibt Lehrern der Rhetorik u. Philosophen, die ihre Lehre zum Staunen u. Wohlgefallen ihrer Hörer vortragen, folgenden Rat: ‚Der Hörsaal eines Philosophen ist wie das Sprechzimmer eines Arztes: man soll aus ihm nicht fröhlich, sondern schmerzgebeugt herauskommen‘ (ebd. 3, 23, 30; W. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 599/682). Für das H. auf die Stimme des *Gewissens gibt Epiktet den Ratschlag in Form einer Frage: ‚Was hätte in diesem Fall Sokrates oder Zenon getan?‘ (ench. 33). Mark Aurel betrachtete die Sinne, von deren Unruhe der Mensch nicht bewegt werden soll (seips. 8, 26), nur als Instrumente der Vernunft. H. ist für ihn meistens negativ als H. auf die Meinungen der Menschen verstanden (vgl. 12, 4), die, wie schon Sokrates wußte (Epict. diss. 2, 1, 14; Apul. met. 1, 57), nur als Schreckgespenste für Kinder zu behandeln sind (Marc. Aurel. seips. 11, 23). Die Stimme eines Menschen verrät ihn gleicherweise wie sein Blick (ebd. 11, 15). Der Weise folgt überall der Vernunft u. kümmert sich nicht um die Meinung der Menschen (ebd. 10, 11; 3, 4, 6). Aber er soll lernen, genau auf den Sprecher zu hören (ebd. 6, 53). Von seinem Adoptivvater Antoninus Pius, der selbst nie auf Klatsch u. Verleumdung hörte (ebd. 6, 2; vgl. auch 1, 5), lernte er, auf jeden Vorschlag für das Allgemeinwohl zu hören (ebd. 1, 16). – Epikur folgt mit Einschränkungen der demokritischen Sinnesphysiologie (gegen Demokrit: Diog. L. 10, 53; Lucret. 4, 673/705) u. Eidolonlehre. Im Gegensatz zur platonischen Sinnestheorie (Emission vom Auge: Theaet. 156de; verneint bei Epikur: Diog. L. 10, 49; Lucret. 4, 344. 350) versteht Epikur ein εἴδωλον (ἀποῤῥοή: Ausfluß) als ein Abbild des physischen (atomaren) Objektes, das auf die Sinnesorgane trifft u. dort eine Repräsentation (φαντασία) erzeugt. Sinneserkenntnis mit ihrer unmittelbaren Evidenz (ἐνάργεια) ist daher als unmittelbarer Aufdruck (ἐπιβολή) des Objektbildes auf das Sinnesorgan immer wahr, nicht im Sinne logischer Wahrheit (die Sinneswahrnehmung ist irrational, ἄλογος: Sext. Emp. adv. math. 8, 9), sondern im Sinne des unmittelbaren Kontaktes zwischen physischer Welt u. Sinnesorgan, worauf auch die kritische Vernunft beruht (vgl. Plut. adv. Colot. 25, 1121B/E; Sext. Emp. adv. math. 7, 203, 16; Diog. L. 10, 31; J. M. Rist, Epicurus [Cambridge 1972] 80/8). Auch Laute u. Töne (Stimme: Plut. quaest. conv. 8, 3, 1, 721B) sind durch den Strom

von Objektpartikeln direkt zu den Ohren (u. nicht wie bei Demokrit durch die Umformung der Luft) verursacht (Diog. L. 10, 52f; Lucret. 4, 542/614; H. Usener, Epicurea [Rom 1963] 22/4; E. N. Lee, The sense of an object. Epicurus on seeing and hearing: Machamer / Turnbull 27/59). Trotz des Vorrangs der visuellen Symbolik in der Sinnes- u. Eidolonlehre, versteht Epikur die Sinne vom Kontext der Rechts- u. Gerichtssprache her. Die Sinne werden in forensischer Analogie als verläßliche Zeugen für Realität u. Wahrheit gegen die Angriffe der Skeptiker (Diog. L. 10, 146) begriffen (ἐπιμαρτυρεῖται: ebd. 10, 50f; Sext. Emp. adv. math. 7, 210/6). Was sie sagen, kann als Evidenz für die Erschließung nicht unmittelbar gegebener Wirklichkeiten benutzt werden (Diog. L. 10, 38. 87. 97. 104; M. Schofield / M. Burnyeat / J. Barnes, Doubt and dogmatism [Oxford 1979] 105/24, bes. 109). Trotz der Unterschiede zu Demokrit (Sext. Emp. hypot. 1, 213f) teilt Sextus Empiricus mit ihm den Verdacht der Sinneserkenntnis, der sich bei ihm zur Skepsis an sinnlicher u. geistiger Erkenntnis steigert. Er erwähnt den Unterschied der verschiedenen Sinne u. Sinnesgegenstände (ebd. 1, 91. 97. 175; adv. math. 1, 170), den Unterschied des H. von Laut u. Stimmen entsprechend dem Alter (hypot. 1, 105), bei Tag oder Nacht (ebd. 2, 55). Er spricht über das H. von Stimmen in Besessenen u. Irrsinnigen (καὶ οἱ παράπληκτοι δὲ καὶ οἱ φρενιτίζοντες ἀκούειν δοκοῦσι τινῶν διαλεγομένων αὐτοῖς: ebd. 2, 52), über den Mechanismus des Sprechens u. H. im Anschluß an Platon (Tim. 67b) u. die Stoiker (Diog. L. 7, 158). Alle Sinne reagieren auf bestimmte Eindrücke wie das H. auf Musikalität (Sext. Emp. adv. phys. 1, 43; vgl. über Lernen u. H. ebd. 3, 267f; adv. math. 6, 32: H. der Kinder auf Musik u. der Delphine auf die Flötenmusik auf Schiffen [vgl. schon Eur. El. 435: Delphine als φίλαυλοι Liebhaber der Flötenmusik]).

*2. Römische Literatur.* Die Römer mit ihrer Höherbewertung der moralisch-juristischen Tradition über poetisches u. philosophisches Denken, der vita activa über die vita contemplativa, von Psychologie über Metaphysik, schätzten auch den menschlichen Willen, den sie sprachlich erstmals genauer artikulierten (velle, voluntas, sua sponte, cupere, arbitrium, iudicium; vgl. auch die Übersetzung des griech. πρόσωπον seit der Kaiserzeit mit dem juridischen, etruskischen Wort ‚persona', das ursprünglich die Maske bedeutete), höher als ratio u. intellectus (Luther, Wahrheit 193f; ders., Sprachphilosophie 134/51). Virtus, *dignitas (H. Wegehaupt, Die Bedeutung u. Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit, Diss. Breslau [1932] 36f), *disciplina, *auctoritas, pietas u. *fides als gehorsame Treue zur vertraglichen Verpflichtung (Cic. off. 1, 7; Hor. carm. saec. 57f; Amm. Marc. 14, 6, 3f; D. Earl, The moral and political tradition of Rome[2] [London 1970] 11/43; vgl. den Gegensatz zwischen Fides populi Romani u. Fides Punica: Latte, Röm. Rel. 237. 273) waren römische Urwerte. ‚Auf altem Brauchtum beruht der röm. Staat u. auf Männern', hat schon Ennius im Hinblick auf die Größe Roms gesagt (Enn. ann. 5, 1 frg. 156 [84 Skutsch]; Seel 32f). Mit seinem Sinn für H. u. *Gehorsam, Moralität u. Gesetz, Tradition (pater familias, mos maiorum) u. geschichtlicher Sendung (Verg. Aen. 851/3) standen die Römer den Juden näher als den Griechen. Es betrachtete sich als ‚auserwähltes Volk' (Seel 102f). Berufung, H. u. Gehorsam (oboedire, dicto audientem esse, ‚aufs Wort gehorchen') bilden ähnlich wie im Hebräischen auch für die Römer eine Einheit (L. Malten, Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum [1961] 63; Seel 170/4). Dem entspricht andererseits der religiös-sakrale u. zugleich politische Berufungsanspruch der maiestas patria, der maiestas populi Romani, der maiestas imperii u. der maiestas deorum, die in Rom den (mit jüdischem u. christlichem Monotheismus konkurrierenden) Charakter der Unfehlbarkeit in der politischen Sphäre, den ‚numinosen Rang der Ordnungsmächte' (ebd. 274), bezeichneten. Ähnlich dem atl. Bilderverbot bestand im frühen Rom, vor allem verbunden mit Numa Pompilius, dem die ältesten Sakralgesetze zugeschrieben wurden u. den man später als einen Philosophenkönig betrachtete, eine Art von Bilderverbot (vgl. Varro: Aug. civ. D. 4, 9; 7, 5; Plut. vit. Num. 8, 8; Clem. Alex. strom. 1, 71, 1f par. Eus. praep. ev. 9, 6, 3f; Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 6, 193 [PG 76, 795AB]; Geffcken 266f; Taylor aO. [o. Sp. 1023] 305/14). Die röm. Religion, die aufs engste mit Recht, Politik u. Tradition verbunden war (Mommsen, StR 1, 173/95. 446/56), leitete auch die Existenz der Götter

nicht von philosophischen Beweisen, sondern von der geschichtlichen auctoritas, vom H. auf die Tradition, vom consensus gentium, ab (Cic. nat. deor. 3, 5, obwohl Cicero selbst gegenüber dem pythagoreischen ipse dixit logische Argumente der Autorität vorzog: ebd. 1, 10; Plut. amat. 13, 756A/D wies auf den Glauben an die Götter hin: ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις: Jaeger 31/5. 122); vgl. den Bittbrief des Symmachus an Kaiser Valentinian (384 nC.), das Heidentum aufgrund seiner altehrwürdigen Tradition zu dulden (rel. 3, 8; Latte 89/92; R. Schilling, Roman religion: M. Eliade [Hrsg.], Enc. Rel. 12 [1987] 445/61). Die religiöse Grundhaltung der zurückhaltenden Scheu gegenüber den Göttern (Polyb. 6, 56, 6/12 nannte sie δεισιδαιμονία; T. R. Glover, Virgil[7] [London 1942] 288) war mit dem Glauben an die außerordentliche Macht des religiösen, streng rituell-formelhaften Wortes u. mit der Tendenz zum Schweigen verbunden, dem das schweigende H. entsprach: sicut aequum est homines deorum timide et pauca dicamus (Cic. de imperio Cn. Pompei 47; vgl. auch den Ruf des Herolds bei Staatsopfern: favete linguis; Arnob. nat. 4, 31: Unterbrechung einer Gebetsformel als übles Omen; auch Cic. div. 2, 83; Plin. n. h. 28, 11; Ovid. fast. 2, 654; Sen. vit. beat. 26, 7; Plut. Num. 14, 2; Latte, Röm. Rel. 386/93. 377; R. Heinze, Fides: Hermes 64 [1929] 140/66). Gewissenhaftigkeit in kultischen Dingen, aber keine übertriebene Frömmigkeit kennzeichnen die röm. Religion: religentem esse oportet, religiosus ne fuas (Gell. 4, 9, 1). In Recht u. Religion spielte die rituell-formelhafte Richtigkeit des Wortes u. Namens eine große Rolle (vgl. XII Tab. 6, 1: uti lingua nuncupassit, ita ius esto; Cic. dom. 122; Sen. ep. 67, 9). Aus Sicherheitsgründen setzt man bei der Anrufung eines Gottes hinzu: sive quo alio nomine adpellari vis (CIL 6, 1823; Serv. auct. Aen. 2, 351f; Macrob. Sat. 3, 9, 10; Latte, Röm. Rel. 62). Neben der genauen Beobachtung von Gebets- u. Opferformeln (Cato agr. 139. 141; Plin. n. h. 28, 1, 11; Liv. 6, 41; 40, 16; Cic. har. resp. 23), findet sich aber auch bei den Römern, vor allem unter stoischem Einfluß (Sen. ep. 41, 1: non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est), dann im Christentum, eine Kritik dieses Ritualismus (Pers. sat. 2, 73f; Plin. paneg. 3; Tert. apol. 30, 4). Dius Fidius war seit ältesten Zeiten der Gott des Worthaltens. Zusammen mit der (beispielsweise von der tiefsinnigeren etruskischen Religion verschiedenen) praktisch-utilitaristischen Tendenz der röm. Religion mit ihrer Glücksgöttin (fors, Fortuna) u. dem Handelsgott (Mercurius) findet sich die Göttergestalt des doppelköpfigen Janus ‚als die für die ängstliche röm. Religiosität bezeichnende Idee, daß zur Eröffnung eines jeden Tuns zunächst der 'Geist der Eröffnung' anzurufen sei' (Mommsen, StR 1, 178). Im Unterschied zu den wagemutigen u. visionären Griechen hörten die Römer auf den Rat der maiores, bevor sie etwas Neues unternahmen (Stanford, Metaphor 107). Die berühmte Szene bei Vergil vom Gebet Euanders zu Jupiter für seinen in den Krieg ziehenden Sohn (Aen. 8, 574), das die Götter unerhört ließen (ebd. 11, 157f), zeigt jene röm. Einheit von Religiosität u. Fatalismus. Um bei öffentlichen Gebeten das H. der Götter auf die Gebote nicht durch Lärm abzulenken, wurde ein Musiker angestellt, der während des Gebetes die Flöte spielte (Plin. n. h. 28, 11; R. M. Ogilvie, The Romans and their gods [London 1969] 9/22). H. auf die Götter bis zur Orakelbefragung (Cic. div. 1, 28) u. auf den Rat der Älteren bestimmte das röm. Leben. ‚Das ganze private u. öffentliche Leben des Römers ist von dem Grundsatz beherrscht, daß er keine wichtige Entscheidung trifft, ohne vorher den Rat derer eingeholt zu haben, die ihm dazu berufen erscheinen' (R. Heinze, Auctoritas: Hermes 60 [1925] 348/66, bes. 364). Auch das zuerst in den XII Tafeln um 450 vC. niedergeschriebene u. im *Corpus iuris Kaiser Justinians endgültig kodifizierte röm. Recht entwickelte sich über die forensische Rhetorik (Clark 64f; 206/8; 228/50) u. die orale Rechtsprechung der leges rogatae, der plebis scita, der senatus consulta, des edictum der Praetoren u. der Gutachten (responsa) anerkannter Rechtsgelehrter (iuris consulti) bis zu den geschriebenen kaiserlichen Gesetzerlassen (constitutiones). Auch Kriegserklärungen waren mit dem Gebetsanruf verbunden: ‚Höre, Jupiter, u. Du, Janus Quirinus' (Liv. 1, 32, 10). – Im Hinblick auf das sinnliche H. folgt Cicero der (von Lukrez abgelehnten) stoischen Auffassung von der Teleologie des Körpers u. der Sinnesorgane. Die Sinne sind quasi fenestrae

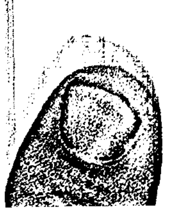
... animae (Tusc. 1, 46) u. interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce (nat. deor. 2, 140; vgl. Tusc. 1, 20; leg. 1, 26; über das Haupt als ‚Burg' vgl. F. Ohly, Art. Haus III: o. Bd. 13, 968/71; Reinhardt 145). Die Ohren sind als Organe des H. der Luft ausgesetzt (Cic. nat. deor. 2, 141; vgl. auch Aristot. part. an. 2, 11, 657a 16f; Sen. clem. 1, 8, 5; Plin. ep. 4, 19, 3; Apul. Plat. 1, 14; Basil. hom. 3, 8 [PG 31, 217A]). Ohren u. H. besitzen eine scharfe Unterscheidungskraft für Vokal- u. Instrumentalmusik (Cic. nat. deor. 2, 146; vgl. auch Aristot. an. 2, 8, 420b 5/8; Philo spec. leg. 1, 342; über die Übertragung der Metaphern des Sehens auf das H. der Töne vgl. Aristot. top. 1, 15, 106b 6/9; aud. 802a 1/5; Galen. plac. Hippocr. et Plat. 4, 4 [5, 380/90 Kühn]; Sext. Emp. adv. Math. 6, 41; Stanford, Sound 34), u. sie sind sogar während des Schlafes wach (Cic. nat. deor. 2, 144; vgl. auch Themist. or. 19, 230ab; Isid. orig. 11, 1, 18; Plut. quaest. conv. 8, 3, 720DE; Vinge 31f). Aber Cicero weist auch darauf hin, daß wir die Sphärenmusik wegen der Stumpfheit des H. nicht vernehmen (rep. 6, 18). Er stellt die außerordentliche Behauptung auf, daß die Sinne des Menschen die der Tiere überragen (nat. deor. 2, 145; off. 1, 105; vgl. Aristot. gen. an. 5, 2, 781b 17/9; part. an. 2, 16, 660a 13f; sens. 5, 444a 31f; anders Plut. soll. an. 5: besseres Sehen u. H. unter den Tieren; Plin. n. h. 10, 191; Aug. civ. D. 8, 15; serm. 277, 5; lib. arb. 1, 18; A. O. Lovejoy u. a. [Hrsg.], Primitivism and related ideas in antiquity 1 [Baltimore 1935] 389/420: Überlegenheit der tierischen Sinnesorgane). Lukrez, der in seiner Analyse der sinnlichen Welt der Atomtheorie Epikurs folgt, verneint eine teleologische Interpretation der Sinne (rer. nat. 4, 835: creatae sunt prius aures quam sonus est auditus). Ebd. 4 diskutiert er eingehend H., Laut u. Stimme. H. u. Stimme überwinden Hindernisse, wo Sehen u. Augen versagen (ebd. 4, 490; Vinge 29). Horaz, der die Formel prägte, daß die Dichtkunst wie ein Gemälde verstanden werden muß (ars 361; E. E. Haight, Horace on art, ut pictura poesis: ClassJourn 47 [1952] 157/62), räumt auch dem H. einen wichtigen Platz ein. Der Dichter muß nach ihm vor allem die Lebenssituation seiner Charaktere im Hinblick auf seine Hörer berücksichtigen (ars 15. 332. 342). Er soll sein Publikum nicht mit Überflüssigkeiten in der Darstellung überlasten (ebd. 337). Da im Theater der Gesichtssinn tiefer beeindruckt wird als das H., muß der Dichter bestimmte Szenen (zB. Medeas Ermordung ihrer Kinder) nicht visuell auf der Bühne, sondern nur durch das zu hörende Wort zur Darstellung bringen (ars 180/2; über Musik u. Publikum: ebd. 192/220). Im Carmen saeculare (69/72) fleht der Dichter um die Erhörung der an Diana gerichteten Gebete. Zum Gegensatz zwischen dem gegenwartsgebundenen Sehen u. dem Vergangenheit u. Zukunft eröffnenden H. vgl. Hor. carm. 1, 2, 13. 23 (Pind. Pyth. 1, 26; Verg. georg. 1, 493f; Hor. epist. 2, 1, 188; vgl. auch die als Rat an Schriftsteller gegebene Maxime von der Unwiderruflichkeit des veröffentlichten Wortes: nescit vox missa reverti [ars 386/90]; über Vergils letzten Willen, die unvollendete Aeneis zu zerstören, vgl. Donat. vit. Verg. 39 [C. Hardie, Vitae Vergilianae antiquae (Oxonii 1966) 15]). Plinius d. Ä. weist auf die Bedeutung von Reden, H. u. Schweigen in der röm. Religion hin. Die Göttin Nemesis wird durch Worte u. Äußerungen , die das gehörige Maß überschreiten, zur Rache herausgefordert. Plinius weist außerdem auf das Ohr als religiös bedeutsames Organ u. die symbolische Geste der Abwehr von Worten hin, durch die die Götter beleidigt werden: digitum post aurem referre, d. h. die Handbewegung vom Munde hinter das rechte Ohr als symbolische Entfernung gefährlicher Worte von Mund u. Gehör (n. h. 11, 251; 28, 25; Th. Köves-Zulauf, Reden u. Schweigen [1972] 113; zur Bedeutung der Göttin Fama vgl. Ovid. met. 12, 39/63). Als Kuriosum mag Plutarchs Hinweis auf den Tiersymbolismus in der altägypt. Religion erwähnt werden, wonach das Krokodil, das keine Zunge (Stimme) besitzt, die lebendige Darstellung Gottes sei, der auch stimmlos ist (Plut. Is. et Os. 381B).



*g. PsLonginus u. Plotin.* Vor Plotin hat PsLonginus (1. Jh. nC.) in Περὶ ὕψους, einer Art Lehrbuch für Redner, das vor allem die Wirkung des Erhabenen auf das H. des Publikums untersucht, nicht nur auf die visuellen (sublim. 15, 1/4), sondern auch auf die auditiven Voraussetzungen u. Konsequenzen der Darstellung des Erhabenen hingewiesen (ebd. 7, 3: H. des Erhabenen; 15, 1: das Gesagte anschaulich machen; 39, 1/3; 41, 1f2: H. u. Rhythmus). – Wie für die klassisch-griech. Philosophie ist auch für Plotin Sehen das höchste Symbol für Erkennen u.

die kontemplative Vision des Göttlichen (enn. 5, 3, 17. 8, 1/13; 3, 8, 4. 11), obwohl die irdischen Augen geschlossen werden müssen, damit die ‚andere Vision' erscheint (ebd. 1, 6, 8. 25f; vgl. Dodds, Concept 134). Das göttliche Eine (*Hen) wird mit der Sonne verglichen, die trotz der Ausstrahlung sie selbst bleibt (enn. 5, 1, 6. 3, 12; 1, 7, 1; 4, 3, 17; 6, 8, 18; A. Schneider, Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griech.-christl. Altertum: PhilosJb 31 [1918] 24/42; P. Crome, Symbol u. Unzulänglichkeit der Sprache [1970] 106. 112/22). Obwohl Plotin die mystische Einigung mit dem göttlichen Einen, die sich wortlos u. im Schweigen vollzieht (enn. 5, 5; 6, 7, 36, 17/9. 9, 10, 19/11, 4; Beierwaltes 28), oft in visuellen Symbolen beschreibt, so betrachtet er doch die Visualsymbolik mit ihrem Dualismus von Erkennendem u. Erkannten als ungenügend (Plot. enn. 6, 9, 3, 33/8; Crome aO. 88f), so daß er manchmal Metaphern des Tastsinnes für diese mystische Einigung vorzieht (Plot. enn. 5, 3, 17, 25; 6, 7, 36, 4. 9, 4, 27). H., das mit den anderen Sinnen in der inneren, aktiven Einheit der Seele verwurzelt ist (ebd. 4, 7, 6, 1/19; vgl. 1, 1, 6f, 36/46; 6, 4, 1, 24/6) u. durch das Medium der Luft (4, 5, 1/4, 6, 2; vgl. zur ursprünglichen Idee Aristot. an. 2, 7: Reinhardt 187), die verschiedenen Intensitäten der Laute vernimmt, gilt als der zweitbeste Sinn (Plot. enn. 4, 6, 1, 12. 2, 10/6). Das sinnliche, lebensnotwendige H. der Sinne muß dem H. der Seele auf die in ihrer Tiefe vernehmbaren Töne der göttlich-transzendenten Welt Platz machen (ebd. 5, 1, 12). Plotin verwendet manchmal, wie zur Erklärung der Übel in der Welt, auch musikalische (ebd. 3, 2, 16/8; bes. 3, 2, 16, 41/4; vgl. Spitzer 1, 445f), am H. orientierte Metaphern. Aber Sehen bleibt nichtsdestoweniger das Paradigma für die anderen Sinneswahrnehmungen (Plot. enn. 4, 2; 6, 1). Auch Schönheit wird ursprünglich vom Sehen wahrgenommen, obwohl es in Wort u. Musik auch eine Schönheit fürs H. gibt (ebd. 1, 6, 1/3; ebd. 28/30: himmlische u. irdische Harmonien; P. Aubin, L'image dans l'œuvre de Plotin: RechScRel 41 [1953] 348/79; A. Preminger u. a. [Hrsg.], Classical and medieval literary criticism [New York 1974] 226/33; E. K. Emilsson, Plotinus on sense-perception [Cambridge 1988] 6. 75f).

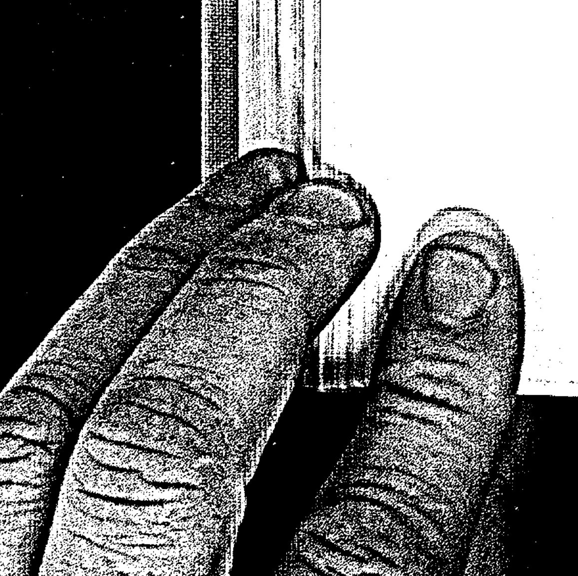
*II. Jüdisch. a. Altes Testament.* Im AT stehen Wort u. H., Wort u. Tat im Zentrum der Gott-Mensch-Begegnung. H. als Sinneswahrnehmung wird zum Symbol des religiösen Gehorsams gegenüber dem Worte Gottes. Als schöpferisches Wort Gottes (Gen. 1, 3/5: Sprechen u. Sehen; vgl. den ägypt. Gott Ptah, ‚der an Herz u. Zunge Mächtige', der durch ein göttliches Wort die Welt erschuf: L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT u. im antiken Orient [1938] 24; altorientalische Hymnik auf das mächtige Wort der Gottheit: Enuma eliš 4, 19/26 [Pritchard, T.[2] 66]; vgl. auch Ps. 29), als prophetisches Wort, als Wort der Tora u. der Schriftgelehrten ist es immer wirksames Wort, Wortereignis u. Wort-Tat (hebr. dabar umfaßt Wort u. Tat). Das nicht durch die Tat eingelöste Wort ist leer oder lügnerisch. Schöpfung durch das Wort ist die eigentliche Schöpfungstat (vgl. auch Mt. 8, 8; Lc. 7, 7). Selbst das geschaffene, sichtbare Licht entspringt dem schöpferischen Wort Gottes (Gen. 1, 3/5). Menschliches Wort ist Antwort auf das H. des göttlichen Wortes. Abraham ist durch das Wort berufen, u. das H. auf das Wort führt ihn zum Glauben (Gen. 12, 1f; 15, 6). Im Unterschied zum griech. λόγος (Boman 45/56; Bultmann, Urchristentum 107. 151/62. 200/4), in dem die geordnete, unveränderliche Weltvernunft u. die darin begründete Naturgesetzlichkeit (vgl. Heraclit.: VS 22 B 30) zum Ausdruck kommt, impliziert hebr. dabar ein willentliches, dynamisch-schöpferisches, zeitorientiertes Gott- u. Menschenverständnis (vgl. Jes. 55, 10f; Ps. 32 [31], 6; Sap. 9, 1; F. Giesebrecht, Die atl. Schätzung des Gottesnamens u. ihre religionsgeschichtliche Grundlage [1901] 1. 71. 81; R. Hirzel, Der Name[2] [1962] 22. 44; W. Zimmerli, Art. Wort Gottes 1. Im AT: RGG[3] 6 [1962] 1809/12; Dürr aO. 3/50. 158/68. 127/36. 162/8: Unterschied zwischen altorientalischer Worttheologie u. griechischem Logos). Während des Hellenismus führte dies zur Abwehr griechischer Sprache u. Kultur durch antihellenistische Kreise auch innerhalb des apokalyptischen Judentums, wie aus einem hermetischen Text hervorgeht: ‚Denn die Griechen haben leere Begriffe, mit denen sie zwar wirksame Beweise führen können, in Wirklichkeit ist die Philosophie der Griechen Wortgeklingel (λόγων ψόφος). Wir freilich gebrauchen nicht bloße Worte, sondern Laute voller Wirkungskraft' (φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων; Corp. Herm. 16, 2; Festugière 1, 26).



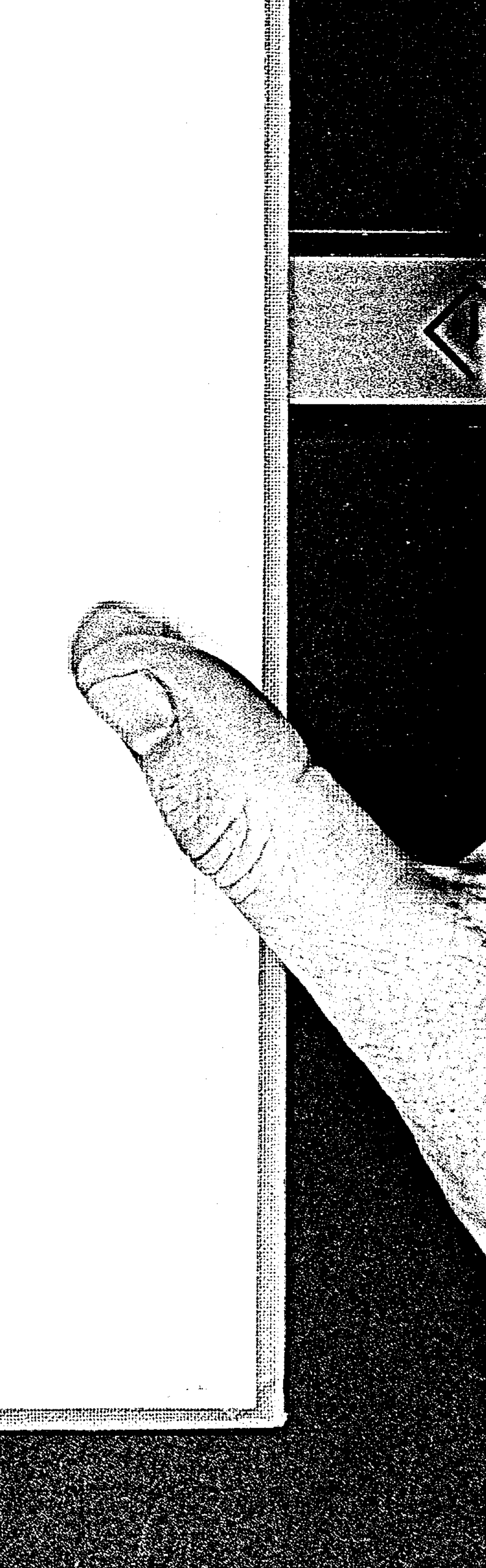
Trotz der ursprünglich auditiven Komponente des griech. Logos (in Beziehung zum H. musikalischer Proportion bei den Pythagoreern; H. auf Logos u. Natur bei Heraklit; ‚der Natur folgend leben' bei den Stoikern: SVF 3, nr. 4. 15/22) drängte sich dann doch die visuelle Symbolik des kalkulativen Rechnens (λογίζεσθαι als Berechnung der Zinsen bei Herodt. 2, 16, 36; Pind. Ol. 10, 11) u. des definierenden Verstandes immer mehr in den Vordergrund. Dieses griech. Logosverständnis stieß zuerst in der Entdeckung des Irrationalen (ἄλογον) in der Mathematik bei den Pythagoreern im 5. Jh. vC. u. dann in den politischen, als Schicksal (lat. fortuna) empfundenen Wirren des Hellenismus an seine Grenze (J. Lohmann, Philosophie u. Sprachwissenschaft [1965] 253). Im AT setzte sich das H. des Wortes als das zentrale religiöse Symbol immer mehr durch. Obwohl in der Patriarchenreligion (Gen. 15, 1: Vision Abrahams; ebd. 32, 30: Jakobs Vision) u. selbst in der Mosestradition (Num. 12, 6; 24, 4. 16; Ex. 24, 10. 17; vgl. auch die Tradition des visionär begabten Sehers: Num. 24, 15; 2 Cor. 6, 12; Okkultismusverbot: Dtn. 18, 9/22), wohl unter dem Einfluß außerisraelitischer Theophanien (vgl. zum Synkretismus der vorexilischen Religion Israels, vor allem in der Elephantine-Kolonie: E. G. Kraeling: Interpreter's Dict. of the Bible 2 [1962] 83/5; I. Day, Asherah in the Hebrew Bible and northwest semitic literature: JournBiblLit 105 [1986] 385/408), mythisch-visionäre Elemente als Ausdruck der Gotteserfahrung eine Rolle spielen (vgl. auch den Unterschied zwischen ra'ah, ‚sehen', u. hazah, ‚in einer Vision sehen'; zum nachbibl. Symbolismus der fünf Sinne für die fünf Tempeltore I. Broyde, Art. Senses, the five: JewEnc 11 [New York 1905] 196f), so tritt doch, vor allem bei den Propheten, das H. des Wortes (šema, ‚hören'; azan, ‚horchen'; anah, ‚antworten') mit der Betonung der (unsichtbaren) Transzendenz Gottes ins Zentrum der bibl. Religion (‚Höre Israel', ‚Höre das Wort Jahwes': vgl. Jes. 1, 2 u. ö.; Jer. 2, 4 u. ö.; Amos 3, 1 u. ö.; Mich. 1, 2 u. ö.; Sach. 8; Boman 84/92; C. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraïque [Paris 1953] 125). Israels Verstoßung besteht in der Verweigerung, das Wort Gottes zu hören (Hos. 9, 17; Jes. 1, 3; Jer. 7, 16; Hes. 3, 7; 33, 31f; Amos 8, 11; vgl. auch das im Falle von Judäa verwirklichte, von Gott angedrohte Versiegen der Prophetie [Mich. 3, 6; Amos 8, 11; Jer. 18, 18; Hes. 7, 26] u. die nach dem Exil ins Eschaton verlegte Prophetie bei 1 Macc. 4, 46; 14, 41; vgl. auch Joel 13, 1; Jes. 61, 1). Visionen Gottes werden in der biblischen Religion des Bilderverbotes (Ex. 20, 4/6; Dtn. 5, 8) als etwas Außergewöhnliches u. oft Gefährliches verstanden (Jes. 6; vgl. Gen. 19, 26; Ex. 33, 19f; Iudc. 13, 22; vgl. dagegen die Betonung des visuellen Symbolismus außerhalb des AT u. NT in den griech. Mysterienreligionen, im Gnostizismus, in der Mithrasliturgie u. in der Kunst; G. Kittel, Art. ἀκούω κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 216/25; vgl. auch Reitzenstein 292/308; R. Bultmann, Art. ἀλήθεια: ThWbNT 1 [1933] 239/51). Im AT werden Visionen primär von der Wortoffenbarung u. auf sie hin verstanden (Gen. 15, 1; 46, 2; Ex. 3, 1; Num. 12, 6; Jes. 6, 1; Hes. 1; Amos 9, 1). Die Offenbarung Gottes an Moses ‚von Angesicht zu Angesicht' (Ex. 33, 11), die nur die abgewandte Seite der göttlichen Erscheinung dem geblendeten Auge freigab (Ex. 33, 20/3), hat ihr telos nicht in der Vision der Herrlichkeit Jahwes, sondern in der folgenden Wortoffenbarung (vgl. auch die Interpretation prophetischer Visionen durch Gott oder einen Engel: Amos 7, 1f; 8, 1; Sach. 1, 8f; 2, 1/13; 4, 2). Dementsprechend spielt auch die Symbolik der Stimme (Bat Kol als Stimme Gottes vom Himmel: Dtn. 4, 12; Hes. 1, 28; 1 Reg. 19, 12f; Job 4, 16; Dan. 4, 28; im NT: Joh. 12, 28; Mt. 3, 17; 17, 5; Mc. 1, 11; 9, 7; Lc. 3, 22; 9, 35; Act. 8, 4. 7; 10, 13. 15; vgl. L. Blau, Art. Bat Kol: JewEnc 2 [New York 1902] 587/92; *Himmelsstimme) u. des Ohres eine große Rolle (Ps. 94 [93], 9: Gott hat das Ohr erschaffen; Dtn. 5, 1: Gott spricht in die Ohren Israels; Job 13, 1; ‚unbeschnittene Ohren': vgl. Jer. 6, 10; Ohren u. Gehorsam: Job 36, 10; Ps. 40, 6; Jes. 50, 4f; vgl. auch die rabbin. Tradition des lauten Lesens der Schrift: Kittel aO. 218; H. A. Wolfson, Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam [Cambridge, MA 1947] 1, 188f; S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine [New York 1942] 83/6; zur mündlichen Tora im rabbin. Judentum Schäfer 153/97). Selbst apokalyptische Visionen sind vom H. des Wortes (Interpretation) her verstanden (Dan. 7, 16/28; 8, 16/27). Die prophetischen ‚Gesichte' bekräftigen die Wortoffenbarung (Jer. 1, 9) u. klären den Inhalt der prophetischen Botschaft (Jer. 1, 13 zB. erklärt v. 14).

Der Prophet (als Gottes Mund: Ex. 4, 16; 7, 1) muß das Geschaute ins hörbare Wort fassen (Jes. 6, 8; Jer. 1, 11/4; Amos 7, 2; 8, 2). Die klass. Propheten beziehen sich daher nur auf vom Worte Gottes unterstützte Visionen, darin sie, im Unterschied zu außerisraelitischen, oft ekstatischen Wahrsagern, immer ihr bewußtes Ich vor Gott bewahren (vgl. die Autographien bei Jes. 6; Hos. 3; Amos 7/9; Jer. 11). Traumvisionen werden bei den klass. Propheten (im Gegensatz zu früheren Traumdeutungen; vgl. Gen. 41, 15f) als von menschlichen Wünschen, nicht vom Wort u. Willen Gottes beherrscht, den ‚falschen Propheten' zugeschrieben (Jer. 23, 28; 29, 8; Hes. 13, 2f; Mich. 2, 11; 3, 5). Die heidn. *Götterbilder (Statuen) als Visualisierung u. so Fixierung innerweltlicher, nicht-göttlicher Naturkräfte, vor allem von Fruchtbarkeitsreligionen (Dtn. 7, 25; 4, 15/9; 27, 15; Jer. 10, 14; Ps. 97, 7), aber auch die ‚Hypostasierung' der Attribute Gottes (R. Marcus, On biblical hypostases of wisdom: HebrUnCollAnn 23 [1950/51] 157/71; E. E. Urbach, Halakhah and history: Jews, Greeks and Christians, Festschr. W. D. Davies [Leiden 1976] 37/65) widersprachen dem wahren Gott der Schöpfung, des Wortes u. der Geschichte, dessen Wesen unsichtbar ist (Ex. 33, 30). Wie das *Hohelied zeigt, wurde auch die menschliche Geschlechtlichkeit vom H., nicht vom Sehen her verstanden: ‚Das Hohelied, wie das AT überhaupt, erwähnt alle Dinge auf dem geschlechtlichen Gebiet mit derber Offenheit, auch die Geschlechtlichkeit; diese durften aber nicht gezeigt werden (Gen. 9, 21/7; 1 Macc. 1, 14). Die Offenheit war also auditiv. Die Griechen betrachteten das Geschlechtsleben ebenso unbefangen wie die Hebräer; ihre Offenheit auf diesem Gebiet war aber anders orientiert; sie konnten ihre nackten Körper ohne Scham zeigen (vgl. ihre Gymnastik u. Skulptur) hätten aber an den derben Ausdrücken der Hebräer Anstoß genommen: ihre Offenheit war also visuell' (Boman 175). Die Götzenbilder (‚Sie haben Ohren, aber sie hören nicht': Ps. 115 [114], 6) versprachen die vermeintliche Herrschaft über göttliche Mächte (Ex. 32, 1) u. die idololatrische Sicherheit innerhalb der kosmischen Zyklen von Leben, Tod u. Wiedergeburt (Ps. 115 [114]; 135 [134]; Jer. 10, 3f; Jes. 40, 18/31; 46, 5/7; vgl. auch Rom. 1, 23; 2 Cor. 4; vgl. das Goldene Kalb in Nachahmung des Baal-Stieres: Ex. 32, 15; ironischerweise hatte Aaron das Götzenbild aus den geschmolzenen Ohrringen der Israeliten verfertigt; vgl. F. Ryser, Le veau d'or [Genève 1954] 20; Ellul aO. [o. Sp. 1025] 86/96). Wie Moses das Götzenbild vernichtet (Ex. 32, 20), so zerbricht er auch die Gesetzestafeln (Ex. 31, 18; 32, 15f), um sie nicht der Idololatrie der Israeliten preiszugeben (Ex. 32, 19). Nur in der messianischen (Jes. 9, 6; 11, 2/4; 42, 1; 49, 6; 51; Mich. 5, 4; Sach. 12, 10; 13, 1; Ps. 109 [108]; Joel 2, 28; Job 19, 26) u. apokalyptischen (Dan. 7, 14; 10; vgl. auch Mt. 5, 8) Erwartung Israels erscheint die das H. des Glaubenswortes erfüllende u. übersteigende Schau Gottes (P. D. Hanson, Jewish apocalyptic against its near eastern environment: RevBibl 78 [1971] 31/58; zum Ende prophetischer Visionen im postexilischen u. rabbin. Judentum Russell aO. [o. Sp. 1034] 178/81; Hengel, Judentum 323f). Die Erscheinung des Lichtes als Ankündigung des kommenden Messias (Joseph. b. Jud. 6, 290), das endzeitliche Kommen des Lichtes u. der Herrlichkeit Jahwes (Jes. 60, 1/3) zur Erleuchtung der im Dunkel wandelnden Völker, die Herrlichkeit des Thrones Gottes (vgl. Sehen des Angesichtes u. Thrones Gottes bei 2 Hen. 22, 1/3) u. der Schechina Gottes, in deren Anblick der Mensch erblindet, gehören zur eschatologischen Visionssymbolik Israels u. des Judentums (vgl. C. Michel, Das Licht des Messias: Donum gentilicium, Festschr. D. Daube [Oxford 1978] 40/50; zum Licht des Angesichtes Gottes vgl. Num. 6, 25; Ps. 4, 7; 30 [29], 17; 118 [117]; 135 [134]; Dan. 9, 17; E. E. Urbach, The sages. Their concepts and beliefs [Jerusalem 1975] 1, 184f; Schäfer 128f: Licht vom Tempel; Beierwaltes 21). Der Gerechte in seinem Tode u. Israel als Heilsgemeinschaft werden Gott von Angesicht zu Angesicht sehen (Jes. 40, 5; Job 19, 26; vgl. Apokalyptik, Hirt des *Hermas; über Auge u. Sehen im Judentum A. Rosenzweig, Das Auge in Bibel u. Talmud [1892] 12. 19; E. G. Hirsch, Art. eye: JewEnc 5 [New York 1903] 310/2); *Gottesschau.

*b. Hellenistisches Judentum. 1. Alexandrinischer Hellenismus u. die LXX.* Das hellenist. Judentum, vor allem in Alexandria, aber auch das hellenistisch beeinflußte paläst. Judentum (W. L. Knox, Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity 2 [London 1937] 61/114; Hengel, Judentum 108/95; ders., Juden 152/75), spielte eine ent-

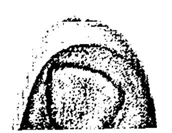


scheidende Mittlerrolle zwischen Hellenismus u. Christentum. Durch die Übersetzung der Bibel ins Griechische (**Aristeasbrief; Hengel, Judentum 133. 144; R. Marcus, Jewish and Greek elements in the LXX: L. Ginsberg Jubilee 2 [New York 1945] 227/45) öffnete sich das Diasporajudentum dem griech. Denken in der Form des Platonismus, in geringerem Ausmaß auch dem Einfluß des Aristoteles u. der stoischen u. epikureischen Philosophie. Sehr wahrscheinlich übte aber auch umgekehrt semitisches Denken einen gewissen Einfluß auf die Stoa, die herrschende Philosophie des Hellenismus, aus (M. Pohlenz, Die Stoa[3] [1964] 1, 22. 46. 64. 107; 2, 14; Hengel, Judentum 160. 268). Die Zurückdrängung des griech. Rationalismus u. der spätantiken akademischen Skepsis (vgl. Festugière 1, 5/18: ,Le decline du rationalisme') durch das Einströmen orientalischer Religionen läßt auch die hellenist. Philosophie allmählich ,ihre Erkenntnisse nicht mehr mit den Mitteln wissenschaftlicher Forschung gewinnen, sondern gründet sie auf positive Autoritäten u. höhere Offenbarungen u. sieht durch sie allein ihre Sicherheit verbürgt' (P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Juden- u. Christentum [1912] 159f). Das hellenist. Judentum konnte einerseits durch die Begegnung mit dem philosophischen ,Monotheismus' der Griechen von Xenophanes bis zu Euhemeros (*Euhemerismus) dem Polytheismus seiner Umwelt entgegentreten (Ch. T. Fritsch, The anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch [Princeton 1943] 2/61; Hengel, Judentum 480: zur Identifikation des Dionysos mit Jahwe u. ihrer Ablehnung bei Tac. hist. 5, 5, 5), wurde aber andererseits selbst in den Umkreis der artfremden griech. Geisteswelt hineingezogen. Damit stellte sich das hermeneutische Problem der Übersetzung von der Welt des H., der Zeit u. Geschichte in die Welt des Sehens, des Raumes u. des Kosmos (Boman 104/17; Jousse 183/97. 285/315; Tresmontant aO. [o. Sp. 1065] 119/54). Der Grieche verstand beispielsweise unter den δυνάμεις der LXX eher die dem sichtbaren Kosmos immanenten Elemente als die *Engel im Sinne des himmlischen Hofes Jahwes. In besonderer Weise zeigt die Übersetzung des mosaischen Gottesnamens von Ex. 3, 14 mit ursprünglich zeitlich futurischem Sinn (,Ich werde sein, der ich sein werde': Kontinuität der Tätigkeit Jahwes für sein Volk) in das Griechische der LXX (,Ich bin der Seiende', ὁ ὤν; Boman 33/7; E. Bickerman, The LXX as a translation: ProcAmAcadJewRes 29 [1959] 34f; Hengel, Judentum 131; J. Whittaker, Moses atticizing: Phoenix 21 [1967] 196/201; Fritsch aO. [o. Sp. 1069] 21/3: ὁ ὤν ist abstrakter als der hebr. Gottesname, aber nicht so abstrakt wie Philons τὸ ὄν) den latenten Konflikt zwischen dem H. im Glauben u. dem intellektuellen Sehen der kosmisch-ontologischen Strukturen des Seins, oder in Ricœurs Formulierung: zwischen der an Wort u. Geschichte orientierten Proklamation u. am Bild u. Kosmos orientierten Manifestation, zwischen ikonoklastischem Wort u. ritual-sakramentalem Zeichen (P. Ricœur, Manifestation et proclamation: E. Castelli [Hrsg.], Le sacré [Paris 1974] 57/76). Der Gott des Wortes u. personaler Geschichte, der Verheißung u. Erfüllung (vgl. Jos. 24; 24, 27: sogar der von Josua errichtete Bundesstein in Schechem ,hatte alle Worte Gottes gehört') kann gehört, aber nicht gesehen werden. Die Freiheit Gottes, die im Wort an die Freiheit des Menschen appelliert, kann nie visuell in (idololatrischer) Gestalt oder (philosophischem) Begriff eingefangen werden. Darauf beruht größtenteils, wie 1 Macc. 2, 42; 7, 13 u. 2 Macc. 14, 6 zeigen, die Opposition der Ḥasidim gegen die Hellenisierung (Hengel, Judentum 319f), die vor allem von den unteren Volksschichten gegen die hellenisierten Oberschichten gewendete Naherwartung des paläst. Judentums zwischen den Makkabäern u. der Zerstörung Jerusalems, der Widerstand der Qumran-Essener zwischen ca. 150 vC. bis 68 nC. u. der Widerstand des späteren rabbin. Judentums gegen hellenistische Einflüsse (ders., Juden 171; ders., Judentum 381/94; Festugière 1, 17/44). Aber wie Aristobulos mit seiner allegorischen Interpretation des Pentateuchs (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 22, 150; 5, 14, 97; 6, 3, 32; Eus. praep. evang. 8, 10 u. 13, 12; Hengel, Juden 126/44; Goodenough, Light 277/82), der **Aristeasbrief, u. dann vor allem Philon, der mit griech. Rhetorik, Popularphilosophie u. rabbinischer Exegese (Halakah: Jousse 254) vertraute Pharisäer Paulus v. Tarsus u. der jüd. Geschichtsschreiber Flavius Josephus zeigen, hatte das gebildete Diasporajudentum sich der Hellenisierung geöffnet, ohne seinen Monotheismus preiszugeben. In diesem Umkreis wurde



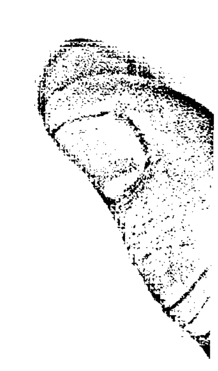
nicht nur das Symbol der atl. Weisheit mit einer nun visuell bestimmten höheren Weisheit als Lichtstrom (Hengel, Juden 172; Goodenough, Light 282) gleichgesetzt, sondern auch die Tora selbst wurde in diesem enthistorisierten ontologischen Verständnis zum geistigen Licht umgedeutet, das den Menschen erleuchtet (vgl. Sir. 45, 17; Bar. 4, 2; Hengel, Judentum 311). Von Aristobulos (N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964] 41f. 141/9) über Philon u. Josephus (b. Jud. 2, 8, 2/15; ant. Iud. 17, 2, 4; 18, 1, 2/5) entfaltete sich der Topos von der Abhängigkeit (,Diebstahl'; im Christentum erstmals bei Tatian polemisch gedeutet) der griech. Philosophie von der ursprünglicheren ,wahren Philosophie' des Moses (Jaeger 29f; Hengel, Judentum 295/307). Flavius Josephus verwendet in seiner Interpretation des AT, zB. im Zusammenhang mit der Einweihung des Heiligtums von Bethel durch König Jeroboam u. des Tempels durch Salomon, auch für die Allgegenwart Gottes stoische Terminologie: Gott sieht u. hört alles (ant. Iud. 8, 108 in Anlehnung an Il. 3, 277; Xenophan.: VS 21 B 24 u. Epich.: VS 23 B 12; Il. 5, 413; Norden, Agnost. 19). Josephus läßt Salomon sagen, daß es keinen besseren Weg gebe, Gott umzustimmen als die Stimme, die wir von der Luft haben u. die auch durch die Luft zu Gott aufsteigt (ant. Iud. 8, 111f in Anlehnung an die stoische Definition von Stimme u. Laut bei Zeno: SVF 1, nr. 74 u. Chrysipp.: ebd. nr. 243; vgl. auch Philo decal. 33; agr. 53; L. H. Feldman, Josephus as apologist: E. Schüssler Fiorenza [Hrsg.], Aspects of religious propaganda in Judaism and early Christianity [Notre Dame, IN 1976] 91).

*2. Philon.* Philon versuchte mittels der allegorischen Schriftauslegung (opif. mund. 5. 154. 157) eine Synthese zwischen dem jüd. Glauben, an dem er treu festhalten wollte (vgl. seine Angriffe gegen Juden, die sich den Mysterienreligionen zuwenden: spec. leg. 1, 319/25), u. der in den Dienst des Glaubens genommenen Philosophie des Mittleren Platonismus (u. der Stoa) herzustellen. Obwohl er gewisse philosophische Begriffe judaisierte, schloß sein vom orthodoxen rabbin. Judentum abgelehntes Denksystem eine entscheidende Hellenisierung des Judentums u. damit oft einen Primat der Symbole des Sehens (,Lichtstrom'-Motiv) u. des kosmischen Symbols der ,Großen Mutter' ein (cherub. 43/50; mut. nom. 137/41; leg. all. 3, 219; Sarah = Große Mutter = Jungfrau-Mutter; S. Sandmel, Philo of Alex. [Oxford 1979] 143; ebd. 146f zum Gegensatz zwischen Goodenoughs Hellenisierungsthese u. Wolfsons Theorie der Abhängigkeit Philons vom Pharisäismus [,ungeschriebenes Gesetz' bei Philon ist nicht das stoische Naturrecht, sondern die mündliche Tora der Pharisäer]). Der historische Sinn biblischer Aussagen wird metaphysisch umgedeutet (vgl. das Leben Moses' in Analogie zum hellenist. Königtum u. zum kynisch-stoischen Ideal der Tugend u. Weisheit; Abwertung der Materie u. der Sinnenwelt; Tora als Weg zur mystischen Vision Gottes: Sandmel aO. 87; opif. mund. 20 u. 31: geschaffenes geistiges Licht als *Eikon des göttlichen Logos; somn. 1, 76, 85; ebd. 3, 205; Abr. 44; spec. leg. 1, 279; ebd. 5, 57: Gott als geistige Sonne; Abr. 12, 9; quod deus s. imm. 45: Geist als ,Auge der Seele'; spec. leg. 1, 37; fug. et inv. 165: Geistiges blendet den Menschen; Reitzenstein 318; Beierwaltes 39. 52. 69). So steht Adam für den (sehenden) Geist jedes Menschen, Eva für die (blinde) sinnliche Wahrnehmung. Die Wanderschaft der Patriarchen, besonders die Abrahams von Ur nach Harran, wird zu einer ,geistigen Wanderschaft' der Seele zur Schau Gottes (Abr. 20, 83; congr. 10, 51; J. Daniélou, Philon d'Alex. [Paris 1958] 183/90). Die fünf äußeren Säulen des Tabernakels stehen für die fünf Sinne u. der Tabernakel symbolisiert den Aufstieg menschlicher Erkenntnis von den αἰσθητά zu den νοητά (vit. Moys. 2, 78; Goodenough, Light 97). Die Schau Gottes, die bei Philon widersprüchlich zwischen griechischer Kontemplation u. durch Offenbarung geschenkter Schau oszilliert (congr. erud. gr. 51 u. vit. Moys. 1, 158: Israel u. Moses als Symbole für das Sehen desjenigen, der wahrhaft ist; mut. nom. 7, 3, 140: göttliches Dunkel verglichen mit der lichten Wolke von Ex. 20f: Wolfson aO. [o. Sp. 1066] 2, 82/93; Goodenough, Light 136. 170. 211/5), begründet Philon sowohl mit Ex. 13 als auch mit Platons Ideenschau (leg. all. 3, 33, 100). Die auditive Gottesoffenbarung am Sinai erklärt Philon dahin, daß Gott auf wunderbare Weise einen unsichtbaren Laut (ἠχῶν ἀόρατον), d. h. eine unkörperliche Stimme erschaffen habe, von der dann eine ,sichtbare', d. h. artikulierte Stimme ausgegangen sei (decal. 11, 46; ebd. 9, 32/6; zur



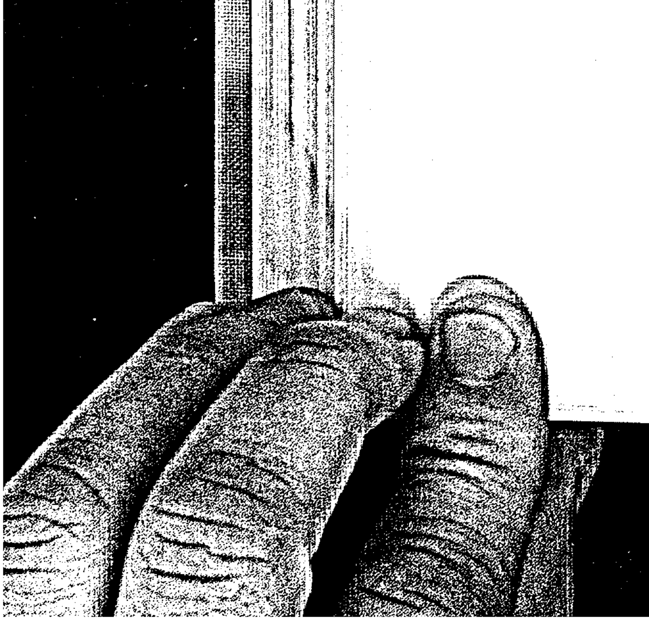
Philonischen Interpretation von Ex. 20, 18: ,Alles Volk sah [ἑώρακεν] die Stimme' [Masor. Text: das Gewitter], vgl. migr. Abr. 47; vit. Moys. 2, 213; Sehen der Stimme Gottes, ,weil es nicht Worte sind, was Gott redet, sondern Taten, die das Auge besser unterscheidet als das Ohr': decal. 46, 47; migr. Abr. 52). Selbst der Name Israel steht allegorisch für die Rasse, die ,Gott sieht' (τὸ ὁρατικὸν γένος: 30, 144; vit. Moys. 4/7; conf. ling. 95/7: Moses u. Philosophie kulminieren in der Schau), während Ismael das dem Sehen untergeordnete H. Gottes symbolisiert (quaest. in Gen. 3, 32; fug. 208: ἀκοὴ θεοῦ; conf. ling. 146/8: H. dem Sehen untergeordnet; quaest. in Gen. 2, 3; 2, 21: Ohren u. die anderen Sinne; 3, 32: Ohren an zweiter Stelle im Wettbewerb der Sinne; 1, 77: Strafe für die Ohren; 3, 51: Seele u. Wort Gottes beschneiden die schädlichen Impulse der fünf Sinne; 4, 11: Tugend in Analogie zu Sarah [Gen. 18, 9] gegenwärtig in den 5 Sinnen; 4, 110: H. symbolisiert in der Zahl 1, Handeln in der Zahl 10; 118, 2: H. u. Lernen um des Handelns willen; quaest. in Ex. 2, 16: H. als Gehorsam; 2, 34: Stimme u. H.; 2, 112; somn. 1, 27; heres. 184; vit. Moys. 2, 78; Abr. 79: Symbolik der fünf Sinne; quaest. in Gen. 4, 109: Ohren als Empfänger der Lehre, Ohrringe als Schmuck für den Lehrer; vgl. Goodenough, Symbols 1, 50. 97. 138). Wie bei Philon auf platonische Weise (vgl. Hieron. vir. ill. 11) die Symbolik des H. gegenüber der des Sehens zweitrangig ist (Abr. 150: ὅρασις über die anderen Sinne; migr. Abr. 38; spec. leg. 3, 34, 185 vgl. Leisegang 215f. 219f; R. Williamson, Jews in the Hellenistic world [Cambridge 1989] 185/9) u. wie das Wort (λόγος) dem Bild untergeordnet wird (migr. Abr. 1/4; 7/12; praem. et poen. 46; gig. 20; vit. Moys. 2, 5/76), so wird auch die Idee des (geschaffenen u. enthistorisierten) Logos Gottes mit der platonischen Symbolik des Bildes (εἰκών) überlagert (leg. all. 1, 13, 42. 16, 53; 3, 31, 96; vgl. H. Wilms, EIKON 1. Philon v. Alex. [1935] 56/116; H. Lewy, Sobria ebrietas = ZNW Beih. 9 [1929] 1/175). In der allegorischen Auslegung der fünf Sinne (vgl. leg. all. 3, 79, 222) wird das H. moralisch positiv (conf. ling. 19; spec. leg. 1, 62) oder negativ (Abr. 29: die Pentapolis von Sodom mit den fünf Sinnen verglichen) verstanden. Das griech. Element in Philons Denken kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß er, wo er in seinem Bibeltext auf ein ausdrückliches Reden Gottes zu den Ohren der Menschen stößt, sofort bemüht ist, das Reden Gottes zu eliminieren u. an die Stelle des H. der Menschen ein Schauen, u. zwar ein Schauen durch das Auge der Seele treten zu lassen. ,Die Verwandlung der Ohren in Augen u. weiter in Augen der Seele ist ein bei Philon öfters auftretendes Motiv' (Leisegang 219; Duchrow $197_{316}$; vgl. auch die Visualsymbolik der jüd. Therapeuten: Philo vit. contempl. 11, 83/90).

*C. Christlich. I. Hören im NT u. im Frühchristentum. a. Hören im NT.* Im NT gerieten die Symbole von H. u. Sehen, vor allem im Joh.-Ev. u. der Joh.-Apc. in eine neue, durch das anfänglich vom AT-Hintergrund (Wirken Gottes in der Geschichte) her interpretierte (J. D. G. Dunn, Christology in the making [Philadelphia 1980] 163/76. 213/30; I. E. Fossum, The name of God and the angel of the Lord [Tübingen 1985] 318/21; L. W. Hurtado, One God, one Lord [Philadelphia 1988] 1/39) Christusereignis begründete Beziehung zueinander (vgl. Joh. 3, 11; 5, 19: Sehen; 5, 24/30: H.; zum Symbol des sonnenhaften Auges vgl. Lc. 11, 34 u. Mt. 6, 22; Strack / Billerbeck 1, 432; Kittel aO. [o. Sp. 1066] 216/51; Bultmann, Theologie 310/26). Das Wort (Logos) Gottes wird antignostisch vor allem im Joh.-Ev. mit der Person u. dem Wirken Jesu gleichgesetzt. Gott, der Vater Jesu Christi, den niemand gesehen hat (Joh. 1, 18; 6, 46; 1 Joh. 4, 12; R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannes-Ev.: ZNW 29 [1930] 169/92), der in unzugänglichem Lichte wohnt (1 Tim. 6, 16), dieser unsichtbare Gott (Col. 1, 15; 1 Tim. 1, 17; Hebr. 11, 27) ist in Jesus Christus erschienen. Sehen u. H. Gottes (des Vaters) sind nun endgültig mit dem Sehen des Sohnes u. dem H. auf sein Wort verknüpft (Joh. 12, 44/50; 14, 1. 7/12; 15, 23; vgl. auch in bezug auf die Sendung des Geistes: ,Denn er wird nicht aus sich reden, sondern was er hört, wird er reden': ebd. 16, 13f; Bultmann, Theologie 398f. 408/16). Auch das paulinische ,Sehen des Unsichtbaren' (2 Cor. 4, 18) durch den Glauben bleibt nach Johannes in das Verkündigungs- u. Gerichtswort Jesu eingebettet, das selbst im ewigen Wort des Vaters entspringt (Joh. 5, 30: ,Ich richte, wie ich höre'; über Sehen u. Unglauben vgl. ebd. 6, 36; 9, 41 u. ö.; auch Mt. 16, 17). Da Johannes vom Prolog an (1, 18; 6, 46) das Sehen Gottes mit dem Sohn verbindet, wird nun auch die atl. Sinai-



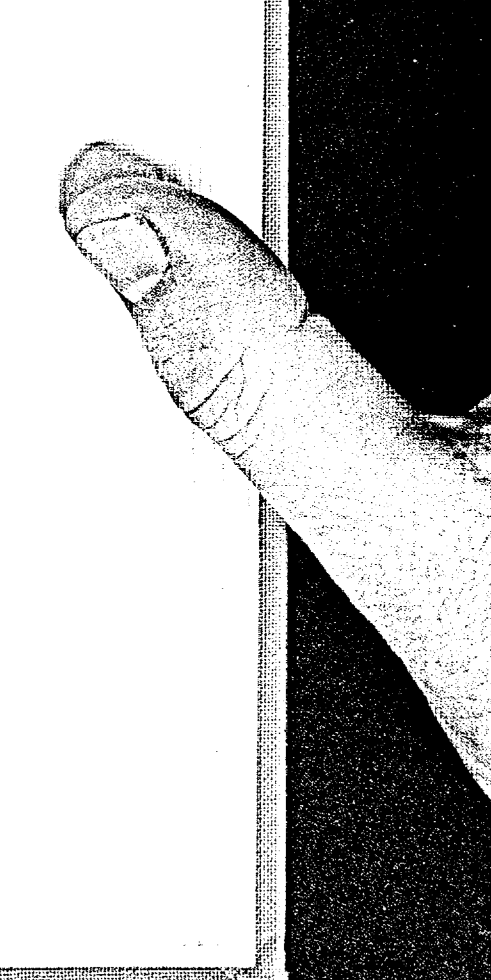
Theophanie neu interpretiert (ebd. 1, 17). Israel (im Widerspruch zu Dtn. 4, 12) sah nicht die Form (εἶδος) Gottes u. hörte nicht seine Stimme (φωνή: Joh. 5, 37). Israel, das nun Jesus gehört u. seine Werke (ebd. 15, 24), ja seine Herrlichkeit, δόξα (11, 40), gesehen hat, steht unter dem Gericht. Das Sehen der in Jesus geoffenbarten Herrlichkeit Gottes (1, 16) ist an das H. des Glaubenswortes gebunden (1, 5f; 11, 40). Auch Jesu Wort u. Taten sind durch H. vermittelt (vgl. Mc. 4, 24; Mt. 11, 4; Lc. 2, 20; Act. 2, 33; 1 Joh. 1, 1). Die gesehenen Dinge gewinnen ihre Bedeutung vom H. (Mc. 2, 5; 8, 18; vgl. R. Bultmann, Das Ev. des Johannes = Meyers-Komm. $2^{17}$ [1962] 45). In der Begegnung mit Jesus hatte sich für die Jünger in einer kurzen Antizipation der Endzeit (Joh. 14, 19), vor allem in den nachösterlichen Erscheinungen, das H. des Glaubens in die Schau der neuen Schöpfung verwandelt (Lc. 24, 39; Mc. 16, 7; 1 Cor. 9, 1; 15, 5/9; vgl. auch die Kritik am idololatrischen Glauben in der Thomas-Geschichte bei Joh. 20, 20: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες). Die ntl. Eschatologie kommt in visuellen Analogien zum Ausdruck (Mt. 5, 8; Mc. 14, 62; 1 Cor. 13, 12; Hebr. 12, 14f; 1 Joh. 3, 2; Apc. 22, 4). H. u. Ohren im buchstäblichen u. symbolischen Sinne spielen auch im NT eine entscheidende Rolle (vgl. die Symbolik des Ohres Mt. 10, 27; 11, 15 u. ö.; Mc. 4, 9. 23; 7, 16. 33; 8, 18; Lc. 1, 44; 4, 21 u. ö.; Act. 7, 51. 57 u. ö.). Der geistgeschenkte Glaube kommt vom H. (Rom. 10, 17; 1 Thess. 2, 13; Gal. 3, 5; A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus [1920] 40/4). Dieser Glaube besteht in der ‚Überzeugung von dem, was man nicht sieht' (Hebr. 11, 1/3; ebd. 5, 11: Lässigsein im H.; vgl. Joh. 20, 29; 1 Petr. 1, 8; Gal. 3, 2: H. der Glaubensbotschaft), wofür aber die ‚Augenzeugen seiner Herrlichkeit' (Joh. 20, 18; 2 Petr. 1, 17), die sowohl das prophetische Wort als auch die Stimme vom Himmel gehört haben, Zeugnis ablegen u. Rechenschaft geben (1 Petr. 3, 15). H. spielt nicht nur bei den Synoptikern in der Sprache Jesu (zB. Mc. 4, 9; 7, 16: ‚Wer Ohren hat, der höre'; ebd. 8, 18; 6, 11: Nicht-H. der Botschaft), sondern auch im mehr visuell bestimmten johanneischen Schrifttum eine große Rolle (vgl. Joh. 3, 8; 5, 24; 8, bes. v. 47: ‚Wer aus Gott ist, hört auf Gottes Wort'; 10, 27 u. ö.; 1 Joh. 12, 7; Apc. 1, 10; 2, 7; 13, 20: ‚Wer Ohren hat, der höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht'; ebd. 6, 13; 5, 7: H. der vier Wesen mit der Donnerstimme; 14, 2; 16, 5 u. ö.); 1 Cor. 12, 16/20 erwähnt im Zusammenhang der Analogie zwischen den vielen Geistesgaben u. den vielen Sinnesorganen im einen Leib das H. neben dem Gesichts-, Geruchs- u. Tastsinn (vgl. auch ebd. 2, 6/16 u. Paulus' geheimnisvolle Vision [2 Cor. 2/5], in der er Unaussprechliches hörte: ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα; Reitzenstein 369; E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne im NT: JournBiblLit 48 [1929] 378/411). Für das nachapostolische Christentum der Parusieerwartung (1 Thess. 2, 19; 2 Petr. 1, 16/21; 3, 1/13; vgl. Mt. 24, 4/31) u. Parusieverzögerung tat sich die Spannung zwischen dem im Glauben erinnerten Gesehenhaben u. der zukünftigen, eschatologischen Schau Gottes (ebd. 5, 8; Act. 7, 55f), zwischen dem Schon-Jetzt u. Noch-Nicht wieder auf (2 Cor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2; 14, 19; 1 Cor. 13, 12; Apc. 22, 4). H. vollendet sich im Gehorsam (ὑπακοή) des Glaubens (Rom. 1, 15; 16, 26; vgl. Act. 7, 39; 2 Cor. 2, 9; Phil. 2, 8: Jesus ὑπήκοος μέχρι θανάτου; 1 Petr. 1, 14). Der griech. terminus technicus ἐπήκοος für das H. Gottes auf die an ihn gerichteten Gebete (O. Weinreich, Θεοὶ ἐπήκοοι: AthenMitt 37 [1912] 1/68) erscheint 2 Cor. 6, 2 im Hinweis auf Jes. 4, 8. Gemäß der paulinischen Interpretation Rom. 11 ist nicht nur das H., sondern auch das Nicht-H. Israels auf eine geheimnisvolle Weise (1 Cor. 11, 18f) in den Heilsplan Gottes einbezogen (vgl. Rom. 11, 30/2).

*b. Hören im Frühchristentum. 1. Heidnische Kritik.* Das Christentum, das selbst von seinen Anfängen in Palästina (vgl. die ‚Hellenisten' Act. 6, 1/15; 7, 54/8, 3) schon hellenistische Elemente enthielt (vgl. M. Hengel, Between Jesus and Paul [London 1983] 1/29. 48/64), erschien für die hellenist.-röm. Umwelt als neuartiger, durch keine Tradition legitimierter, fanatischer Aberglaube (superstitio: Tac. ann. 15, 44; Suet. vit. Ner. 13; Marc. Aurel. seips. 11, 3; Arrian. Epict. 4, 7, 6). *Galenos warf wie *Celsus (Orig. c. Cels. 4, 36: Juden als ungebildete Leute, die von der älteren Überlieferung der Griechen nichts gehört hatten: οὐ προακηκοότες) u. Lukian den Christen ihren widervernünftigen Glauben vor (vgl. mort. Peregr. 13, 32 u. ö.: Christen hätten ohne Beweise ihre Lehren angenommen; Betz, Lukian aO. [o. Sp. 1038] 5. 13). In der Schule des Moses u. Christi ‚hörte man nur die Rede von unbewiese-



nen Gesetzen' (Galen. diff. puls. 2, 4 [8, 579 K.]; vgl. R. Walzer, Art. Galenos: o. Bd. 8, 777/86; F. Kudlien, Galen's religious belief: Nutton aO. [o. Sp. 1055] 117/30; S. Benko, Pagan Rome and the early Christians [Bloomington 1984] 40/58; Ph. Merlan, Art. Celsus: o. Bd. 2, 954/65; J.-C. Fredouille, Art. Heiden: ebd. 13, 1135f [Lit.]; H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christl. Theologie aufgrund von Origenes c. Celsum [1967] 25. 30f). Seit ntl. Zeit warf man den Christen Unbildung (Act. 4, 13) u. irrationalen Aberglauben vor (vgl. Orig. c. Cels. 1, 27: Idiotischer Charakter des Christentums: διὰ τὸ ἰδιωτικόν; 3, 44; 4, 7; 6, 23a: ,Das sind Belehrungen, die gewisse dumme Hörer u. Sklaven erforderlich machen'; 6, 34. 48/51; 3, 44: Christen mit Kindern verglichen; 1, 9: mit Berufung auf 1 Cor. 3, 19 spielen die Christen gemäß Celsus ihren auf H. beruhenden Glauben, den sie schon von Kindern verlangen, gegen die Vernunft aus, u. sie glauben ohne Logos: τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας). Selbst die späteren Apologeten konnten diese Vorwürfe nicht ganz widerlegen (vgl. Iustin. apol. 2, 10; Theoph. Ant. ad Autol. 2, 35; Athenag. leg. 11; Clem. Alex. strom. 1, 43, 1/4: gewisse Christen anerkennen nur den Glauben; nur Tatian [or. 33, 1] ist auf diese Unbildung der Christen stolz). Erst im 4. Jh. nC. konnten die gebildeten Christen zum Gegenangriff antreten (vgl. Eus. h. e. 7, 32, 2f [GCS Eus. 2, 2, 716/8]; P. de Labriolle, La réaction païenne [Paris 1934] 335/464; R. A. Markus, Christianity in the Roman world [New York 1974] 141/61), nachdem das Christentum sich selbst nach dem Fall Jerusalems seit dem 2. Jh. allmählich von seinen jüd. Ursprüngen getrennt hatte (vgl. Ep. ad Diogn. 1: Christen, Juden u. Griechen; L. W. Barnard, Studies in the Apostolic Fathers and their background [Oxford 1966] 165/73). Gemäß dem neuplatonischen Philosophen Porphyrios (Fredouille aO. 1136/8) halten die Christen an ihrem unvernünftigen Glauben fest (vgl. Eus. praep. evang. 1, 32, 1), den sie durch die irrationale Lehre von der Allmacht Gottes, d. h. von der schlechthinnigen Willkür des Willens Gottes außerhalb kosmischer Gesetze, unterstützen (vgl. Orig. c. Cels. 3, 70; princ. 2, 9; W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristl. Kirche: ZKG 70 [1959] 40; vgl. Porphyrius' ,Über die Götterbilder', worin er die biblische Darstellung des Göttlichen bejaht; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 667). Mit Kaiser Julian, der nicht nur von Jugend an visuelle u. auditive Erfahrungen mit göttlichen Mächten machte (or. 4, 249b/d [1, 1, 201 Bidez]; 7, 233d [2, 1, 82f]; 4, 250c [1, 1, 202f]; 5, 275b [ebd. 221]; 7, 227ab [2, 1, 74]; Julian ,hörte' die Stimme der Götter: Liban. or. 15, 29/32; 12, 89; 15, 80f; 18, 167f; vgl. Fox 149f), stellte sich die hellenist.-röm. Kultur zum letzten Male u. vergeblich gegen den ,barbarischen Glauben' des Christentums (vgl. Greg. Naz. or. 4, 5 [PG 35, 536AB]). Gemäß Julian hat Gott nur den Griechen, nicht den Hebräern Wissenschaft u. Philosophie gegeben (c. Galil. 176ab. 178a [193 Neumann]: Harmoniae u. H.). Die allgemeine Kultur (ταῖς ἐλευθερίοις τέχναις) befindet sich bei den Juden, von denen Jesus die unverständigsten auserwählt hatte (ebd. 191e [199 N.]), in einem armseligen Zustand (ebd. 221e [202 N.]). Es ist ein Zeugnis für den sittlichen Ernst des Kaisers, daß er den heidn. Priestern sowohl das Sprechen u. H. von unheiligen Werken als auch die Lektüre frivoler Schriftsteller u. die Teilnahme an Schauspielen, Wettrennen, Gladiatorenkämpfen u. Tierhetzen verboten hat (ep. 89b [305c Bidez]; J. Geffcken, Kaiser Julianus [1914] 83/112; Latte, Röm. Rel. 85/8).

*2. Apostolische Väter.* Die Symbolik des H. (u. der Ohren) findet sich 1 Clem. 28, 1 (Gott sieht u. hört alles) u. 45, 2 (Schrift als Stimme des Hl. Geistes). H., vor allem mit Bezug auf biblische u. kirchliche Autorität, wird auch bei Ignatius (Eph. 4: Gott hört den Einklang zwischen Bischof, Presbytern u. Gemeinde wie einen Chorgesang; ebd. 9: Verstopfen der Ohren gegen Irrlehrer; Trall. 9, 1: Schließen der Ohren gegenüber falschen Predigern; Philad. 6, 1: Nicht-H. auf die Verteidiger des Judentums) u. im Martyrium Polycarpi erwähnt (9: H. einer Stimme vom Himmel; zum Schweigen als Qualität Gottes u. des Ehrfurcht einflößenden Bischofs vgl. Ign. Eph. 6, 1. 15; Philad. 1, 1; Trall. 3; Mag. 6; 8, 2: Jesus Christus, der ,sein aus dem Schweigen hervorgetretenes Wort ist'; H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition [Oxford 1966] 169; H. U. v. Balthasar, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1² [1963] 135/55; Fox 502). Der Autor des Diognetbriefes betet zu Gott, dem Geber von Sprache u. H., daß sei-



ne Ohren die christl. Botschaft mit Nutzen zu hören vermögen (Ep. ad Diogn. 1; 12). Ep. Barn. 9 u. 10, 12 versteht die Beschneidung der Ohren (vgl. Jes. 33, 13; 1, 2; Jer. 6, 10) als die Beschneidung des *Herzens, um das Wort Gottes recht zu hören. H. als Symbol findet sich auch in der Didache (11, 1: Nicht-H. auf falsche Lehre; 11, 12: Nicht-H. auf Geldbegehren; 15, 4: Nicht-H. auf den, der seinen Bruder beleidigt hat). Im visionären Hirten des *Hermas steht die Warnung, nicht auf einen Verleumder zu hören (mand. 2, 1; Barnard aO. [o. Sp. 1077] 150/63).

*3. Apologeten.* Anders als sein Schüler Tatian, der in seiner ‚Rede an die Griechen' die griech. Kultur ablehnt (22: durch das H. auf Dichter u. Philosophen werden die gebildeten Christen von der Wahrheit abgehalten), führt Justin die griech. Logos-Idee, die er antignostisch, offenbarungsgeschichtlich umdeutet, in die christl. Theologie ein (apol. 1, 46; 2, 13 u. dial. 8: Christentum ist die Erfüllung der Philosophie; vgl. H. v. Campenhausen, Die griech. Kirchenväter[2] [1956] 14/23; C. Andresen, Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum [1955] 308/400; J. Pelikan, De-Judaization and Hellenization: J. Papin [Hrsg.], The dynamic in Christian thought [Villanova, PA 1970] 81/124). Die antiken Philosophen, die wie Platon die Schau Gottes (mit dem ‚Auge des Geistes'; Iustin. dial. 4) zu erreichen beanspruchten, obwohl sie Gott niemals ‚gesehen oder gehört' haben (ebd. 3), werden den jüd. Propheten gegenübergestellt, die unter der Eingebung des Geistes sprachen, was sie ‚hörten u. sahen' (ebd. 7; apol. 1, 59f; PsIustin. coh. ad gent. 25, 7; 31 [PG 6, 286C/87A. 297C/99A]: griechische Philosophen haben ihre Weisheit von Moses u. den Propheten). Das H. der mosaischen u. prophetischen Tradition in Ägypten (ebd. 20 [277A]: ‚nachdem er [Platon] in Ägypten gehört hatte') unterliegt nach ihm den Schriften der griech. Philosophen (ebd. 14; 34; 12 [268C. 301D. 265A]: Jugendlichkeit der Griechen; Verweis auf das vor kurzem erfundene Alphabet der Griechen). Gegenüber den heidn. Vorwürfen gegen den ‚blinden' christl. Glauben versucht Justin zu zeigen, daß von niemandem ohne kritische Untersuchung Glauben gefordert werde (apol. 12; dial. 68; 20; ebd. 3: jeder Mensch soll sich der Philosophie widmen; PsIustin. coh. ad gent. 36 [PG 6, 305C]: gegen die Unwahrheiten der Philosophen muß man sich wie gegen Sirenen die Ohren verstopfen u. auf die Schrift hören; Sirenen als Symbole der Häresie u. Sinnenlust für das H. des Christen: H. Rahner, Symbole der Kirche [Salzburg 1964] 239/71). Athenagoras versuchte auch den Monotheismus rational zu beweisen (leg. 7f) u. darzulegen, daß die Heiden nur auf den rein menschlichen Glauben der Philosophen hören, während die Christen auf die unter göttlicher Inspiration gegebenen Worte der Propheten hören (ebd. 7; 9; zum Motiv, daß Gott den Propheten wie eine Leier benutzt vgl. Philo immut. 24; Gott benutzt die Lippen der Propheten als Instrument: Athenag. leg. 7; über die Botschaft Gottes unter lautem Getöse vgl. ebd. 11 mit Ign. Eph. 19, 1: Gottes Offenbarung bricht das Schweigen). Obwohl die ersten beiden christl. Jhh. in Sprache u. Theologie griechisch waren u. auch der Gottesdienst in Rom bis zum Ende des 4. Jh. nC. gewöhnlich in Griechisch gefeiert wurde (vgl. Mommsen, RG 5, 643), entwickelte sich langsam im Westen die lat. Kirchen- u. Theologensprache (Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Misc. G. Mercati 1 = StudTest 121 [Città del Vat. 1946] 467/82 bzw.: ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 [1974] 184/93). Noch gegen Ende des 4. Jh. nC. klagt der Ambrosiaster (in 1 Cor. 4, 14 [CSEL 81, 2, 153]), daß die Sänger der Liturgie in Rom die (griech.) Worte nicht verstehen, obwohl sie mit den Ohren aller antiken Menschen sich am Klang der Worte erfreuen (oblectati sono verborum). – Es war Tertullian, der großteils die Sprache des lat. Christentums prägte. Ähnlich wie Tatian im 2. Jh. nC. mit seiner Feindlichkeit gegen die griech. Philosophie (von der er trotzdem beeinflußt war) u. Epiphanius v. Salamis im 4. Jh. nC. bestand Tertullian auf einer absoluten Trennung von Offenbarung (symbolisiert im H.) u. Philosophie (symbolisiert im Sehen). Der ‚Gott der Philosophen' (adv. Marc. 2, 27, 6) widerspricht nach ihm dem menschgewordenen Gott des christl. Glaubens. Seine bekannten Worte: Quid Athenae Hierosolymis? (praescr. 7, 9), bringen diese Unversöhnlichkeit zwischen ‚einem Philosophen u. einem Christen, zwischen einem Schüler Griechenlands u. dem Schüler des Himmels' (apol. 46, 18) zum Ausdruck. Die Philosophen sind die ‚Erzväter der Häretiker' (an. 3, 1), die

die heilsvermittelnde Wirklichkeit des Fleisches Christi verneinen. Gegen philosophische Spekulation u. Dialektik (die er allerdings selbst so originell in seiner Verteidigung der Trinität gegen Praxeas verwendete) u. gnostischem Spiritualismus verteidigte er die Menschwerdung u. Kreuzigung Christi als die Torheit Gottes (carn. 5, 4). Der christl. Glaube ist immer einfältig, nicht durch Theorie, sondern durch Taten bewiesen (adv. Marc. 5, 20; an. 2, 7; apol. 46, 9). H. bedeutet für ihn letztlich Glaubensgehorsam (paen. 4, 4; adv. Marc. 4, 22). Als Römer u. Rechtsgelehrter verteidigt er nicht nur das im H. auf die Tradition begründete ius civile u. das ewige Rom (apol. 432; ad Scap. 2), sondern vor allem die apostolische u. kirchliche Tradition: traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix (cor. 4 [PL 2, 99]; vgl. auch praescr. 19; 29: regula fides). Aber er eifert gegen die bloßen ‚Hörer des Wortes' (vgl. Jac. 1, 22f), die nach der Taufe ihr sündiges Leben nicht aufgeben (paen. 6; 11). Es ist von großer Bedeutung, daß Tertullian von seinen röm. u. christl. Voraussetzungen her gegenüber der Abwertung der Sinne, auch des H. bei den Platonikern (Tert. an. 17, 3) u. bei den Gnostikern (Valentinianern), die Vertrauenswürdigkeit der Sinne im Hinblick auf ihre Bedeutung im Leben Christi u. im christl. Zeugnis (vgl. Mt. 3, 17; 1 Joh. 1, 1) hervorhebt (an. 17, 10; H.: an. 7; 13; 14; u. 17, 3; vgl. auch cor. 5: 5 Sinne). Gleichzeitig verurteilt Tertullian aber die heidn. Vergnügungssucht mittels der Augen u. Ohren in Wettspielen u. im Theater (spect. 1, 3), das H. der verführerischen Stimmen der Schauspieler (ebd. 2, 1), von Verleumdung u. übler Nachrede, von anstößigen Scherzen u. Witzen (ebd. 17, 5). Die tragischen Schauspieler werden, wie Tertullian sarkastisch bemerkt, am Jüngsten Tage in ihrer eigenen Tragödie besser zu hören sein (ebd. 30, 5).

*II. Seit dem 3. Jh. a. Osten. 1. Clemens v. Alex.* Die alexandrinische Theologie betonte im Unterschied zur antiochenischen, die mehr die menschliche Natur Christi hervorhob (wörtlicher Sinn der Bibel; Orientierung an *Aristoteles, H. auf das historische Offenbarungswort), die göttliche Natur Christi (christlicher Platonismus: Schau Gottes; allegorische Bibelauslegung; Gott-*Ebenbildlichkeit; H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ [1952] 45/50; Daniélou 202), die später im Mittelpunkt ostkirchlicher Frömmigkeit stand. Letztlich konnte auch die mehr geschichtlich orientierte antiochenische Christologie der Menschwerdung die griech. Logosmetaphysik nicht überwinden. Die Predigt des gehörten ‚Wortes Gottes' u. die an der geschauten Epiphanie des göttlichen Logos orientierte sakramentale Kulttheologie stehen auch in der späteren östl. Theologie fast unvermittelt nebeneinander (C. Andresen, Art. Wort Gottes III: RGG³ 6 [1962] 1812/7). Der Konflikt zwischen christlichen (an Wort, H. u. Geschichte orientierten) u. hellenistischen (platonisch-neuplatonischen) Motiven kommt bei Clemens v. Alex. im Dualismus zwischen dem biblisch vermittelten Glauben (πίστις: strom. 8, 7) u. der höheren Gnosis (theologische Reflexion auf die Glaubensmysterien) zum Ausdruck (ebd. 7 u. 10, 55, 3). Im Gegenzug gegen die gnostische Idee des urgöttlichen Schweigens u. des göttlichen Abgrundes (meist symbolisiert in weiblich-mütterlichen Analogien; vgl. exc. Theodt. 29) hat Clemens im Anschluß an biblische Äußerungen vom verschwiegenen Geheimnis Gottes bei Paulus (Rom. 11, 33; 16, 25; 2 Cor. 12, 2/4; Col. 2, 2f; vgl. Eph. 3, 4f. 8f; Hebr. 1, 1) die Thematik des von Gott geoffenbarten Mysteriums in die Theologie eingeführt, von wo sie dann über die Kappadokier (vgl. Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 55f [GregNyssOp 2, 23]) Ps*Dionysius Areopagita erreichte (div. nom. 4, 2 [PG 3, 696B]: die Engel sind die ‚Künder des göttlichen Schweigens'; ebd. 4, 22 [724B]; vgl. H. Koch, PsDionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus u. Mysterienwesen [1900] 130f; v. Balthasar, Verbum aO. [o. Sp. 1078] 140f). Die Masse der Christen erreicht durch den Glauben, den Clemens v. Alex. gegen die häretische Gnosis verteidigt (strom. 2, 3, 10; 7, 16, 104; Jaeger 46/67; H. Kraft, Art. Antike u. Christentum: RGG³ 1 [1957] 438), also im ‚H. auf die Stimme des göttlichen Wortes' das Heil (protr. 9, 87, 1f; 12, 120, 2: ‚Höret, ihr Myriaden von Völkern' [κέκλυτε μυρία φῦλα: Il. 17, 220], läßt Clemens Jesus sprechen; protr. 11, 110: Himmel als Preis des H.; protr. 9, 84, 3/85, 1: H. u. Gnade; paed. 2, 127: gegen die Ohrringe der Frauen, da die Ohren für das H. der göttlichen Wahrheit bestimmt sind; ebd. 2, 53/60: Selbstkontrolle über Ohren u. H.). Hörender Glaube ist der Grund der christl.-philosophischen Gnosis, obwohl viele Chri-

sten sich vor der Philosophie fürchten u. daher die Ohren verstopfen, um nicht die Sirenen zu hören (strom. 6, 89). Auf der anderen Seite haben die Heiden taube Ohren für die christl. Botschaft (protr. 10, 104, 4: ἀκοῆς ἡ κώφωσις; ebd. 10, 100, 2: H. u. Unglaube). Die Christen besitzen die vollkommene Philosophie (strom. 2, 5), da ihnen Gott die Kenntnis des ganzen Kosmos geschenkt hat, was selbst, wie in der Offenbarung an Moses, das H. der Gottesoffenbarung voraussetzt (ebd. 5, 71). Der christl. Gnostiker ist nicht ein Christ höherer Ordnung (wie Nygren 150 meint), sondern ein tiefer reflektierender Christ (Jaeger 74f. 82f). Glaube (H.) u. christliche Gnosis (Sehen), die freilich in diesem Leben nur eine ‚negative Theologie' sein kann (Clem. Alex. strom. 5, 71), schließen sich gegenseitig ein (ebd. 2, 4; 5, 1; 7, 10 u. ö.), obwohl die christl. Theologie der heidn. Philosophie überlegen ist (ebd. 2, 5; Jaeger 53; Mühlenberg 73/6). H. des Wortes bedeutet, griechisch-philosophisch gewendet, ‚Erleuchtung' durch dieses Wort (τούτῳ κατηυγάσθημεν: Clem. Alex. protr. 11, 113, 3; vgl. ebd. 10, 100, 4: H. auf den göttlichen Feldherrn; 10, 98, 4: göttlicher Logos als archetypisches ‚Licht'; 9, 84, 6. 88, 2: Wort als Licht). Die christl. Gnosis erreicht freilich erst in der ewigen *Gottesschau, vermittelt durch Christus, ihre Vollendung (ebd. 1, 10, 3; strom. 11, 68; 7, 3, 13; 10, 55/7, 7). Christliche Gnosis (als theologische Reflexion) beginnt u. endet im H. auf den in Jesus Christus menschgewordenen Logos, im anfänglichen u. reflektierten ‚Glauben der Hörer' (ebd. 2, 6; 7, 16: belehrt durch Propheten, Apostel u. die Stimme des Herrn, um zur vollkommenen Gnosis zu gelangen). Die Christen dürfen nicht auf die Geschichten der Dichter (*Homer) hören (Clem. Alex. protr. 4, 58, 2/61, 4), sondern nur auf die Stimme des göttlichen Logos (ebd. 9, 84, 3). Nur Christus ist der schaubare Gott (θεὸς θεωρητικός: strom. 4, 155, 2). Die Abgrenzung der Alten Kirche gegenüber griechisch-philosophischer Logosmetaphysik u. gnostischer Soteriologie geschah einerseits durch das H. auf das Wort u. die ‚Stimme Gottes' (2 Petr. 1, 17f; Ign. Philad. 7, 1; Ign. Rom. 2, 1; Iustin. dial. 119, 6; vgl. auch das Fortwirken der ursprünglich atl. u. dann auf Christus [als ‚Name Gottes'] bezogenen Theologie des ‚Namens' in jüdisch-christlichen Kreisen: H. Bietenhard, Art. ὄνομα: Th WbNT 5 [1954] 242/69; L. Cerfaux, La première communauté chrétienne: Recueil L. Cerfaux 2 [Gembloux 1954] 148f), andererseits durch die Bindung an die regula fidei u. die kanonischen Schriften, vor allem in der Abwehr des Mißbrauches des Pneumas durch falsche ‚Propheten' wie im Montanismus (Eus. h. e. 5, 6, 17; Andresen, Wort aO.).

*2. Origenes.* In einer noch tiefer von der griech. Philosophie u. von gnostischem Gedankengut beeinflußten, aber auf die kirchliche Tradition hörenden Weise (in Lc. hom. 16, 28/32 [GCS Orig. 9, 97f]; in Jos. hom. 7, 6) hat auch Origenes in der christl. Gnosis (Anlehnung an Platons Phaidros Orig. c. Cels. 6, 17; 7, 44) eine höhere, Glauben u. H. übersteigende Weise des Christseins gesehen (vgl. auch seine spiritualistische Ekklesiologie: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes [1930] 74/99; zur Logos- u. Gottesmystik Voelker, Vollkommenheitsideal 98/144; Nygren 184). Der Glaube wurde von Origenes, obwohl er seine christl. Gnosis in der Schrift u. der regula fidei verankert sah, manchmal als unvollkommenes Wissen verstanden, im Gegensatz zur späteren Theologie des Gregor v. Nyssa (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 901C; c. Eunom. 2, 106f [GregNyssOp 1, 257f]), des PsDionysius Areopagita (div. nom. 2, 9; 7, 4 [PG 3, 648AB. 872C/73]) u. des Maximus Conf. (cap. theol. 1, 9; 20, 36 [PG 90, 1085. 1141]; myst. 5 [PG 91, 672/84]; v. Balthasar 339). Die Symbolik des Sehens (für Erkenntnis u. Bildung: Orig. c. Cels. 3, 49; 7, 44; der Beter muß die äußeren zugunsten der inneren Augen schließen: ebd. 3, 51), umrahmt von der griech. Lichtmetaphysik (Voelker, Vollkommenheitsideal 118) u. dem platonischen, mit der christl. Agapeidee identifizierten Erosmotiv (Nygren 188), ist entscheidender als die Symbolik des H., das selbst allegorisiert wird (Orig. c. Cels. 1, 48; orat. 6, 4; 13, 11; 21, 2; 29, 4; 30, 3; 31, 6: Gottes H. der Gebete; exhort. mart. 47: H. u. Sehen als Analogien des Geistes; in Gen. hom. 3, 2: H. der Patriarchen, Propheten u. Heiligen ohne Vermittlung durch Stimme u. Laut; in Cant. comm. prol.: PG 13, 76AB: H. u. Sehen als Symbole für Geistiges; hom. in Ps. 4, 4 [PG 12, 1141C 1/5]: Gottes H. auf das innere, wortlose Gebet; vgl. K. Rahner, Die ‚geistlichen Sinne' nach Origenes: ders., Schriften zur Theologie 12 [1975] 111/36; ders., Die Lehre von

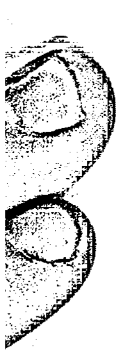
den ‚geistlichen Sinnen' im MA: ebd. 137/72; Daniélou 235/66). Origenes führte auch den visuellen Sonne-Symbolismus in die christl. Trinitätstheologie ein (princ. 1, 1, 6; 2, 11: Sohn u. Hl. Geist gehen vom Vater wie Lichtstrahlen aus; vgl. ähnlich Greg. Naz. or. 40, 5). Ganz allgemein beansprucht neben der Norm des gehörten Kerygmas u. der bei Origenes (im Vergleich zu Clem. Alex. strom. 1, 11, 3/12, 1: mündliche, auf die Apostel zurückreichende Tradition: Eus. h. e. 6, 13, 8f) schon in den Hintergrund tretenden mündlichen Tradition (R. P. C. Hanson, Origen's doctrine of tradition [London 1954] 192) der Vernunftlogos mit der endgültig wortlosen ‚Schau' einen entscheidenden Platz. Die Sprache der Bibel selbst ist nach Origenes eine Akkomodation an die niedrigere Stufe des Glaubens (Orig. c. Cels. 3, 79). Christus ist zur Masse der hörenden, aber ungebildeten Christen herabgestiegen (συγκατέβη τῇ ἰδιωτείᾳ τοῦ πλήθους τῶν ἀκροωμένων: ebd. 7, 60), da nur wenige (auch unter den Christen wie zuvor unter den Heiden) diese Dinge philosophisch zu verstehen suchen (φιλοσοφεῖν ἀσκοῦσι τὰ κατὰ τὸν λόγον: ebd. 3, 79). Auf Celsus' Bewertung des Christentums als mißverstandener Platonismus (ebd. 3, 16; Chadwick, Christian thought aO. [o. Sp. 1078] 23) antwortete Origenes: ‚Denn unsere Propheten u. Jesus u. seine Apostel gebrauchten eine solche Darstellungsform, die nicht nur das Wahre enthielt, sondern auch die große Menge zu gewinnen vermochte. Bis ein jeder, auf diese Weise angetrieben, nach eigenem Vermögen zu dem emporsteigen konnte, was auf geheimnisvolle Weise in den scheinbar einfachen Worten enthalten war' (c. Cels. 6, 2; Nygren 176). Gemäß der platonischen Stufenleiter von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt (verglichen mit der Himmelsleiter von Gen. 28, 12 u. Joh. 1, 51: Orig. c. Cels. 7, 46; zu Einflüssen der jüd. Apokalyptik H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum [1951] 3/8; H. Schlier, Christus u. die Kirche im Epheserbrief [1930] 9/13), worin neben der Dreiteilung der Seele Origenes' Lehre vom dreifachen Schriftsinn (in Joh. comm. 13, 48 [GCS Orig. 4, 275]) u. von den geistlichen Sinnen ihren Grund hat (princ. 1, 7f; c. Cels. 2, 66; in Joh. comm. 1, 7, 43; in Cant. hom. 1, 4), steht Abraham allegorisch für H. u. Gehorsam (Gen. 12, 12), Isaak für das Verständnis der Natur (Gen. 26, 12) u. Jakob, dessen Name Israel als ‚Vision Gottes' interpretiert wird (in Gen. hom. 15, 3), für die Kontemplation u. Schau Gottes (Gen. 28, 10/7; 31, 2; H. Crouzel, Origène et la connaissance mystique [Paris 1961] 484. 512). Ohren u. H. (wie Augen u. Sehen) sind gemäß Orig. exhort. mart. 47 nur die sinnlich-hinfälligen Vorläufer der durch Christus vermittelten, in der Vergöttlichung des Menschen begründeten Schau Gottes, die endzeitlich, ohne H. u. Logos, in der direkten Schau des Vaters gipfelt (in Joh. comm. 20, 7 [GCS Orig. 4, 334]; vgl. auch die Allegorisierung von H. u. Sehen in Cant. comm. prol.: PG 13, 76AB).

*3. Cyrill v. Jerus.* Cyrill erwähnt die fünf Sinne u. preist Ohren u. H. (catech. 4, 22 [1, 112/4 Reischl / Rupp]). Er weist auf die christl. Symbolik des H. im Zusammenhang mit der Berufung der Katechumenen (procatech. 6 [1, 8 R. / R.]: ἀκούων ἐλπίδα, καὶ μὴ εἰδώς· ἀκούων μυστήρια, καὶ μὴ νοῶν; ebd. 11 [16]) u. in bezug auf Joh. 3, 8 u. Act. 2, 8 auf das geistige H. hin (catech. 17, 17 [2, 272]). Ebd. 17, 20 (2, 274) erwähnt Cyrill, daß seine Hörer nach der Predigt ermüdet sind.

*4. Athanasius.* (E. P. Meijering, Athanasius. Contra gentes. Introduction, translation and commentary [Leiden 1984].) Die Spannung zwischen der platonisch gedachten Schau Gottes (bis zu Plotins ekstatischer Schau: enn. 6, 7, 35. 9, 9) u. der christl. visio Dei (Mt. 5, 8; Rom. 10, 17; 2 Petr. 1, 17/20; 1 Cor. 13, 12; 2 Cor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2; Apc. 22, 4) als durch das H. des Wortes u. den Hl. Geist geschenkte Gabe ‚von oben, vom Vater des Lichtes' (Jac. 1, 17), erscheint auch bei Athanasius. Gott, der wie in einem Spiegel im menschlichen Geist u. in der Natur, die ihn mit lauter Stimme verkündet (c. gent. 34f [SC 18bis, 166/70]), erkannt werden kann, hat durch Inkarnation, Erlösung u. Gnade den Weg des sündigen Menschen zur Gottesschau eröffnet (incarn. 55, 4 [SC 199, 462]: H. wurde zum Sehen; c. gent. 4 [SC 18bis, 60]: ἔχοντος δὲ καὶ ἀκοὴν εἰς ἐπακρόασιν τῶν θείων λογίων). Er weist auf die Sinne, vor allem auf das Sehen u. H. hin, das im Sünder zum Ungehorsam verwandelt wurde: τὴν ἀκοὴν εἰς παρακοὴν παρήγαγε (ebd. 5 [62]). Seit der Inkarnation des göttlichen Wortes ist (gegen den Unglauben der Juden) die Prophetie, daß die Tauben hören (καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται: Jes. 35, 3/6: Hebr. 12, 12), in Erfüllung gegangen (incarn. 38, 4 [SC



199, 400]: καὶ κωφοὺς ἀκούειν) u. die antiken Orakel sind verstummt (ebd. 47, 1 [436]). Die griech. Philosophen haben soviel geschrieben, ohne jemanden zu überzeugen, während Christus mit einfachen Worten u. durch Männer, die des Wortes nicht mächtig waren (οὐ κατὰ τὴν γλῶτταν σοφῶν) die Ökumene gewonnen hat (ebd. 47, 5 [438/40]). Ep. ad Marcell. 29f empfiehlt Athanasius das Psalmensingen u. spricht von der heilsamen Wirkung des H. der Psalmen auf die Seele. Gott selbst hört auf den, der in Not u. Leiden die Psalmen rezitiert (ebd. 32; vgl. den Einfluß auf Aug. conf. 9, 4). Auf der anderen Seite interpretiert Athanasius die Bild- u. Gleichnisgedanken von Gen. 1, 26 platonisch-dualistisch im Sinne einer Überwindung der Materiebezogenheit (c. gent. 2 [54]: ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν) des Menschengeistes als Vorbereitung der Gottesschau (ebd. 2 [56]: die platonische νοητῶν θεωρία wird mit dem Paradies verglichen). Der biblische Fall des Menschen als Fall von der Kontemplation Gottes (incarn. 15, 2 [318]: κάτω τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχοντες), der dann die Menschwerdung zur Folge hatte (ebd.; 16, 1 [320/2]), wird ebenfalls stark platonisch als Fall in die Sinnenwelt, d. h. als Nicht-Sehen des metaphysischen Seins Gottes, umgedeutet (c. gent. 4 [60]: οὐδὲ ὥστε τὸν θεὸν ὁρᾶν). Der von der Sinnenwelt befreite Mensch kann (in oral-visueller Analogie) den Logos sehen (καὶ τὸν Λόγον ἰδών, ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ Λόγου Πατέρα: ebd. 2 [54]). Der gefallene Mensch richtet (platonisch) seine Augen abwärts zur Sinneswelt (incarn. 5 [278]).



*5. Cyrill v. Alex.* Er ist nicht nur weit weniger als Athanasius vom Platonismus beeinflußt, sondern besteht in seinen Bibelkommentaren auf dem Vorrang der historisch-literalen gegenüber der mystisch-allegorischen Interpretation: Das H. im Glauben, das durch die in der Taufe empfangene Gnade ‚wenigstens zu einer mittelmäßigen Gnosis' führt (in Joh. comm. 6, 70 [PG 73, 628D]), begründet u. übersteigt alle Gnosis. Gegen Origenes' Hellenismus (‚Denn er dachte nicht wie ein Christ, sondern den Meinungen der Hellenen folgend, fiel er in Irrtum': ep. 81 [AConcOec 3, 201, 29f]) verteidigt er die mit Stillschweigen u. Glauben hinzunehmenden Glaubensmysterien, die alle Erkenntnisse übersteigen (in Joh. comm. 6, 64 [PG 73, 604D]). Wie alle philosophische Weisheit auf die Mosesoffenbarung zurückgeht (c. Iulian. Imp. 1, 19 [SC 322, 142]) u. wie auf dem Konzil von Nizäa ‚nicht die Väter sprachen, sondern der Hl. Geist Gottes u. des Vaters es war, der in ihnen sprach' (ep. 1, 5 [AConcOec 1, 1, 1, 12]), so sieht Cyrill auch im H. auf Schrift, apostolische Tradition u. Lehramt die einzige Glaubensregel (ep. 4, 2 [ebd. 26]; 17, 2 [33f]; ad Theodos. 18 [ebd. 53]). ‚Voraus geht der Glaube, aber so gewinnen wir auch die Kenntnis (τὸ εἰδέναι) Christi' (in Hos. comm. 29 [PG 71, 96BC]).

*6. Die Kappadokier: Basilius, Gregor v. Naz., Gregor v. Nyssa.* *Basilius, sein Bruder *Gregor v. Nyssa u. *Gregor v. Naz. stehen, vermittelt durch die alexandrinische Gnosis, unter dem Einfluß des Neuplatonismus mit vorherrschend visueller Symbolik, obwohl Basilius der allegorischen Schriftauslegung mißtraute (hex. 9, 1 [PG 29, 188BC]). Gregor v. Naz. erwähnt neben der Schrift die mündliche Tradition (τὰ ἄγραφα; vgl. Eus. praep. evang. 4, 21), die auf der Treue des Schülers zu seinem Lehrer beruht (or. 32, 21 [PG 36, 197CD]. Basilius u. Gregor v. Naz. benutzen die überlieferte rhetorische *Ekphrasis (vgl. Prisc. inst. gramm. 6, 10: descriptio est oratio colligens et praesentans oculis quod demonstrat), d. h. die rednerische Darstellung nach der Art eines gemalten Bildes, in ihren Homilien. Das Gleiche gilt von Gregor v. Nyssa (G. Downey, Art. Ekphrasis: o. Bd. 4, 935f zu Gregor v. Nyssa; Curtius 76; vgl. Greg. Nyss. in Cant. hom. 15 [PG 44, 1093C]: Maler-Bildhauermetapher für die Gott-*Ebenbildlichkeit des Menschen; Lange 35). Der Hintergrund der dualistischen platonischen Seelenlehre (vit. Moys. 2 [PG 44, 400D/401B]; vgl. auch virg. 3 [PG 46, 364BC]) wird durch aristotelische Einflüsse (hom. opif. 10 [PG 44, 152B/53C]; M. B. v. Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor v. Nyssa [1973] 48/51) u. die Kenntnis der Medizin seiner Zeit (hom. opif. 12: PG 44, 156C/64D) etwas gemildert. Basilius (hom. in Ps. 114, 2 [PG 486C]) weist darauf hin, daß Gott ohne Ohr, Laut oder Stimme hört, u. daß die Ohren Gottes, die die Gebete der Menschen hören, geistlich verstanden werden müssen. Von Philon u. Origenes übernahm Gregor v. Nyssa die allegorische Bibelinterpretation (vor allem des *Hohenliedes), gegenüber der mehr buchstäblichen Schriftauslegung der

Antiochener. Sogar die historischen Bücher des AT sind Illustrationen metaphysischer u. ethischer Wahrheiten (vgl. res. 1 [PG 46, 621C/25B]: Symbolismus des Kreuzes). Obwohl H. bes. im Hinblick auf Moses (vit. Moys. 2 [PG 44, 376A]: H. des Trompetenschalles; ebd. [ebd.]: H. der göttlichen Stimme), im Hinblick auf die Auslegung von Cant. 5, 2 (in Cant. hom. 11, 8/16 [PG 44, 1004D]: die Braut wird zuerst ,durch das Gehör zur Teilnahme am Guten geführt'; vgl. auch virg. 3, 2 [PG 46, 329D]: H. der Stimme der Geliebten, die der Tod hinwegnehmen wird) u. im Hinblick auf das prophetische u. apostolische Wort (vit. Moys. 2 [PG 44, 376B]) eine bedeutende Rolle spielt (vgl. auch c. Eunom. 2, 211 [GregNyssOp 1, 286]: H. u. andere Sinne, hom. opif. 6 [PG 44, 140A]: οὗτος [ὁ νοῦς] θεωρεῖ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὸ φαινόμενον· οὗτος συνιεῖ διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ λεγόμενον; an. et res.: PG 46, 29AB. 32B), ist die zentrale Symbolik visuell orientiert. Im Unterschied zu Eusebius (ep. ad Constant.: PG 20, 1545A/49A) vergleicht Gregor v. Naz. den Redner mit dem Maler: ,Könnten wir einen besseren Maler haben als das Wort Gottes selbst?' (or. 43, 1 [PG 36, 495A]); zur früheren Skepsis über das Wortbild vgl. Lucian. dom. 20f [190f Jacobitz]: ,Das Vergnügen hingegen, das uns Dinge gewähren, die wir sehen, verweilt u. bleibt u. kann sich völlig des Schauenden bemächtigen'). Im Gefolge des biblischen Nicht-Sehens von Gottes Gegenwart (Ex. 33, 20; Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16) deutet Gregor v. Nyssa auf jenes mit der ekstatischen sobria ebrietas (νηφάλιος μέθη: in Cant. hom. 10 [PG 44, 992A]; vit. Moys. 2 [ebd. 376A]; vgl. Lewy aO. [o. Sp. 1073] 132/7; Daniélou 290/302) verbundene reine Sehen (in Cant. hom. 10 [993D]) Gottes hin, das allerdings nur durch den Glauben (ebd. 6 [893B]; c. Eunom. 2, 89 [GregNyssOp 1, 252f]) vermittelt ist. Im Gegensatz zu Basilius u. Gregor v. Naz., für die der Aufstieg zu Gott als ethische u. erkenntnismäßige ὁμοίωσις πρὸς θεόν begriffen wird (vgl. K. Holl, Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern [1904] 123. 162), findet sich bei Gregor v. Nyssa die Beschreibung eines mystischen Genießens Gottes als Ziel der Gottsuche. Die fünf Sinne (vgl. v. Stritzky aO. 48/51; J. P. Cavarnos, The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa: H. Dörrie / M. Altenburger / U. Schramm [Hrsg.], Gregor v. Nyssa u. die Philosophie [Leiden 1976] 61/78), einschließlich des H. (vit. Moys. 2 [PG 44, 376AB]), werden auf diesem Weg zu Gott eher negativ als positiv verstanden (durch Ohren u. H. strömen Leidenschaften in die Seele: or. dom. 5 [ebd. 145C]). Außerdem wird bei Gregor v. Nyssa jede griechisch (visuell) gedachte Schau Gottes zum Weg in die Unbegreiflichkeit Gottes relativiert (,immer durch Höheres aufsteigend wandert die Seele zum Unendlichen' [ἀόριστον]: in Cant. hom. 8. 11 [ebd. 941C. 1000D]; hom. opif. 11 [ebd. 156B]). Trotz des Ansatzes eines bei Plat. Parm. 137d 4f u. bei Aristot. phys. 8, 10 (der Unbewegte Beweger besitzt eine δύναμις ἄπειρος) vorausgeschatteten Unendlichkeitsbegriffes bei Plot. enn. 6, 5 (23), 12 (δύναμις βύσσοθεν ἄπειρος für das Ureine; vgl. Dodds, Concept 130) wird der griech.-platonische Unendlichkeitsbegriff der negativen Unbestimmtheit u. auch Aristoteles Lehre vom verbotenen regressus ad infinitum (anal. post 72, 10; vgl. Orig. princ. 2, 9, 1) durch das neue, christl. Verständnis einer positiven Unendlichkeit Gottes (Phil. 3, 13; 1 Cor. 8, 2; 2 Cor. 12, 1) überwunden (Mühlenberg 147/205; zur Unterbewertung Plotins bei Mühlenberg J. Whittaker, Philological comments on the Neoplatonic notion of infinity: R. B. Harris [Hrsg.], The significance of Neoplatonism [Norfolk, VA 1976] 168; zum Unterschied zwischen Gregor v. Nyssa u. Maximus Conf. v. Balthasar 167f).

7. *Joh. Chrysostomus.* Er bewahrte in seinen Predigten den Stil der (von Libanius gelernten: el. et vid. 1, 2) antiken Rhetorik, die nun auch die ungebildeteren Hörer unter den Christen erreichen sollte (adv. Jud. 1, 2; 11, 4; in Jes. hom. 4, 2; in 1 Cor. hom. 3, 4 [PG 61, 28]; in Act. hom. 10, 3 [PG 60, 89]; vgl. R. L. Wilken, John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4th cent. [Berkeley 1983] 95/127). Da die durch das H. vermittelte Botschaft des AT u. NT, vor allem die Erfüllung der Prophetenworte im Leben Jesu u. der Kirche im Mittelpunkt seiner Predigten steht (in Rom. hom. 18 [PG 60, 571/5]: H. u. Glaube), u. indem er die geschaffene Welt als eine Stimme versteht, die Gott verkündet (adv. Jud. 11, 7; 13, 8: die Erde hörte die Stimme des Schöpfers), wertet er die menschlichen Sinne im allgemeinen (in 2 Thess. hom. 5, 5 [PG 62, 500]: Mann u. Frau wie das Haupt zu den fünf

Sinnen), aber vor allem das Zeugnis der Ohren u. des H. gegenüber dem antiken Vorrang des Sehens auf (in 1 Thess. hom. 8, 1f [ebd. 439]; in Phil. hom. 7, 6 [ebd. 237]: der Adler ist besser im Sehen u. der Schwan ist besser in der Stimme als der Mensch; in Rom. hom. 20 [PG 60, 599]; vgl. F. J. Dölger, Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie: ACh 3 [1932] 231/44; B. K. Rand, The building of eternal Rome [Cambridge 1943] 116). Ereignisse der Vergangenheit (wie zB. Wunder), die wir nur durch H. kennen, sind nicht weniger glaubwürdig als Dinge der Gegenwart, die wir sehen (paneg. Bab. 2, 22 Schatkin; adv. Jud. 8, 4: H. vor Sehen; in 1 Thess. hom. 8, 3 [PG 62, 443]; in Tim. hom. 1 [ebd. 507]; vgl. aber in Joh. hom. 26, 3 [PG 59, 156]: Sehen dem Hörensagen vorzuziehen). In seinem gegen Porphyrios (,Philosophie der Orakel') gerichteten Werk über den antiochenischen Märtyrerbischof Babylas, dessen freimütige Rede (παρρησία) er mit der des griech. Philosophen Diogenes kontrastiert (paneg. Bab. 2, 35. 38. 46 Schatkin), zeigt er, daß das Apollon-Orakel in Daphne auf wunderbare Weise durch die Gegenwart der Reliquien des Babylas zum Schweigen verurteilt wurde (ebd. 73. 127; vgl. auch die antihellenische Invektive gegen Libanius ebd. 98/113; nach heidnischer Auffassung sind die Orakel mit dem Kommen des Christentums verstummt: Eus. vit. Const. 2, 50; Arnob. nat. 1, 46; Athan. incarn. 55, 11 [PG 25, 193]; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 76 Schatkin). Das Nicht-H. auf Christus ist nach Joh. Chrysostomus die Erfüllung des Prophetenwortes von Dtn. 18, 19 (vgl. auch Act. 3, 23) u. der Grund der jüd. Diaspora (adv. Jud. 8, 7; 11, 4; Wilken aO. 95/127).

*8. PsDionysius Areopagita.* Auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik des Sehens u. Lichtes (vgl. das ,intellektuelle Licht' [PsDion. Areop. div. nom. 4, 5f (PG 3, 700f)] u. das Symbol der ,strahlenden Lichtquelle' im Göttlichen [ebd. 4, 6 (ebd. 701)]) werden Wort (u. H.) im Aufstieg der Seele zu Gott (dem ,göttlichen Dunkel': myst. theol. 1, 1. 2 [ebd. 997]) bei PsDionysius auf einen niedrigeren Platz verwiesen (div. nom. 1, 4f [ebd. 592f]; über die ,drei Wege' vgl. Koch aO. [o. Sp. 1082] 174/8; A. Louth, The origins of the Christian mystical tradition from Plato to Denys [Oxford 1981] 57/60; Rorem 30). In platonischer Weise trennt der Areopagit scharf Wort u. Laut (,leere Laute' fürs H.) vom intelligiblen Sinn (div. nom. 4, 11 [PG 3, 708f]). In seiner Lehre von den geistlichen Sinnen hat auch das Auge einen höheren Symbolwert als das Gehör. Das H. ist das Organ für die Inspiration (cael. hier. 15, 3 [ebd. 332A]; Voelker, Kontemplation 173). Die Hl. Schrift verurteilt die Hörer, die ihren Glauben nicht in Taten umsetzen (div. nom. 4, 35 [PG 3, 733/5]). Gott selbst hat das ,Wort' des AT in den ,Werken' des NT vollendet (eccl. hier. 3, 5 [ebd. 432B]: τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις; zur Verwandlung des Wortes ,Theurgie' bei Iamblich. myst. 1, 2, 7, 2/6 als menschliches Tun vor Gott zur ,Theurgie' als Erfüllung des AT im NT bei PsDionysius vgl. Rorem 14f). Die göttliche Macht kann im geschaffenen Bereich mit dem alles durchdringenden Licht u. dessen lautesten Tönen, die selbst ein taubes Ohr durchdringen, verglichen werden (div. nom. 8, 2 [PG 3, 889/92]; vgl. auch das H. der Klänge durch Moses am Sinai [myst. theol. 1, 3 (ebd. 1000C/1A)]). H. wird von der ekstatischen, gottgeschenkten Schau überholt (Voelker, Kontemplation 197/217). Die Mysterien des Wortes Gottes liegen in der für die Sinne u. auch für den Intellekt unzugänglichen ,leuchtenden Dunkelheit des verborgenen Schweigens' des trinitarischen Lebens verborgen (myst. theol. 1, 1 [PG 3, 997B]). Die Lehre der mystischen Theologie des Areopagiten muß für die Uneingeweihten, für deren Gehör sie nicht bestimmt ist (ebd. 1, 2 [999AB]; vgl. auch Plat. Theaet. 155e), geheim bleiben. Gott ist jenseits allen Lichts, jenseits jeder Stimme u. jenseits alles Seienden (myst. theol. 1, 3 [1000C/1A] im Verweis auf Moses' Aufstieg zu Gott: Ex. 19; vgl. auch eccl. hier. 5, 3 [PG 3, 504A/C] u. div. nom. 4, 8 [ebd. 708C]: Moses u. der Hierarch transzendieren die bloßen geschriebenen Worte der Hl. Schrift (vgl. eccl. hier. 1 [ebd. 376BC]: das Wort der Liturgie weniger materiell als das geschriebene Wort der Bibel u. deshalb näher zur Liturgie der Engel; ebd. 1, 5 [376D]; Zeitsymbolismus der liturgischen Bewegungen steht höher als der Raumsymbolismus des Schriftwortes; Rorem 118/21). Der Topos von der Dunkelheit des Nicht-Kennens (myst. theol. 1, 1 [PG 3, 997B]) wirkt bis in das mystische Werk ,Cloud of Unknowing' des 14. Jh. fort (Rorem 143). Cael. hier. 15, 3 (PG 3, 329C/32D) vergleicht der Areopagit die menschli-

chen Sinne in ihrem Symbolcharakter für himmlische Erkenntnis. H. symbolisiert (vgl. Ps. 103 [102], 20) die Teilnahme an göttlicher Inspiration (Voelker, Kontemplation 73). Wie Moses, so muß auch der Hierarch das Wort der Schrift u. die materiellen Lichter des Gottesdienstes transzendieren (myst. theol. 1 [PG 3, 1000CD]; vgl. auch ebd. 1, 3 [1000C 31f]: πάντα θεῖα φῶτα καὶ ἤχους; div. nom. 4 [708C]: ἤχους φιλούς), um die mystische Erkenntnis des Nichtkennens zu erlangen (myst. theol. 1, 3 [1000CD; 1001A]; Rorem 140). – Die neuplatonische durch die Kappadokier an PsDionysius übermittelte (Voelker, Kontemplation 142/96) Symbolik des Sehens, des Lichtes (S. Gersh, From Iamblichus to Eriugena [Leiden 1978] 286) u. des biblisch unterstützten (Gen. 28, 12; Joh. 12, 51) Aufstieges zur Schau des nur im Schweigen zugänglichen Göttlichen (PsDion. Areop. myst. theol. 1, 3 [PG 3, 1000B/1A]; div. nom. 1, 2/4 [ebd. 588C/93A]; cael. hier. 15, 9 [340B]; vgl. zur Tradition des Schweigens bei den Neuplatonikern [Procl. theol. Plat. 2, 4 σιγῇ τὸ ἄρρητον ... ἀνυμνεῖν] u. Kappadokiern Voelker, Kontemplation 146f) übte vor allem auf die monastische Frömmigkeit, aber auch auf die östl. Theologie (v. Balthasar 91/110) einen großen Einfluß aus (Bened. reg. 7; Joh. Clim. scal. mit den hellenistisch beeinflußten Mönchsidealen der ἡσυχία u. ἀπάθεια). Maximus Confessor (vgl. amb. [PG 91, 1248B/D]: fünf Sinne; vgl. auch myst. 5 [ebd. 673C/80B]; v. Balthasar 303) u. Joh. Damascenus interpretierten u. zitierten PsDionysius im ostkirchl. Bereich, während Scotus Eriugena ihn dem westlich-mittelalterl. Denken bekannt machte (I. P. Sheldon-Williams, The PsDionysius: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy [Cambridge 1970] 457/72).

*9. Maximus Confessor.* Maximus verstand in seiner Erklärung dunkler Stellen bei Gregor v. Naz. u. PsDionysius die fünf Sinne als Symbole für das geistige Seelenvermögen (amb.: PG 91, 1248C: Auge als Organ der theoretischen Vernunft, Ohr u. H. als Organ der praktischen Vernunft). Gemäß der mystischen Erkenntnislehre des Maximus übersteigt sich nicht nur das sehende Erkennen (,Wer immer Gott gesehen u. begriffen hat, was er sah, der hat nicht gesehen': schol. in PsDion. Areop. ep. 1 [PG 4, 529A]; schol. in PsDion. Areop. cael. hier. 4 [ebd. 56BC]), sondern auch das ,geschwätzige u. lärmende Schweigen' des Menschen in ,jene große hallende Stimme des dunklen, unfaßbaren u. vielstimmigen Schweigens Gottes' (myst. 4 [PG 91, 672C]) hinein, in der die ,innerste göttliche Lautlosigkeit' (quaest. ad Thal. prooem.: PG 90, 248B) Gottes besteht (vgl. v. Balthasar 86).

*10. Joh. Damascenus. a. Hören u. visuelle Symbolik.* Johannes erwähnt (fid. orth. 2, 12 [PTS 12, 78]) u. beschreibt (ebd. 2, 18 [83/6]) die fünf Sinne, darunter an zweiter Stelle das H. Engel verständigen sich miteinander ohne Worte u. H. in sprachloser Kommunikation (ebd. 2, 3 [46]). H. wird von Gott nur symbolisch als Annahme unserer Bitten verstanden (ebd. 1, 11 [33f]). Auf die zweifache Beschreibung des Glaubens: 1) Rom. 10, 17: fides ex auditu, 2) Hebr. 11, 1 kommt Johannes fid. orth. 4, 10 (PTS 12, 186) zurück. Im östl. Bilderstreit verteidigte Johannes in seinen drei Reden gegen die Ikonoklasten die Bilderverehrung u. damit die Gültigkeit der visuellen Symbolik innerhalb des Christentums (imag. 1/3 [PG 94, 1232A/420C]; vgl. fid. orth. 4, 16 [PTS 12, 206/8]). Echt griechisch leitet er auch die Etymologie für Gott (θεός) vom Verb θεᾶσθαι, ,sehen', ab. Gott sieht alle Dinge (ebd. 1, 9 [31f]; vgl. schon Greg. Nyss. in Cant. hom. 5 [PG 44, 861B]). Die Ikone stellte aufgrund der von Johannes getroffenen, im Westen von Thomas v. Aquin übernommenen (Jones aO. [o. Sp. 1036] 75/105) Unterscheidung zwischen Anbetung (δουλία) u. Verehrung (λατρία) den Sieg der kirchlichen Orthodoxie über Platonismus u. Ikonoklasmus dar (J. Sahas, Icon and logos [Toronto 1986] 3. 24; Ladner aO. [o. Sp. 1035] 1. 34; ders., Art. Eikon: o. Bd. 4, 777/82). Gegenüber der origenistischen Verneinung der inkarnatorischen Bedeutung des Bildes (u. Sehens) zugunsten der unsichtbaren, geistigen Kommunikation mit dem vergöttlichten Jesus (qui tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit: Orig. in Lc. hom. 29 [GCS Orig. 9, 171]), verteidigte das Christentum die in Wort u. Bild, H. u. Sehen symbolisierte Geschichtlichkeit der Offenbarung u. Menschwerdung (Kitzinger aO. [o. Sp. 1035] 83/150; Ouspensky aO. [o. Sp. 1036] 39/58): ,Da Gott aus unsagbarer Güte Fleisch wurde u. sich auf Erden im Fleisch dem Sehen darbot u. mit den Menschen wandelte u. Natur, Dichte, Gestalt u.



Farbe des Fleisches annahm, so gehen wir nicht in die Irre, wenn wir das Bild festhalten' (imag. 2 [PG 94, 1288AB]).

*β. Wort u. Bild.* Während in der Antike die bildhafte Sichtbarmachung des Unsichtbaren als Zugeständnis an die Schwäche des Menschen verstanden wurde, gehört das (religiöse) Bild im Christentum im Unterschied zum Judentum (vgl. den antijüd. Dialog des Bischofs Leontios v. Neapolis: A. Grabar, L'iconoclasme byzantin [Paris 1957] 99; A. C. McGiffert, Dialogue between a Christian and a Jew [New York 1889] 12/20; Lange 77) u. Islam (A. Welch, Epigraphs as Icons: Gutmann 63/74; L. W. Barnard, The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy [Leiden 1974] 10. 33) aufgrund des menschgewordenen (sichtbar gewordenen) Gottes zur ursprünglichen ,Pädagogik' Gottes selbst (J. Ph. Ramseyer, La parole et l'image [Neuchâtel 1963] 57f; Lange 232). Wie Joh. Damascenus bemerkt hatte, daß das Wort der Hl. Schrift selbst ein ,Bild' sei (imag. 1 [PG 94, 1268A]; 2 [1312C]; 3 [1361A. 1401A]), so hatte schon Basilius v. Caesarea darauf hingewiesen, daß Bild u. Malerei schweigend zum Ausdruck bringen, was das Wort für das H. mitteilt (hom. 10 [PG 31, 508C/9A]; vgl. H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche: ders., Tradition u. Leben [1960] 227f). Am Ende der christl. Patristik war es klar, daß sowohl Wort (u. H.) als auch Bild (u. Sehen, das freilich bei Joh. Damasc. imag. 1 [PG 94, 1248C] noch vorrangig bleibt; Lange 120), d. h. das im Wort verwurzelte Bild, dem Menschen die christl. Offenbarung geistig vermitteln können (Joh. Damasc. imag. 1; H. Volk, Der Mensch u. das Wort u. der Mensch u. das Bild: Catholica 12 [1958] 138/41; Lange 107/40).

*b. Westen. 1. Cyprian.* Der Bischof von Karthago symbolisiert die Einheit von Römischem u. Christlichem im Westen. ,Unanimitas', ,concordia', ,consensio' sind die Worte, die für Cyprian die Glaubens- u. Willenseinheit der Gläubigen mit ihren Bischöfen symbolisieren. Die lapsi ermahnt er, auf seine Worte zu hören (laps. 23). Satan versucht, mit süßen Lauten die Ohren der Gläubigen zu gewinnen u. sie vom streng christl. Leben abzubringen (zel. 2: Sehen u. H. als Versuchung). H. u. Gehorsam sind für Cyprian, der außer Tertullian u. der Hl. Schrift keine anderen christl. Schriften zitiert, der Ausdruck der neuen römisch-christl. disciplina. ,Es ist, kann man sagen, der Ernst des Christ gewordenen röm. Beamten, der die Heilsbotschaft einfältig u. unproblematisch bejaht u. ergriffen hat, um seine Mannespflicht hinfort in der kirchlichen Gemeinschaft gerecht u. vorbehaltlos zu erfüllen. Wir sind überrascht, wie ,fertig' uns das kirchlich-katholische Denken in Cyprian zu einer Zeit entgegentritt, da in den älteren u. reich entwickelten Gemeinden des Ostens noch so vieles unklar, umstritten u. im Flusse war' (H. v. Campenhausen, Lat. Kirchenväter [1960] 55).

*2. Minucius Felix.* Der mehr in Cicero u. Seneca als in der christl. Lehre beheimatete Minucius Felix sieht Gott als einen sich in der Schöpfung offenbarenden Künstler. Im Unterschied zu den Tieren, deren Blick zur Erde gerichtet ist, nimmt der Mensch mit seinen Augen u. den anderen Sinnen, die die Majestät des Kosmos wahrzunehmen vermögen, eine Sonderstellung in der Schöpfung ein (Oct. 17, 2). Außerdem nimmt Minucius Felix den alten Vergleich zwischen dem menschlichen Haupt als einer Burg u. den Sinnen als Wächter wieder auf (ebd. 17, 11). Obwohl Gott weder gesehen oder gehört werden kann, ist seine schöpferische Macht am Himmel u. im Wetterleuchten sichtbar u. in der Donnerstimme hörbar (ebd. 32, 4/6).

*3. Arnobius.* Seine Kampfschrift Adv. nationes folgt sehr eng Platons pessimistischer Anthropologie (Demiurg erschuf die Seele: nat. 2, 36; Mensch als erbärmliche Kreatur ohne Gnade: ebd. 3, 16), der Stoa (Seele als tabula rasa für die Sinneseindrücke; nur die Idee Gottes ist eingeboren) u. Tertullian (Materialität der Seele). Arnob. nat. 2 skizzierte eine schon früher angebahnte (Orig. c. Cels. 1, 11; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 8), dann aber erst bei Augustinus ausgearbeitete Theorie des auf H. gegründeten Glaubens (fides im Unterschied zur credulitas: nat. 2, 10) als Vorbedingung menschlicher Erkenntnis u. menschlichen Handelns (ebd. 2, 8/10). So ist der christl. Glaube, d. h. das H. auf Christus (ebd. 2, 11), wie Arnobius zu zeigen versucht, nichts Absurdes, da ja die Heiden selbst Glauben an die Götter voraussetzen (ebd. 2, 8f).

*4. Laktanz.* Er argumentiert nicht nur gegen die falsche Weisheit der Philosophie,

sondern auch gegen die vetusta auctoritas der griech.-röm. Religion zugunsten einer (von den Heiden vermiedenen) rationalen Auseinandersetzung mit dem christl. Glauben (inst. 1, 5 [CSEL 19, 13/8]; 3, 5f [186/90]), der nun in der zweiten Hälfte des 3. Jh. nC. erstmals selbstbewußt die Irrtümer der griech. Philosophen mit ihren eigenen Waffen bekämpft (Appell an die heidn. Schriftsteller; echte Philosophie, die allerdings durch den Offenbarungsglauben überholt ist, u. Religion sind miteinander verbunden: in sapientia religio et in religione sapientia est: inst. 4, 3, 10; vgl. Geffcken, Ausg. 20/89). Das Christentum wird im Unterschied zur christl. Gnosis der Alexandriner bei Laktanz echt römisch von der christl. Gerechtigkeit (Christus als Lehrer wahrer Religion u. Gerechtigkeit) her verstanden, die ‚die höchste Tugend oder der Quell der Tugend selber ist' (inst. 5, 5, 1; platonische u. römisch-stoische Elemente im Gerechtigkeitsbegriff). Vor allem in De ira Dei (Gottes Zorn im AT als apologetisches Problem gegenüber der griech. ἀπάθεια-Konzeption; vgl. Clem. Alex. protr. 11, 115, 2: Leidenschaften sind ψυχῆς νόσοι; vgl. Voelker, Vollkommenheitsideal 181/219) versteht er den göttlichen Zorn römisch u. alttestamentlich als Ausdruck der göttlichen iustitia. ‚Gott ist in seinen Augen gerade darum 'Vater', weil er zugleich 'dominus', der Herr, ist u. als solcher das 'Imperium' ausübt. Insofern muß sein gütiges u. gerechtes Regiment gegebenenfalls auch Übel verhängen u. den Herrscherzorn walten lassen. Das ist eine Interpretation des biblischen Gottesgedankens, wie sie gerade dem röm. Empfinden entsprach, ja man darf es wohl noch schärfer ausdrücken: wir stoßen hier auf eine weitgehende, echte 'Kommensurabilität' des biblischen u. römischen Denkens. Die röm. Vorstellung des gesetzlichen Herrentums u. Herrschertums, wie sie auch dem 'pater familias' zu eigen ist, wird in der Übertragung auf den souveränen Gott im Christentum völlig zu Ende gedacht. Die Bibel, auf die sich Laktanz hierbei stützt, ist dabei immer noch in erster Linie das Alte, u. zwar das moralisch verengte AT' (v. Campenhausen, Lat. Kirchenväter aO. [o. Sp. 1096] 69f). Gegenüber dem Materialismus der Epikureer u. des Lukrez weist Laktanz in De opificio Dei auf die Größe der göttlichen Vorsehung hin, was ihn zum ersten ‚christl. Humanisten' macht (vgl. inst. 7, 5: Natur des menschlichen Leibes, Sehen u. Sprache; vgl. B. K. Rand, The Latin literature of the West from the Antonines to Constantin: CambrAncHist 12 [1961] 609). Obwohl er im Hinblick auf die heidn. Umwelt die Gefahren der Sinnenlust (5 Sinne: inst. 6, 20/3) betont, nehmen nach ihm die Sinne christlich eine positive Stellung ein. Dies gilt vor allem von H., auditus, qui nobis ideo datus est, ut doctrinam Dei percipere possemus (ebd. 6, 21, 8; 3, 30: H. der Stimme Gottes; inst. 3, 9: Lehre u. Weisheit vom H.; 4, 26; 7, 1: Ohren; opif. 8: Schönheit u. Subtilität der Ohren).

*5. Ambrosius.* Als Römer mit griechischer (neuplatonischer) Bildung, aber mit der röm. Skepsis gegenüber der Philosophie, hielt Ambrosius an einem praktisch-moralischen, nicht bes. philosophisch reflektierten Glaubensverständnis fest, das allerdings wie in seinem an Ciceros De officiis sich anlehnenden De officiis ministrorum (Ansprachen an die Kleriker Mailands) den röm. Legalismus zugunsten einer auf Augustinus vordeutenden, biblischen Innerlichkeit überwindet (vgl. Ambr. in Lc. 1, 10 u. Aug. conf. 6, 4, 6). Sein Platonismus (Überbewertung der Seele; νοῦς = männliches Symbol; αἴσθησις = weiblich, parad. 1, 11) steht neben der christl. Hochschätzung des menschlichen Körpers u. seiner Funktionen, auch des H.: secreta sapientiae solus homo ex omnibus generibus, quae in terris sunt, auditu et meditatione et prudentia colligit, qui potest dicere: audiam quid loquatur in me Dominus Deus (hex. 6, 9, 62/8 [PL 14, 283/5]). Ambrosius beschreibt die Sinne ebd. 6, 9, 54/69 (ebd. 6, 9, 62: H. u. Ohren; in Ps. 118 expos. 6, 20; Cain et Ab. 2, 1, 3f). Der Gehörsinn steht mit dem Gesichtssinn fast auf der gleichen Ebene (hex. 6, 9, 62; aber Noe 17, 61, 9f: per visionem, quae omnibus sensibus corporis praestabilior aestimatur; 7, 235, 19: H. u. Ohren) u. im Unterschied zu den Tieren ist das H. des Menschen der Grund für Erkenntnis u. Weisheit (hex. 6, 9, 67: der Mensch kann das Wort Gottes hören u. selbst zum Organ der Stimme Gottes werden; vgl. auch 2, 27; parad. 14, 69). Ambrosius war nicht nur ein großer Prediger (Aug. conf. 6, 3; Gaudent. serm. 16, 9 [PL 20, 958]), sondern führte die Hymnen-Musik, die auf die Hörer einen großen Eindruck machte (Ambr. c. Aux. 34) in die Kirche ein. So übersetzte er die griech. Idee der ‚Welthar-



monie' (hex. 3, 5, 21, 3) in konkrete, aufgeführte Kirchenmusik (Spitzer 424, 8). Ambr. fid. 4, 67/70 weist auf das H. des Sohnes auf den Vater u. des Vaters auf den Sohn als Symbole der innergöttlichen Einheit hin, obwohl das göttliche Wort nicht mit dem menschlichen Wort verglichen werden kann (ebd. 4, 75). Wie der äußere Mensch die Sinne, auch das H., besitzt, so hat auch der innere Mensch Organe für Gott (spir. 2, 7, 68. 12, 131 8: H. zwischen Vater, Sohn u. Hl. Geist).

*6. Hieronymus.* Obwohl Hieronymus in seiner Schriftauslegung u. bei der Übersetzung der Bibel ins Lateinische gewöhnlich den historischen Sinn der Bibel (sensus Hebraicus) der allegorischen Schriftexegese vorzog (ep. 37, 3 [CSEL 54, 288]; in Mich. 1, 16 [CCL 76, 437]; ep. 53 über das Bibelstudium) u. obwohl er ähnlich wie Tertullian Jerusalem als das Athen der christl. Bildung ansah (ep. 46, 9 [CSEL 54, 339]), so trug er doch durch seine Bibelübersetzung für den sich anbahnenden christl. Humanismus der Folgezeit, d. h. für die Versöhnung zwischen H. (biblisch-christlich) u. Sehen (griechisch) Großes bei. Von der antiken Literatur sollen die Schüler alles Nützliche (si quid in eis utile repperimus: ep. 21, 13, 6 [ebd. 122, 21f]); ep. 107, 4, 1 [ebd. 55, 293f]) übernehmen. Er wollte die tiefsinnige Theologie des Origenes dem fast nur auf Rhetorik u. Eloquenz bedachten Westen überliefern (in Jes. comm. praef. [CCL 73, 4]; Jaeger 58). H. u. Ohren im buchstäblichen Sinn (PsHieron. brev. in Ps. 101, 1 [PL 26², 1194CD]) haben in der Hl. Schrift einen symbolischen Sinn: auditus autem in scripturis sanctis non est iste, qui in aure resonat, sed qui corde percipitur (Hieron. in Ioel 1, 2f [CCL 76, 162, 48/50] in Beziehung zu Jes. 1, 2 u. Mt. 13, 9; vgl. PsHieron. brev. in Ps. 101 [PL 26², 1195A]; vgl. Hieron. ep. 21, 13, 4 [CSEL 54, 122]: H. auf die Dichter). Der symbolische Sinn der Sinne (u. des H.) kommt auch PsHieron. brev. in Ps. 91 (PL 26², 1168: Menschenleib als Instrument; H. u. die anderen Sinne wie ein Gesang vor Gott) u. ebd. 65 (PL 26², 1068CD: H. Gottes) zum Ausdruck. In den exegetischen Schriften des Hieronymus finden sich auch gewisse hermeneutische Regeln in bezug auf H.: non aeque inimici audiunt et amici (c. Joh. Hieros. 3 [PL 23, 373B]) u. audita (aliter), aliter visa narrantur (ebd.).

*7. Augustinus. a. Hören, Sprache u. Denken.* Mit der von der griech. Philosophie beeinflußten Theologie der ersten christl. Jhh. ordnete Augustinus sowohl auf der sinnlichen als auch geistigen Ebene das H. dem Sehen unter. Der Vorrang des Gesichtssinnes sogar in der Ewigkeit (De qualitate visionis, qua in futuro saeculo sancti Deum videbunt: civ. D. 22, 29) wird als selbstverständlich vorausgesetzt (mor. eccl. 1, 37; de duab. anim. 6; Gen. ad litt. 11, 8 [CSEL 28, 1, 340f]; ep. 137, 5). Gemäß der Vertrautheit des Augustinus mit der empedokleischen Lehre von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches (Schneider, Gedanke aO. [o. Sp. 1044] 65f), mit Lehren der griech. Ärzteschulen (Duchrow 4), möglicherweise auch mit Platons Theorie der Sehstrahlen (Tim. 45b 2/d 7) u. Plotins Lehre vom sonnengleichen Auge (enn. 1, 6 [1] 9, 29/32) strahlt nach ihm das Licht als Feuerartiges aus Gehirn u. Augen, wo es auf das äußere Licht trifft (Gen. ad litt. 7, 17; 12, 16 [CSEL 28, 1, 214f. 401/3]; in Joh. tract. 35, 3 [CCL 36, 318f]; c. Pelag. 7) u. so die Gesichtswahrnehmungen erzeugt. Das Licht des Gehirns vermischt sich mit klarer Luft zum H., mit dunkler, nebliger Luft zum Riechen, u. mit grober Erde zum Tasten (Gen. ad litt. 3, 4; 4, 34; 7, 13; 12, 16 [CSEL 28, 1, 66f. 134/6. 212. 401]; Duchrow 5; über die fünf Sinne vgl. conf. 10, 6, 27; lib. arbitr. 2, 3, 8; über den Gesichtssinn als sensus generalis vgl. in Joh. tract. 121, 5 [CCL 36, 668]; quant. an. 41/59; über die Versuchungen der Sinne vgl. conf. 10, 30/4). Schon der junge Augustinus begreift geistige Erkenntnis in Analogie zum Sehen (ord. 2, 10; quant. an. 23). Auch der biblische Begriff des Herzens wird von Augustinus im Hinblick auf Mt. 5, 8 u. auf den stoischen Begriff des Herzens als Sitz des Vernunftorgans (vgl. I. Behm, Art. καρδία: ThWbNT 3 [1938] 612) vom intellektuellen Sehen her interpretiert (oculi cordis: de serm. dom. 2, 76; fid. et symb. 20). Selbst wo in Augustins Wissenschaftslehre (ord. 2, 25: Grammatik, Rhetorik, Musik in Bezug zum H.; mus. 6: H. der Töne; quant. an. 68: H. ist zeitorientiert, Sehen raumorientiert) das H. seinen Platz hat, wird es vom Sehen her verstanden (Kamlah 224f; Duchrow 35/41). Musica bedeutet für Augustinus mit der von Pythagoras beeinflußten Antike primär die visuell orientierte Theorie von Rhythmus u. numerischer Harmonie, nicht die auf das

physische H. gegründete Musikpraxis (retr. 1, 5, 6; vgl. auch Sext. Emp. adv. math. 6, 1, 68; H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique [Paris 1937] 197f). Gleicherweise bleiben Musik u. H. am quantitativen, visuellen Zeitbegriff der Griechen (vgl. Plat. Tim. 37c/39e; 47a mit Aug. mus. 6, 29; Aristot. phys. 4, 9, 217b/14, 224a, durch Varro vermittelt, mit mus. 2, 3; Spitzer 432/8) orientiert. Die nicht sinnlich hörbaren Zahlen der intelligiblen Welt werden durch die visuelle ratio vernommen: mente igitur videmus (vera relig. 32, 59f [CCL 32, 226f]). Obwohl Augustinus die Rhetorik in seine Predigtlehre (doctr. christ. 4) eingliedert, bleibt sie für ihn mit der platonisch-aristotelischen Tradition der Höherwertung der philosophischen Dialektik über die rhetorische Rede (dialect. 7/10; H. Leisegang, Art. Logos: PW 13, 1 [1926] 1035/81) u. gegen die stoisch-röm. Aufwertung der Rhetorik (vgl. Cic. de orat. 1, 28; Duchrow 59/62) ein Zugeständnis an die Schwäche der auf sinnliche Reize u. äußeres Wort angewiesenen Menschen (ord. 2, 38; dial. 7; doctr. christ. 4, 28; c. Cresc. 13, 17). Augustinus konzipiert seine Sprachphilosophie (vgl. mag.; doctr. christ.) innerhalb des platonischen Dualismus (Crat.; ep. 7; Soph.: Abwertung des gesprochenen Wortes gegenüber intellektueller Wesensschau), wonach die Sprache nur als sekundäres, äußeres Zeichen (signum, sonus) einer unmittelbaren oder mittelbaren Sachkenntnis (res, res significata) des illuminierten Geistes verstanden wird (discam rem quam nesciebam non per verba quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est, ut etiam nomen illud, quid valeret, nossem ac tenerem: mag. 35; 33 [CSEL 77, 45; 43f]; tum quoque noster auditor, si et ipse illi secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis: mag. 40; 45f [48f; 53/5]). Das H. des Wortes ist nur die äußere admonitio (ebd. 36 [45f]), geistig (visuell) die Sache selbst oder ihr Bild in der memoria zu erkennen (ebd. 35 [45]; über die memoria als Voraussetzung der Erkenntnis vgl. trin. 8; 12; conf. 10; zur trinitarischen Deutung des Menschengeistes vgl. trin. 9/15). Auch das Thema der Confessiones, wonach Gott mit vielen Stimmen (conf. 13, 1: multimodis vocibus ut audirem), sei es durch das Wort der Predigt (ebd. 1, 1), durch das Wort der Mutter (3, 20), durch das Wort des Bischofs Ambrosius (3, 21) u. durch die Stimme der Kreaturen (10, 9; 11, 6) Augustinus gerufen hat, wird nicht vom Sprachlichen (Logostheologie), sondern vom Paulinischen vocatio-Begriff her verstanden (Duchrow 187). Der durch die vocatio bewegte Wille ist aber durch ein Gesehenes (Gewußtes) bewegt worden (quaest. Simpl. 1, 2, 4). Der Ruf der Kreaturen wird vom Sehen der schönen Form her verstanden (conf. 10, 9: responsio eorum, species eorum). Obwohl die fünf Sinne Boten der Macht Gottes sind (ebd. 10, 6. 40), weist Augustinus auf die Versuchungen der Sinne (10, 30/4), vor allem des H. hin: voluptates aurium tenacius me implicaverunt et subiugaverunt (ebd.). Aber selbst die über Varro, Tertullian (test. anim. 6), Hieronymus (ep. 98) u. Ambrosius (fid. 4, 72) überlieferte stoische Unterscheidung zwischen innerem u. äußerem Wort, die in der Stoa durch die Lehre von der Stimme als eines vernünftigen Seelenteiles (vgl. Diog. L. 7, 55; Aët. plac. 4, 21, 903A/C; Duchrow 48/55) aufs engste zusammengesehen wurden, ließ Augustinus den Abgrund zwischen äußerem, gehörten Wort u. geistiger, gesehener Bedeutung nie überbrücken (dial. 5; doctr. christ. 1, 12; serm. 187, 3; trin. 15, 9, 20: verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen). Das innere Wort (verbum cordis) als voluntaristisch-ethisch verstandene Antwort des ganzen Menschen auf Gott u. seine Offenbarung wird durch die Illumination (trin. 15, 12, 22) auf ein stummes Sprechen reduziert. ‚Der visio-Charakter des Denkens ist primär, der Wortcharakter sekundär' (R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins: ZKG 67 [1955/56] 40; Duchrow 147). Darin ist die die Sprache (u. das äußere H.) abwertende Innerlichkeit, der soliloquium-Charakter (vgl. conf. 9, 5, 13; 8, 7, 18; er liest schweigend die Schrift zu sich selbst; mag. 12, 40, 51: H. auf die Stimme des ‚inneren Lehrers'; mag. 12, 39) des Augustinischen Denkens verwurzelt (vgl. J. Mazzeo, S. Augustine's rhetoric of silence: JournHistId 23 [1962] 175/96; B. Flores, Reading and speech in St. Augustine's confessions: AugustStud 6 [1975] 1/13). H. u. äußeres Wort werden nicht geschichtlich-sozial, sondern nur körperlich verstanden (Gen. ad litt. 8, 27 [CSEL 28, 1, 265f]; trin. 15, 9, 20; spir. et litt. 39f. 42). Auch der göttliche Logos wird in visuellen Analogien interpretiert: vide Deum, vide Verbum eius in-

haerere Verbo dicenti (in Joh. tract. 20, 13; civ. D. 11, 29, 1). Nur gegen den Rationalismus der Manichäer hebt Augustinus auctoritas u. H. hervor (mor. eccl. 1, 12; doctr. christ. 2, 1f). Im Anschluß an die Schrift (‚Ohren u. H.') begreift Augustinus das innere H. manchmal als Gehorsam: aures ergo audiendi, ipsum est donum oboediendi (persev. 37; quaest. hept. 5, 50). Trotz seiner ‚grundsätzlichen philosophischen Abneigung gegen die Sprache' (Duchrow 240) innerhalb des metaphysischen Dualismus von signum-res u. auctoritas-ratio (util. cred. 2) weist Augustinus im Prolog zu De doctrina christiana überraschenderweise auf den inneren Zusammenhang H., Sprache u. Mitmenschlichkeit (selbst die Muttersprache lernt man durch H., consuetudine audiendi: prol. 5) von H. u. humilitas, von H. u. kirchlich-geschichtlicher Tradition hin (doctr. christ. praef. 8; quaest. evang. 2, 40; vgl. auch die Kritik am neuplatonischen Sehen; facti superbi amiserunt quod videbant: in Joh. tract. 2, 4 [CCL 36, 13]; Duchrow 206. 213). In der trinitarischen Verbumspekulation wird ebenfalls an der Seh- u. Lichtmetapher für das Wort festgehalten (quod intus lucet: trin. 15, 11, 20). Durch die Licht- u. Erleuchtungsfunktion des göttlichen Logos (quia ipse dicens non syllabis dicit, sed splendore sapientiae fulgere, hoc est dicere; in Joh. tract. 20, 13 [211]) wird auch die sprachliche Analogie zugunsten der visuellen Vergleiche (Erkennen heißt ‚sehen') abgewertet (Duchrow 192). Allerdings wird dieses Geistverständnis wiederum von der (neuplatonischen) Idee der Beziehung zwischen Einheit u. Geistigkeit ohne eidetische Struktur durchkreuzt. Wie nämlich schon im geistigen Erkennen des Menschen (intelligentia) Sehen u. H. eine symbolische Einheit bilden (in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire: trin. 15, 10, 18 u. ö.), so sieht Augustinus in der Wesensgleichheit zwischen Vater u. Sohn (Joh. 5, 19), darin das Ewige Wort den Vater hört, indem es ihn sieht (trin. 15, 14, 23), den letzten Grund der Beziehung zwischen Sehen u. H. In Gott Vater, Sohn u. Geist bilden daher audire u. videre (scire) mit dem esse Gottes eine absolute Einheit (vgl. in Joh. tract. 18, 10; 99, 4 [CCL 36, 186. 584f]; c. Arrian. 13, 9 u. ö.; Duchrow 191).

*β. Glaube u. Hören.* Wo das griech. Denken den Glauben (πίστις) als Sinneswahrnehmung, als Vernehmen des Mythos der Volksreligion oder der überlieferten ἱεροὶ λόγοι etwa bei Platon gegenüber dem Wissen grundsätzlich abgewertet hat, haben die Begriffe von fides u. auctoritas im röm. Sinne einen durchaus eigenen, von der ratio unabhängigen Sinn innerhalb menschlicher Erfahrung (vgl. Heinze, Auctoritas aO. [o. Sp. 1060] 348/66; ders., Fides aO. [o. Sp. 1059] 140/66; Lorenz aO. 216; Kamlah 212; W. T. Smith, Art. Augustine: Eliade aO. [o. Sp. 1059] 520/7; *Auctoritas; *Fides). Obwohl Augustinus den hörenden Glauben trotz seiner Abwertung von Wort u. Sprache aufwertet (mag. 37; ep. 147, 9/11; trin. 13, 2/5), so folgt er doch dem neuplatonischen, durch Philon u. die Alexandriner an die frühchristl. Theologie überlieferten Modell der Unterordnung des Glaubens unter das Wissen (Jaeger 53/7), des H. unter das Sehen. Freilich übte der reife Augustinus eine gewisse Kritik (conf. 7; retr. 1, 32, 2) an seiner eigenen, früheren Überschätzung der Erkenntnis gegenüber dem hörenden Glauben der Masse (multitudo: ord. 2, 26; vgl. J. O'Meara, Augustine and the Neo-platonism: RechAug 1 [1958] 91/103; Duchrow 78f). Für das Zentrum des augustinischen Denkens bleibt aber entscheidend, daß der nützliche u. lebenswichtige Glaube (util. cred.; fid. invis.; serm. 43. 126; ep. 120; vera relig. 24, 45; mor. eccl. 1, 2, 3; trin. 8, 4, 6. 9, 13; en. in Ps. 44, 25; 136, 101; in Joh. tract. 26, 7; 40, 9: H. von außen, Licht von innen) nicht nur durch Sehen (Schau) überboten wird (inchoari fide, perfici specie: enchir. 5; util. cred. 2; ep. 120, 3; in Ps. 118 serm. 18, 3), sondern ursprünglich vom Sehen, nicht vom H. her konzipiert ist. Glaube als cum assensione cogitare (praed. sanct. 5; trin. 15, 32) wird nämlich nicht vom historischen Wort- u. Verkündigungsglauben, sondern vom Sehen durch Augenzeugen (enchir. 4, 1) her begriffen. Obwohl Glaube noch nicht Sehen ist (ep. 147), so ruht der Glaube doch auf einem inneren Sehen des im Gedächtnis Aufbewahrten (trin. 13, 1, 3. 20, 26; 14, 8, 11; ep. 147; ep. 120, 8: habet namque fides oculos suos; quaest. evang. 2, 39, 2; Duchrow 80. 109). Dem Predigtwort des Glaubens muß selbst ein sehendes Verstehen vorausgehen (intellege ut credas; serm. 43, 9; ep. 120, 13) u. nachfolgen (cum primo verbis praedicantibus deinde rebus apparentibus credatur: quaest. evang. 2, 39, 2; in Ps. 118 serm. 18,

3). Obwohl der Glaube durch das H. des äußeren Wortes bedingt ist (trin. 13, 2, 5), so bleibt doch das geistig sehende Vorverständnis (Sehen) des Gehörten primär (ebd. 8, 4, 7. 6, 9. 9, 13; 3, 10, 26; util. cred. 28; mag. 33; Duchrow 105). Auch Augustins Verständnis des Zusammenhangs von Musik u. H. (conf. 10, 33, 49f: occulta familiaritas zwischen Musik u. Geist; ebd. 9, 6, 14; emotionale Wirkung der Psalmodie auf Augustinus in Mailand) wird gemäß der pythagoreisch-platonischen Tradition (im Gegensatz zu den Ohr u. Gehör für die Musikerziehung betonenden Elementa harmonica des Aristotelesschülers Aristoxenos v. Tarent) nicht von der Musikpraxis (H. der Musik), sondern von der Musiktheorie (Einsicht in die mathematische Struktur) her begründet (doctr. christ. 2, 16, 26. 38, 56; vgl. auch Augustins ironische Bemerkung über die Musikliebhaber: lib. arb. 2, 13, 35), obwohl er, tief beeindruckt vom Psalmengesang (conf. 9, 15), das Singen (ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietas adsurgat: conf. 10, 50) u. die Kirchenmusik empfiehlt (ep. 50, 34). Im Augenblick des Sterbens, wenn der Geist vom Körper befreit wird, hört der Mensch die ‚intellektuelle Musik' des Himmels, Töne, die nicht mit dem Ohre, sondern mit dem Geiste vernommen werden (en. in Ps. 42, 7).

*8. Prosper v. Aquitanien.* Prosper war einer der größten Verteidiger der augustinischen Lehre von der die menschliche Freiheit ermöglichenden Gnade Gottes gegen Pelagianer u. Semipelagianer. Er weist wiederholt auf die innere Zusammengehörigkeit von Gnade u. H. hin. Besonders in seiner Verteidigung Augustins gegen den pelagianisch beeinflußten Joh. Cassianus (u. dessen Collationes) steht Prosper in seinem Liber contra collatorem ganz auf der Seite Augustins. Er widerlegt Cassians Meinung, daß der Mensch durch seine Natur allein, ohne zuvorkommende Gnade, mit seinen Ohren zu hören vermöge (vgl. Jes. 42, 18: Prosp. c. coll. 11, 1). Die Apostel empfingen den Missionsbefehl (Mt. 28, 19f) nicht nur mit ihren körperlichen Ohren u. für das äußere H., sondern in ihrem vom Geist geleiteten Herzen, worin die Stimme Gottes ihnen auch kundtut, wenn ihre Hörer willig sind, die Botschaft zu hören (Prosp. c. coll. 12, 3). Die Fundamente des Glaubens liegen im Herzen dessen, der durch den Gnadenanruf (nicht von Natur aus) auf das Wort Gottes hört (ebd. 13, 4; vgl. auch Aug. in Joh. tract. 10, 1: ‚Es ist einer da, der erhört; tragt also keine Bedenken, zu beten. Der aber erhört, weilt [im Herzen] drinnen'). Das H. des Glaubens ist, wie alles, was der Mensch besitzt, eine Gabe von oben (vgl. 1 Cor. 4, 7, oft von Prosper zitiert).

*9. Julianus Pomerius.* Julianus, der von Africa nach Gallien emigrierte u. (als Lehrer des Caesarius v. Arles) die Lehre Augustins für die westl. Kirche rettete, hat in seinem Werk De vita contemplativa, das selbst in der Nachfolge von Ambrosius (De officiis ministrorum), Hieronymus (ad Nepotianum, ad Heliodorum, ad Rusticum) u. Augustinus (De catechizandis rudibus, De doctrina christiana) die Pastoraltheologie im Westen begründete, ganz besonders auf die Verbindung zwischen Glaube u. H. (fides ex auditu) hingewiesen (Predigt, H., Glaube u. Werke: Pomer. 19). Die vita activa sieht Pomerius vor allem im Kampf gegen Leidenschaften u. Laster, die vita contemplativa, die schon hier auf Erden in der pastoralen Sorge, in Meditation u. Schriftlesung ihren Schatten vorauswirft, erreicht ihr Ziel in der ewigen Schau Gottes (vgl. in Bezug zu 2 Cor. 5, 7 Pomer. 6: Glaube - Schau). Pomer. 6, 1/5 behandelt er die Laster der fünf Sinne unter den Antrieben des sündigen Geistes, vor allem Worte, die durch Ohren u. Gehör den Menschen zur Sünde verführen.

*10. Boethius.* Er steht mit seinem platonisch-stoisch inspirierten, an Augustinus' Confessiones u. Soliloquia erinnernden Werk De consolatione Philosophiae im Schnittpunkt zwischen der untergehenden röm.-politischen Oralkultur u. der neuen, christlich inspirierten, verinnerlichten Lesekultur (vgl. den Gegensatz zwischen Musen u. Philosophie in cons. 1, 1, 7; Auerbach, Literatursprache aO. [o. Sp. 1025] 197; S. Lehrer, Boethius and dialogue [Princeton 1985] 234). Die Symbolfigur der Philosophie führt Boethius, seine Gefängnissituation widerspiegelnd, vom äußeren, durch Sprache u. Dialog vermittelten, zum inneren, durch Argument u. Einsicht vermittelten kontemplativen Leben, in dem die Metaphorik des Sehens dominiert (cons. 3, 2, 12; 5 carm. 4, 33/44; 5, 6, 48: cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis). In seinem Werk De institutione musicae, das Themen von De consolatione philosophiae vorwegnimmt (Harmo-



nie der Himmelssphären u. Jahreszeiten: cons. phil. 1 carm. 5; zuammenstimmende Glieder der Weltseele: ebd. 3 carm. 9, 1/17 u. ö.) bleibt Boethius wie Augustinus (doctr. christ. 2, 16, 26. 38, 56) u. Macrobius in seinem Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis (somn. 2, 1/4; 2, 1: H. der Sphärenharmonie; 4, 14: Nicht-H. der Sphärenharmonie) vor ihm der klass.-griech. Denktradition verpflichtet, wonach Musik nicht von der praktischen (im H. verwurzelten) Musikausübung, sondern von der abstrakt theoretischen (dem intellektuellen Sehen zugänglichen), mathematischen Lehre von der Harmonie des Kosmos her (mit Einfluß auf Sap. 11, 21: sed omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti) verstanden wird: ‚Denn es ist bedeutend wichtiger u. erhabener, das zu wissen, was jeder praktische Künstler tut, als selbst es zu machen. Denn die rein körperliche praktische Ausführung eines Kunstwerkes ist gleichsam nur ein dienender Sklave' (mus. 1, 34; über H. vgl. ebd. 1, 14; 5, 1; O. Paul, Boethius u. die griech. Harmonik [1872] 18. 37. 165/96; zur skeptischen Kritik der Musiktheorie vgl. Sext. Emp. adv. math. 6, 68; vgl. auch Plat. Tim. 35b. 36a. 37b: Weltseele ohne Laut u. Ton; resp. 616ab: H. der Sphärenharmonie; Crat. 405cd: Apollo u. die Harmonie der Himmelskörper; Aristot. cael. 2, 9, 290b, 12f: Verneinung der Sphärenmusik). Obwohl Boethius in der pythagoreisch-platonischen Musiktradition steht, in der der ποιητής als Dichter über dem (ausführenden) Musiker stand, ist er sich (über Ptolemaeus' ‚Harmonica') der Kritik dieser Tradition durch den Aristotelesschüler Aristoxenus v. Tarent (‚Elementa harmonica') bewußt, der auf den Primat von Ohr u. H. für die Musik bestanden hatte. Mit Ptolemaeus (harm. 1, 2) weiß er, daß zwischen Vernunft u. Ohr (H.) kein Widerspruch besteht (mus. 5, 3). Er weist nicht nur auf den Zusammenhang zwischen Luft, Stimme u. H. hin (ebd. 1, 14; vgl. auch 1, 1: Geist interpretiert das H. der Musik), sondern stimmt mit Aristoxenus darin überein, daß das Ohr fähig ist, musikalische Konsonanzen durch sich allein zu beurteilen (3, 1; 4, 18; zur Musiknotation in der Zeit des Boethius, die später Isidor v. Sev. unbekannt war [nisi enim ab homine memoria teneantur soni, pereunt, quia scribi non possunt: orig. 3, 13, 2], vgl. Boeth. arithm. 4, 3; J. Caldwell, The De institutione arithmetica and the De institutione musica: M. Gibson [Hrsg.], Boethius [Oxford 1981] 134/6).



*11. Cassiodor.* Der weit mehr als Boethius praktisch orientierte *Cassiodor, dessen ‚Institutiones' seinen Mönchen als Einführung in die Theologie u. antike Bildung dienten (inst. 2, 1/7: artes liberales) u. der antike Bücher abschreiben ließ (M. Manilius, Geschichte der lat. Literatur des MA 1 [1911] 36/52), verstand das H. im Glauben als Vorbereitung für die Schau Gottes. Vor allem in seinem allegorischen, von Augustinus beeinflußten Psalmenkommentar kommt er öfters auf das H. (meist im Sinne des Gehorsams) zu sprechen (exp. in Ps. 49, 159: audi hoc est devote suscipe; ebd. 114, 37f; 5, 45: auris ab auditu dicta; ebd. 101, 142f: auris vero Domini pro clementia ponitur qua preces supplicum benignus exaudit; exp. in Cant. 5, 570: Hörer als auditores mit Milch u. *Honig verglichen, quia dulcedinem verbi Dei attente suscipere eaque delectabiliter pasci student). Cassidorus, der für das Lesen patristischer Codices rote Randnotizen für Paragrapheneinteilung einführte (Saenger 376; J. W. Halporn, Methods of reference in Cassiodorus: JournLibrHist 16 [1981] 71/91), gehört schon der visuell orientierten frühmittelalterl. Literalkultur an.

*12. Benedikt.* Der Vater des abendländischen Mönchtums mit seinem röm. Sinn für Tat u. Ritual (opus Dei) verstand H. primär als Gehorsam. Gegenüber dem enthusiastischen Eifer der Wüstenväter betont Benedikt in seinen nach dem Vorbild der altröm. Familie u. des röm. Militärs gegründeten, aber nun christlich umgeformten schola divini servitii die ebenso christlich gedeuteten Tugenden von ordo, disciplina u. oboedientia (reg. 5). Der Ruf zum H. auf die Stimme Gottes u. des Oberen (*Abtes) erscheint schon in den ersten Worten der Benediktusregel: Obsculta o fili ... (prol. 1). Die Stimme des Herrn (divina cottidie clamans ... vox: v. 9) ruft uns alle: Venite, filii, audite me (v. 11f). Die Ohren müssen sich für das göttliche Gebot (admonitis auribus audiamus), die Augen für das göttliche Gnadenlicht (apertis oculis nostris ad deificum lumen) öffnen (v. 9). Auf die Frage des Herrn soll jeder sofort die Antwort geben: ‚si tu audiens respondeas: Ego (v. 14/16). Der Abt ist unter Christus der Lehrer dieser dominici schola servitii (v. 45), der Mönch ist der discipulus u. der Erfüller dieser servitutis mili-

tia (reg. 2, 20). Papst Gregor d. Gr., selbst Benediktiner, Biograph des hl. Benedikt u. als Bischof Förderer des benediktinischen Mönchtums, bemerkte, daß die Regel Ausdruck des Lebens Benedikts sei (nullo modo potuit aliter docere quam vixit) u. sich durch discretione praecipua, sermone luculenta auszeichne (dial. 2, 36). Im benediktinischen Mönchsideal des Ora et labora wurde das von der Wüste u. aus dem griech. Osten stammende Ideal der (mehr visuell symbolisierten) contemplatio mit dem westlich-röm. Ideal der vita activa der kulturformenden Willens-Gehorsams-, Arbeits- u. Berufsethik verbunden (Manilius aO. 88/91). Der röm. Gehorsam wird so im H. der Schrift (reg. 56) in den christl. Gehorsam u. die christl. Demut (vgl. Lc. 10, 16; Joh. 5, 19/30; 1 Petr. 5, 5; Ps. 17, 54) aufgehoben, die in der Bekehrung (conversatio morum: reg. 58) u. in der Liebe Gottes ihre Vollendung finden. Das H. auf den Oberen u. dessen Wort verwandelt sich so im H. des Wortes in Meditation u. Gebet (vgl. Lc. 10, 38/42) in die Antizipation der eschatologischen Schau Gottes.

*13. Gregor d. Gr.* In Gregors Leben u. Werk verbindet sich die vita contemplativa (nach der er sich immer sehnte) mit der vita activa des benediktinischen Mönchsideals. H. symbolisiert auch für ihn, der sowohl visuelle als auch auditive Metaphern (Licht, Laut des Schweigens; ‚schweigendes Wort' als Ausdruck für Kontemplation: hom. in Hes. 2, 1, 17f; moral. 30, 20; 27, 42; 5, 29, 52: 5 Sinne; vgl. hom. in ev. 17) verwendet, den äußeren Gehorsam (in 1 Reg. expos. 5, 3, 13: ea quae a majoribus jubentur oboediendo perficere; in 1 Reg. 2, 4, 18: Ohren u. Laut), das H. auf das Wort der Schöpfung (mor. 5, 29, 52) u. das H. auf die innere Stimme Gottes in aure cordis (mor. 5, 29, 51f; zum oralen Charakter des mittelalterl. Mönchtums vgl. J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu[2] [Paris 1963] 21f. 165f; ders., Recueil d'études sur S. Bernard et ses écrits [Rom 1962/66] 1, 5/9; G. Constable [Hrsg.], The letters of Peter the Venerable [Cambridge, MA 1967] 26/8). Als Prediger weist Gregor auf die Bedeutung des H. u. des Hörers hin (mor. 17, 26, 37; 20, 3, 10; 13, 5, 6: pro qualitate igitur audientium formare debet sermo doctorum; vgl. auch reg. past. 3 prol.; G. R. Evans, The thought of Gregory the Great [Cambridge 1986] 80/6).

H. U. v. BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners[2] (1961). – A. BARKER (Hrsg.), Greek musical writings 1 (Cambridge 1984). – J. BARR, The semantics of biblical language (Oxford 1961). – W. BEIERWALTES, Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen (1957). – TH. BOMAN, Das hebr. Denken im Vergleich mit dem griechischen (1952). – R. BULTMANN, Theologie des NT[4] (1961); Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionsgeschichte (Zürich 1949). – H. v. CAMPENHAUSEN, Recht u. Gehorsam in der ältesten Kirche: TheolBl 20 (1941) 279/95. – D. L. CLARK, Rhetoric in the Greco-Roman education (New York 1957). – F. CUMONT, Lux perpetua (Paris 1949). – E. R. CURTIUS, Europäische Literatur u. lateinisches MA[5] (Bern / München 1965). – J. DANIÉLOU, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse[2] (Paris 1954). – W. DEONNA, Le symbolisme de l'œil (Bern 1965). – E. R. DODDS, The Greeks and the irrational[2] (Berkeley 1951); The ancient concept of progress (Oxford 1973). – U. DUCHROW, Sprachverständnis u. biblisches H. bei Augustin (1965). – P. B. EASTERLING / B. M. W. KNOX (Hrsg.), The Cambridge history of classical literature 1 (Cambridge 1985). – G. EBELING, Wort u. Glaube[3] (1967). – A. J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1950/54). – R. L. FOX, Pagans and Christians (New York 1987). – H. FRÄNKEL, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[2] (1962). – J. GEFFCKEN, Der Bilderstreit des heidn. Altertums: ArchRelWiss 19 (1916/19) 286/315. – J. GNILKA, Zur Theologie des H. nach den Aussagen des NT: Bibel u. Leben 2 (1961) 71/81. – E. R. GOODENOUGH, By light, light (New York 1935); Jewish symbols in the Greco-Roman period 1/13 (ebd. 1953/68). – N. K. GOTTWALD, The tribes of Israel (New York 1979) 140/6. – W. C. GREENE, The spoken and written word: HarvStudClassPhilol 60 (1951) 23/59. – J. GUTMANN (Hrsg.), The image and the word (Missoula, MT 1977). – E. A. HAVELOCK, Origins of western literary (Toronto 1976); Preface to Plato = A history of the Greek mind 1 (Oxford 1963). – M. HENGEL, Juden, Griechen u. Barbaren = StuttgBibelStud 76 (1976); Judentum u. Hellenismus = WissUntersNT 10 (1969). – W. JAEGER, Early Christianity and Greek paideia (Cambridge, MA 1961). – M. JOUSSE, Le parlant, la parole et le souffle (Paris 1978). – H. JUCKER, Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen (1950). – Ch. H. KAHN, The verb ‚be' in ancient Greek (Dordrecht 1973). – W. KAMLAH, Christentum u. Geschichtlichkeit[2] (1951). – G. KENNEDY, The art of rhetoric in the Roman world (Princeton 1972). – O. KÖR-



NER, Die Sinnesempfindungen in Ilias u. Odyssee (1932). – H. KOLLER, Die Mimesis in der Antike (Bern 1954). – O. KUSS, Der Begriff des Gehorsams im NT: ThGl 27 (1935) 695/702. – K. LAMMERS, H., Sehen u. Glauben im NT (1965). – C. LANGE, Bild u. Wort = Schriften zur Religionspädagogik u. Kerygmatik 6 (1969). – K. LATTE, Die Religion der Römer u. der Synkretismus der Kaiserzeit[2] (1927). – H. LEISEGANG, Der hl. Geist (1919). – M. LENTZ, Orality and literacy in Hellenic Greece (Carbondale, IL 1989). – R. K. LOGAN, The alphabet effect (New York 1986). – W. LUTHER, Sprachphilosophie als Grundwissenschaft (1970); Wahrheit, Licht u. Erkenntnis in der griech. Philosophie (1966). – P. K. MACHAMER / R. G. TURNBULL (Hrsg.), Studies in perception (Columbus, OH 1978). – E. MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit bei Gregor v. Nyssa (1965). – G. NAGY, The best of the Achaeans (Baltimore 1980). – A. NYGREN, Eros u. Agape 2 (1937). – R. B. ONIANS, The origins of European thought (Cambridge 1957). – K. REINHARDT, Kosmos u. Sympathie (1926). – R. REITZENSTEIN, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] (1927). – P. ROREM, Biblical and liturgical symbols within the PsDionysian synthesis (Toronto 1984). – P. SAENGER, Silent reading: Viator 13 (1982) 367/414. – P. SCHÄFER, Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums (Leiden 1978). – O. SEEL, Römertum u. Latinität (1964). – B. SNELL, Die Entdeckung des Geistes[3] (1955). – L. SPITZER, Classical and Christian ideas of world harmony: Traditio 2 (1944) 409/64; 3 (1945) 307/64. – W. B. STANFORD, Greek metaphor (Oxford 1936); The sound of Greek (Berkeley 1967). – L. VINGE, The five senses. Studies in a literary tradition (Lund 1975). – W. VOELKER, Kontemplation u. Ekstase bei PsDionysius Areopagita (1958); Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931).

*Franz K. Mayr.*

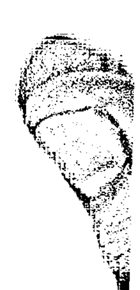
## Hofbeamter.



*A. Begriff.* Unter H. werden diejenigen spätantiken Amtsträger verstanden, deren Arbeitsplatz oder Dienststelle die Kaiserresidenz(en) u. deren Tätigkeiten ‚zentraler' Art waren. Es sind somit einmal solche Funktionäre gemeint, die unmittelbar für die Betreuung, Versorgung, Unterbringung u. den Schutz des Kaisers u. der kaiserlichen Familie zuständig waren (praepositus s. cubiculi mit cubicularii, comites domesticorum mit protectores et domestici, primicerius s. cubiculi, castrensis s. palatii mit castrensiani), zum anderen jene Beamte, die mit der zentralen Reichsverwaltung zu tun hatten (quaestor s. palatii, magister officiorum mit scholae palatinae u. agentes in rebus, comes s. largitionum, comes rerum privatarum mit palatini im engeren Sinne [s. u. Sp. 1113], primicerius notariorum mit notarii u. magistri scriniorum mit scriniarii [memoriales, epistulares, libellenses]). – Nicht behandelt werden hier die praefecti praetorio u. magistri militum, die, obwohl ursprünglich am Kaiserhof, spätestens unter den Söhnen Konstantins Aufgaben außerhalb der Zentrale(n) wahrnahmen (A. Chastagnol, Les préfets du prétoire de Constantin: RevÉtAnc 70 [1968] 321/52; Weiss 32). Wenn erst um 440 nC. Formulierungen wie praefectus praetorio in comitatu (Cod. Iust. 7, 62, 32, 1) u. magistri militum praesentales

(ebd. 12, 54, 4) auftauchen, beweist dies, daß der Aufenthalt solcher Amtsträger am Kaiserhof zumindest bis dahin nicht der Normalfall war. – Nach der lat. Bezeichnung für den Kaiserhof, palatium (Dio Cass. 53, 16, 5; Joh. Lyd. mag. 2, 6), werden diejenigen, qui in sacro palatio militant (Cod. Theod. 6, 36; Cod. Iust. 12, 28), auch palatini genannt, eine Bezeichnung, die in der 2. Hälfte des 4. Jh. dann speziell für die Unterbeamten des comes s. larg. u. rer. priv. gebraucht wird (W. Enßlin, Art. palatini: PW 18, 2 [1942] 2544/60). Detaillierte, wenn auch nach dem hier angelegten Maßstab nie vollständige Aufzählungen der H. bieten zB. Cod. Theod. 6, 35, 7 vJ. 367; 11, 18, 1 vJ. 412 u. Cod. Iust. 12, 59, 10, 3/5 von Leo. Da der spätantike Hofstaat primär an die Person des Kaisers u. nicht an einen festen Residenzort gebunden war (zB. Amm. Marc. 31, 12, 10; vgl. palatium = praetorium: Cod. Iust. 1, 40, 15 vJ. 471?), lassen sich die H. auch als sacer comitatus beschreiben (ebd. 7, 67, 1 vJ. 293; vgl. Macer: Dig. 49, 16, 13, 3), der den Kaiser überall hin begleitet (Cod. Theod. 6, 36, 1 = Cod. Iust. 12, 30, 1 vJ. 326; Demandt, Spätantike 231).

*B. Grundlagen u. Voraussetzungen.* Personenstand, Tätigkeit u. Organisation spätantiker H. bestimmen sich aus der schon vorröm. Tradition des monarchischen Hofstaates des vorderen Orients u. des Hellenismus u. der röm. Tradition der zentralen Reichsverwaltung besonders seit Claudius. – Einen fest institutionalisierten u. auf Dauer eingerichteten Hofstaat mit H. u. Hofzeremoniell gibt es nur in absolutistisch ausgerichteten politischen Systemen mit einer entsprechenden Herrscherideologie. Das besondere Kennzeichen dieser Herrschaftsform in der Antike ist, daß sie sich im unmittelbaren Nahbereich des Herrschers der angeblich ‚von Natur aus' besonders treuen Eunuchen bedient (Xen. inst. Cyr. 7, 5, 58/66; Herodt. 8, 105), eine Erfindung, die die antike Überlieferung der assyr. Königin Semiramis (Amm. Marc. 14, 6, 17; Claud. in Eutr. 1, 339/42) oder der pers. Königin Atossa (Hellan. Hist.: FGrHist 4 F 178a/b), auf jeden Fall also einer Frau zuschreibt. Diese Zwischenschaltung von Eunuchen zwischen Herrscher(in) u. Beherrschten sollte den unmittelbaren Kontakt zu den Untertanen verhindern, der fortan im Wesentlichen nur noch schriftlich erfolgte (Herodt. 1, 99f; dazu insgesamt Hopkins 62/80; Guyot 69/91). Die praktischen Konsequenzen einer Regierungsform, die auf der Vorstellung basiert, daß der Herrscher in irgendeiner Weise über seine Mitmenschen erhaben (sacer) ist, sind folgende: Absonderung des Monarchen u. seiner Residenz (secretum) vom ‚normalen' Leben (Bedeutung des Vorhanges usw.; dazu A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RömMitt 49 [1934] 3/118 bzw. ders., Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 3/118, bes. 32/8; K. F. Stroheker, Princeps Clausus: BonnHistAugColloqu 1968/69, 273/83; O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell [1938], bes. 52/6). Dies macht den Palast zu einer Stätte der Ruhe u. des Schweigens (silentiarii), wo der Zugang zum Herrscher einer strengen Reglementierung unterliegt (admissionales). Das muß aber nicht zahlenmäßige Beschränkung der Besucher bedeuten, die zur Information des Monarchen wichtig sind. So klagt Prokop über den Besucherstrom unter Justinian I (hist. arc. 30, 27/31), u. Synesios v. Kyrene kritisiert die Abkapselung des Arkadios u. a. auch unter dem Gesichtspunkt des Informationsverlustes (regn. 13/9). Der Herrscherideologie entsprechen bestimmte Begrüßungs- u. Verehrungsformen (adoratio, Proskynese; für die vordiokletianische Zeit Joseph. ant. Iud. 11, 6, 5; Philo leg. ad Gai. 16). Der Bedarf an Informationen, der bei Verzicht auf Autopsie nur aus zweiter Hand gedeckt werden kann, bedingt ein Informationssystem aus Boten u. Spitzeln (Herodt. 1, 100). Das Aufkommen dieser im röm. Verständnis meist als orientalisch oder sklavisch qualifizierten Herrschaftsform (zB. Eutrop. 2, 26; vgl. Guyot 91) in Rom selbst, äußerlich kenntlich an der allmählichen Verwendung von Eunuchen am Kaiserhof, fällt wohl in die Regierungszeit des Claudius u. könnte im Zusammenhang mit dem Ausbau der zentralen Reichsverwaltung durch Freigelassene stehen (Hirschfeld 318), zu denen die Eunuchen größtenteils gehörten (Guyot 21/9). Dann hätten die beiden Wurzeln der spätantiken H. möglicherweise einen zeitlich gemeinsamen Ausgangspunkt. (Zu den vordiokletianischen Hofeunuchen ebd. 69/91. 121/9; Liste der ‚a cubiculo' bei M. Rostowzew: PW 4, 2 [1901] 1735f.) – Der historische



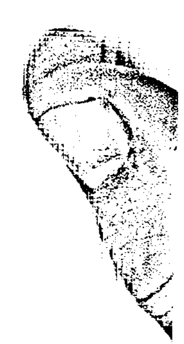
Befund, daß die Grundformen vordiokletianischer u. diokletianischer Hofhaltung (Hirschfeld 309$f_2$; Dunlap 168/77; W. Seston, Art. Diocletianus: o. Bd. 3, 1043) bruchlos von den christl. Kaisern ab Konstantin I übernommen u. weiter entwickelt wurden, erklärt sich aus der weitgehend identischen Herrscherauffassung. J. Straub hat gezeigt, wie die Vorstellungen vom *Gottesgnadentum des Kaisers etwa bei Themistius (zB. or. 6, 87) u. Eusebius übereinstimmen (Vom Herrscherideal in der Spätantike [1939], bes. 76/168). Auch der christl. Monarch ist der irdischen Sphäre entrückt; er ist zwar nicht Gott selbst, wie auch im heidn. Verständnis meist nicht, aber gottgleich (ebd. 123), die Sonne des Reiches, wie Corripp formuliert (Iust. 2, 149/58), lux urbis et orbis (ebd. 1, 250). Entsprechend vollzieht sich die Verehrung des Kaisers: Im Soldateneid bei Vegetius (mil. 2, 5) heißt es: nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio. Wenn sich Theodosius II auch gegen einen übersteigerten Kaiserkult im Zusammenhang mit der Verehrung des *Herrscherbildes wendet (excedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur: Cod. Theod. 15, 4, 1 vJ. 425), so ist doch an der Praxis spätantiker Hofhaltung die Überwindung des politischen Monotheismus durch die christl. Trinitätslehre (so E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935]) nicht recht ablesbar. Das palatium war der Mittelpunkt des Lebens: Die himmlische Stadt, das Endziel des Christen, unterscheidet sich bei Joh. Chrysostomos von der irdischen dadurch, daß Marktplatz u. Kaiserpalast in der irdischen Stadt voneinander getrennt sind, in der himmlischen aber alles Königspalast (u. nicht etwa Kirche) ist (in Mt. hom. 1, 8 [PG 57, 23f]). Die Parallelität, die er zwischen der Gesellschaftsordnung seiner Zeit u. den Verhältnissen in dieser himmlischen Stadt sieht, wo jeder entsprechend seiner Rangklasse u. Stellung einen festen Platz hat, könnte vielleicht dazu verleiten, den irdischen Hofdienst in seiner idealisierten Form fast als Vorstufe endzeitlicher Prophezeiungen erscheinen zu lassen.



*C. Die spätantiken Hofbeamten des 4./6. Jh. I. Allgemeine Charakterisierung.* Die H. der Spätantike gehören zur militia (Cod. Iust. 12, 30, 1 vJ. 326), sind also Teil der zivilen u. militärischen Gesamtbeamtenschaft (Einzelbelege Noethlichs 28f). Die Bezeichnung als Beamte im modernen Sinne ist durchaus angebracht: Sie erhielten bei Eintritt in den Dienst eine Anstellungsurkunde, mit der sie in eine Personalliste (matricula) eingetragen wurden (Cod. Theod. 6, 30, 12. 15. 18; Cod. Iust. 12, 59, 10); sie legten einen Amtseid ab, traten in eine untere Position ihrer Dienststelle ein, von der aus sie sich dann hocharbeiten konnten, trugen zT. besondere Dienstkleidung u. erhielten staatliche Versorgungsbezüge (Noethlichs 20/31; zum Vergleich mit dem modernen Beamtentum ebd. 34/7). Einer prinzipiell jederzeitigen Entlaßbarkeit standen in der Praxis jahrzehntelange Dienstzeiten innerhalb einzelner Büros gegenüber. Um einen Beförderungsstau zu vermeiden, mußten die oberen Posten der Büros (officia) insgesamt sowie der Unterabteilungen (scrinia) nach 1 bis 3 Jahren geräumt werden. Dazu folgende Belege aus dem Bereich der H.: Cod. Theod. 6, 30, 3 vJ. 379: primicerii scriniorum et receptoriorum 3 Jahre im Amt; ebd. 6, 30, 22 vJ. 419: mittendarii 1 Jahr im Amt (bisher 2 Jahre); 6, 32, 1 vJ. 416: primicerius castrensianorum 2 Jahre im Amt; 6, 33, 1 vJ. 416: primicerii decanorum 2 Jahre im Amt; 6, 34, 1 vJ. 405: primicerius mensorum 2 Jahre im Amt; Nov. Val. 30 vJ. 450: primicerius lampadiorum 3 Jahre im Amt; Cod. Iust. 12, 17, 4 (Justinian): primicerius domesticorum 1 Jahr im Amt; ebd. 12, 19, 6 vJ. 416: proximus scriniorum 1 Jahr im Amt (bisher 2 Jahre); 12, 23, 11 vJ. 416: proximi des officium s. larg. u. rer. priv.: 1 Jahr im Amt (bisher 2 Jahre). Für den Eintritt in den Hofdienst sowie für Beförderungen mußten zT. Gelder gezahlt werden (ebd. 12, 16, 5, 1; 3, 28, 30, 3; 12, 19, 7). – Der Status des H. brachte Privilegierungen mit sich, die einmal Befreiungen von bestimmten steuerlichen Belastungen waren (vgl. Titel Cod. Theod. 6, 35; Cod. Iust. 12, 28f), zum anderen in der Verleihung von Rangklassen bestanden. Deren Beachtung wurde im Laufe des 4. Jh. so wichtig, daß Verstöße gegen die Rangordnung als Sakrileg galten (zB. Cod. Theod. 6, 5, 2 = Cod. Iust. 12, 8, 1 vJ. 384). – Die soziale Herkunft der H. war insgesamt bis zum Ende des 4. Jh. eine relativ niedere. Insbesondere die cubiculari kamen aus der Unterschicht der Freigelassenen oder waren Sklaven (vgl. ebd. 12, 5, 4; s. u.

Sp. 1123). Wegen des seit Domitian bestehenden Kastrationsverbotes im röm. Reich (Suet. vit. Dom. 7, 1; Cod. Iust. 4, 42, 2, 1) mußten sie im Ausland gekauft werden (Guyot 45/51). Auch die übrigen H. waren bis etwa Theodosius I Aufsteiger aus weniger vornehmen Familien. Erst Ende des 4. Jh. werden solche Posten auch von Mitgliedern senatorischer Familien bekleidet (dazu insgesamt Kuhoff). Dann allerdings ist die Beliebtheit des Hofdienstes zumindest für bestimmte Schichten so groß, daß Eltern bereits ihre Kinder in die Matrikel einschreiben ließen (Cod. Theod. 7, 1, 14 vJ. 394). – Über die Höhe der Gehälter ist wenig bekannt (Paneg. Lat. 6, 11; Procop. hist. arc. 24, 30f), allerdings ist öfters vom Reichtum gerade der Hofeunuchen die Rede (Jones 1, 568f; s. u. Sp. 1129). Auch über die Zahl der H. läßt sich insgesamt nichts Genaues sagen. Zu den einzelnen Ressorts gibt es aber einige Angaben (s. u. Sp. 1138. 1143. 1151. 1153). – Einen Hofstaat mit H. gab es seit Diokletians Herrschaftsteilung für jeden Augustus sowie für die Caesares, unter Constantius zB. auch für Gallus u. Julian. Ob der Hofstaat der Caesares allerdings in jeder Hinsicht die Ausstattung desjenigen der Augusti hatte, ist nicht sicher (s. u. Sp. 1119). Für Usurpatoren wie Magnentius oder Prokop (dazu S. Elbern, Usurpationen im spätröm. Reich [1984]) sind ebenfalls H. bezeugt.

*II. Grundzüge der Entwicklung von Diokletian bis Justinian I.* Eine diachronische Betrachtung der spätantiken H. läßt nur eine sehr grobe Entwicklungslinie, u. zwar vorwiegend im 4. Jh., erkennen. Sie besteht darin, daß die ursprünglich mehr privaten Beamten des Hofes u. der Zentralverwaltung mit den offiziellen ritterlichen u. senatorischen Amtsträgern gleichgestellt u. damit in die traditionellen Karrieren integriert wurden. Durch Aufnahme der oberen Hofämter in den Senatorenrang clarissimus u. gleichzeitige Ausweitung dieses höchsten Ranges auf drei Stufen (clarissimus et) illustris, (clarissimus et) spectabilis, clarissimus hat gegen Ende des 4. Jh. das spätröm. Reich somit wieder eine formal homogene, einheitliche Führungsschicht im Senatorenstand (Loehken). Die einzelnen Schritte dieser Entwicklung insgesamt sowie die Rolle einzelner Ämter darin lassen sich in vielen Fällen nicht mehr genau erkennen. Die literarischen Hauptquellen, Zosimos u. Joh. Lydos, sind nicht immer glaubwürdig u. gerade für die Zeit von Diokletian bis zu den Konstantinsöhnen oft zweifelhaft. Die Notitia Dignitatum aus der 1. Hälfte des 5. Jh. spiegelt wohl überhaupt keinen Zustand der Beamtenschaft wider, der im Ost- u. Westreich gleichzeitig so je existiert hat. (Dies gilt besonders für die Militäreinheiten; dazu Hoffmann; Clemente; Demougeot; Goodburn/Bartholomew.) Somit kommt den Kaisergesetzen des Cod. Theod. u. Cod. Iust. für die Rekonstruktion des spätantiken Hofstaates Priorität zu. Allerdings stehen hier ungelöste Datierungsfragen besonders der konstantinischen Zeit einer genauen Kenntnis gerade der Entwicklung im Wege. – Die Zustände des Hofstaates u. der H. der diokletianischen Zeit liegen weitgehend im Dunkeln. Der Cod. Theod., der erst mit Gesetzen Konstantins I beginnt, bietet somit für die Zeit Diokletians nichts, der Cod. Iust. für die H. kaum etwas. Auch die literarische Überlieferung ist wenig ergiebig. Diokletian gilt als der Erfinder eines neuen Kaiserornats u. einer neuen Form der Kaiserverehrung (Lact. mort. pers. 21; Amm. Marc. 15, 5, 18; Eutrop. 9, 26; Aur. Vict. 39, 2/4; Joh. Ant. frg. 165 [FHG 4, 601]; Joh. Zonar. ann. 12, 31 [3, 159 Dindorf]), nicht aber eines neuen Hofstaates. Er reorganisierte das Heer, führte ein neues Steuersystem u., im Zusammenhang damit, eine neue Provinzgliederung ein (Lact. mort. pers. 7, 23). Für den Bereich der H. ist gesichert, daß sich am Hof Eunuchen befanden, die Laktanz als die ‚Stütze des palatium u. des Kaisers' bezeichnet (ebd. 15, 2; vgl. 30, 3; Hopkins 77). Von der Glaubenstreue u. dem Bekennermut diokletianischer Hofeunuchen weiß Eusebius zu berichten (h. e. 8, 1, 3f; 6, 1/5; s. auch u. Sp. 1131). Unter den bei Lact. mort. pers. 14, 4 erwähnten magistri in palatio spielt der mag. memoriae Sicorius Probus beim Friedensschluß mit den Persern iJ. 297 eine Rolle (FHG 4, 189; ProsLatRomEmp 1, 740 nr. 7). Das Amt eines magister studiorum (Dessau nr. 1214, für die Übergangszeit Diokletian/Konstantin überaus aufschlußreich) wird nach Diokletian nicht mehr erwähnt. Die genannte Inschrift zeigt zB. auch, daß für die Staats- u. Privatkasse des Kaisers selbstverständlich Funktionäre am Hof vorhanden waren. Aus Zos. hist. 5, 32 läßt sich möglicherweise schließen, daß es den späteren quaestor s. palatii von der Funktion her



auch schon unter Diokletian gegeben hat (u. Sp. 1139/41), ebenso eine von den Prätorianerkohorten unterschiedene Leibwache (protectores; vgl. Cod. Theod. 7, 20, 4 vJ. 325). Die Prätorianer soll Galerius bis auf wenige Soldaten aufgelöst haben (Lact. mort. pers. 26, 3; vgl. Aur. Vict. 39, 47), sie wurden aber von Maxentius wohl wieder reaktiviert. – Diokletian schaffte die als Spitzel gefürchtete Truppe der frumentarii ab, die der um 360 schreibende Aurelius Victor so charakterisiert: quorum nunc agentes rerum simillimi sunt (39, 44). Daraus geht hervor, daß die schola agentum in rebus noch nicht auf Diokletian zurückgeht u. frühestens der konstantinischen Zeit angehört, möglicherweise aber auch erst durch Constantius geschaffen wurde (s. u. Sp. 1120. 1137). Man muß wohl annehmen (Beweise fehlen), daß neben Diokletian auch Maximian nach 286 einen voll ausgebildeten Hofstaat hatte. Für die Caesares ab 293 ist dies weniger klar. Jones 1, 51 vermutet mit bedenkenswerten Gründen, daß sie zB. keine Finanzminister hatten (vgl. o. Sp. 1117). – Licinius u. Konstantin I bauten auf den diokletianischen Grundlagen auf (s. Sp. 1114f). Wenn Zosimos Konstantin als den Zerstörer der alten Magistraturen bezeichnet (hist. 2, 32), meint er besonders die Umgestaltung der Prätorianerpräfektur (ebd. 2, 33) als höchste Zivilbehörde ohne Militärkommando. Als Auswirkung dieser Neuregelung auf die H. wird man vielleicht die Schaffung, zumindest aber das Kommando des magister officiorum über die scholae palatinae ansehen dürfen. Als H. sind unter Licinius u. Konstantin nachweisbar: Hofeunuchen (Guyot 198f), magister officiorum (Cod. Theod. 16, 10, 1; 11, 9, 1; Zos. hist. 2, 25; Joh. Lyd. mag. 2, 25: erster namentlich bekannter: Martinianus unter Licinius), quaestor s. palatii (Zos. hist. 5, 32), die Finanzminister, allerdings noch ohne den comes-Titel (Cod. Theod. 9, 3, 1; 10, 8, 1f; CIL 6, 1133. 1135), die magistri scriniorum, wobei laut Joh. Lyd. mag. 3, 31 scrinium ein erst seit Konstantin gebräuchlicher Begriff ist, u. die notarii (zuerst für Licinius belegt: Lact. mort. pers. 46, 5; Suda s. v. Αὐξέντιος [1, 1, 415 Adler]). Zweifelhaft ist der Nachweis für silentiarii (Cod. Theod. 8, 7, 5 für 354 überliefert, von Seeck, Regesten 42f. 177 auf 326 datiert), von castrensiani (s. u. Sp. 1148) u. agentes in rebus (s. u. Sp. 1137). Letztere werden Cod. Theod. 6, 35, 3 vJ. 319, adressiert an einen praefectus praetorio Rufinus, erwähnt. Zweifel bestehen wegen des Adressaten (vgl. Mommsen im Komm. zSt.; ProsLatRomEmp 1, 783 nr. 25 zu Vulcacius Rufinus), aber auch wegen des im Gesetz erwähnten officium largitionum comitatensium, weil der comes-Titel des Ressortchefs erst ab 345 belegt ist (s. u. Sp. 1142f; die Datierung wird mit weiteren Gründen zu Recht auch von Lehmann 53f bezweifelt). Spätestens mit Constantius (337/61) ist das Spektrum der H., so wie es sich in der Notitia Dignitatum darstellt, auch hinsichtlich der Titulaturen komplett mit Ausnahme des primicerius s. cubiculi, über den wir insgesamt kaum etwas wissen (s. u. Sp. 1147f). Die Bedeutung der H. unter diesem Kaiser nimmt deutlich zu (Kuhoff 182f). Bezeichnend dafür ist Ammians Bemerkung, Constantius sei den Frauen, den Eunuchen u. gewissen palatini allzu hörig gewesen (21, 16, 16). Insbesondere der praepositus s. cubiculi Eusebius, der während der gesamten Regierungszeit des Kaisers im Amt war, übte großen Einfluß aus (ebd. 18, 4, 3; 22, 3, 12). Verschiedentlich tritt die Rolle des Quästors hervor (14, 7, 12. 18; 20, 9, 4). Mit Montius Magnus (ProsLatRomEmp 1, 535 nr. 11), Quästor unter Gallus, hat vielleicht erstmals ein Senator ein Hofamt bekleidet. Die Finanzminister u. der magister officiorum erhalten den comes-Titel, letzterer ist Cod. Theod. 1, 3, 1 vJ. 359 zum ersten Mal in seiner Aufsichtsfunktion über die agentes in rebus nachweisbar. Das scrinium dispositionum wird möglicherweise erst jetzt geschaffen (Vogler 170). In seiner Würdigung des Constantius hebt Ammian lobend hervor, daß palatinae dignitates unter diesem Kaiser sparsam verteilt u. Posten wie magister officiorum oder comes s. largitionum erst nach zehnjähriger Bewährung im unteren Hofdienst vergeben wurden (Amm. Marc. 21, 16, 3). – Julian erscheint in der Überlieferung hinsichtlich der H. als rigoroser Sparer (ebd. 6, 24, 1; Liban. or. 2, 58: Reduzierung der agentes in rebus u. notarii; s. u. Sp. 1138. 1151f), der palatini wegen unzulässiger Bereicherung entläßt (Amm. Marc. 22, 4, 1/10) u. die Eunuchen aus dem Hofdienst verbannt, angeblich deshalb, weil er nicht mehr heiraten wollte (Socr. h. e. 3, 1 [PG 67, 377 B]; Soz. h. e. 5, 5, 8 [GCS Soz. 200]). Die Rückberufung des praepositus s. cubiculi Eutherius (Amm. Marc. 16, 7, 6)

zeigt aber, daß die pauschale Nachricht der Kirchenhistoriker so nicht ganz richtig ist. (Begründete Zweifel an bestimmten Sparmaßnahmen äußert auch E. Pack, Städte u. Steuern in der Politik Julians = Coll. Latom 194 [Bruxelles 1986] 239/42. 369f.) Schließlich betrieb Julian eine weitgehend konsequente Personalpolitik, indem er vorzugsweise Heiden in Staatsämter berief u. Christen aus dem Hofdienst ausschloß, sofern sie nicht den Göttern opfern wollten (Socr. h. e. 3, 13 [PG 67, 412 C]; Rufin. h. e. 10, 33 [GCS Eus. 2, 2, 994f]; vgl. v. Haehling 537/47; eine Ausnahme bildeten nur die magistri militum). – Mit Valentinian I beginnt die Integrationsphase der verschiedenen Reichs- u. Hofämter in ein umfassendes Rangsystem, dessen Bedeutung mehr u. mehr zunimmt (Cod. Theod. 6, 5, 1f; vgl. o. Sp. 1116). Mit Gesetz vom 5. VII. 372 wurden die höchsten Zivil- u. Militärposten (Praefectus praetorio, praefectus urbi, magister militum) im Rang gleichgestellt (Cod. Theod. 6, 7, 1), die obersten Hofämter (quaestor, mag. off., comes s. larg., comes r. priv.) den Prokonsuln vor- (ebd. 6, 9, 1) u. die magistri scriniorum den Vikaren übergeordnet (6, 11, 1). – Unter Gratian u. Theodosius I erreichte die Aufwertung der H. ihren vorläufigen Höhepunkt: Die Inhaber der genannten 4 Hofämter erhielten bei ihrer Verabschiedung den Rang ehemaliger aktiver Prätorianerpräfekten (6, 9, 2 vJ. 380), der praepositus s. cubiculi ist seit 384 als illustris belegt (7, 8, 3), rangiert aber erst ab 422 vor dem magister officiorum (s. u. Sp. 1122. 1128). Notarii wurden gefördert, ihr primicerius den Prokonsuln im Rang gleichgestellt (Cod. Theod. 6, 10, 1/3 vJ. 380/81; dazu Kuhoff 195/218), sowie die Rangordnung für agentes in rebus (Cod. Theod. 6, 27, 3 vJ. 380, 4 vJ. 382, 5 vJ. 386, 6 vJ. 390; 28, 3 vJ. 386), largitionales (6, 30, 7 vJ. 384) u. proximi scriniorum (6, 26, 4 vJ. 386) festgelegt. Die ex aula nostra decedentes viri erhielten Steuerprivilegien (6, 35, 11 vJ. 381; 6, 10, 1 vJ. 380; 13, 3, 14 vJ. 387. 15 vJ. 393; 10, 22, 3 vJ. 390). Mit Theodosius I wird auch die Frage der Glaubenszugehörigkeit für H. wichtig. Es beginnt eine Gesetzgebung, die zunächst nur Häretiker vom Hofdienst ausschließt (16, 5, 29 von Arkadius mit Rückbezug auf Theodosius), unter Honorius iJ. 408 aber bereits alle Nichtorthodoxen erfaßt: Eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus (16, 5, 42; vgl. Noethlichs 64 u. u. Sp. 1154f). In die Regierungszeit des Honorius fällt aber auch die Amtszeit des Heiden Caecina Decius Albinus als quaestor s. palatii oder magister officiorum 398/401 (ProsLatRomEmp 1, 35f nr. 10), mit dem erstmals ein Angehöriger einer alten röm. Senatorenfamilie als H. nachweisbar ist (v. Haehling $558_{179}$), während vorher schon die Senatoren Basilius (comes s. larg. 382/83; ProsLatRomEmp 1, 149 nr. 3) u. Virius Nicomachus Flavianus (quaestor s. pal. 382 oder 389/90; ProsLatRomEmp 1, 347 nr. 15) Hofämter innehatten. Die Beachtung der neuen Rangkategorien für H. wurde auch von Valentinian II eingeschärft, stieß in der Praxis offenbar aber zT. auf Schwierigkeiten, so etwa bei scriniarii, denen Statthalter nicht die gebührende Achtung entgegenbrachten (Cod. Theod. 6, 26, 5 vJ. 389, vgl. 6, 5, 2 vJ. 384; 6, 35, 13 vJ. 386; 6, 30, 6 vJ. 384). – Unter dem Westkaiser Valentinian III (423/55) wurde den comites s. larg. u. rer. priv. zeitweise die Gerichtsbarkeit über ihre palatini entzogen, ohne daß wir über die Gründe etwas wissen. Mit Nov. Val. 7, 2 vJ. 442 erhielten sie die alte Befugnis aber wieder zurück. – Die Regierungszeit des Ostkaisers Theodosius II (408/50) wird in der Überlieferung als Herrschaft der Eunuchen bezeichnet (Joh. Ant. frg. 191. 194 [FHG 4, 612f]). Dies bezieht sich besonders auf den praepositus s. cubiculi Antiochus (ProsLatRomEmp 2, 101f nr. 5) u. den spatharius Chrysapius (ebd. 2, 295/7), aber wohl auch auf den ansonsten nicht näher bekannten praep. s. cub. Macrobius, wegen dessen Verdienste der Kaiser das Amt der praepositura s. cubiculi auf die gleiche Rangebene erhob wie das des praefectus praetorio, praefectus urbi u. magister militum (Cod. Theod. 6, 8, 1 vJ. 422, damit ein terminus post quem für die Abfassung der Notitia Dignitatum, soweit es die H. betrifft, vgl. Sp. 1121. 1128). Daneben spielten auch die magistri officiorum Nomus (ProsLatRomEmp 2, 785f nr. 1; Clauss 173f) u. Helio (ProsLatRomEmp 2, 533 nr. 1; Clauss 159) eine Rolle. Ob auf deren persönliche Ambitionen bestimmte juristische Kompetenzerweiterungen des magisterium officiorum zurückzuführen sind, muß offenbleiben (Nov. Theod. 24, 5 vJ. 443: Kontrolle von Grenztruppen u. Verteidigungsanlagen; Cod. Iust. 12, 26, 2 vJ. 443/44?: Zuständigkeit für Klagen gegen decani, s. u. Sp. 1136).

Unter Theodosius II erhielt der quaestor s. palatii die Kompetenz über das laterculum minus, die Personalakte der unteren Militärdienstgrade zurück, die eine zeitlang von den magistri militum geführt worden war (Cod. Theod. 1, 8, 2f vJ. 424). Der Quästor wurde außerdem in die kaiserliche Appellationsgerichtsbarkeit mit einbezogen, zusammen mit dem praefectus praetorio in comitatu, weil Theodosius II wegen Arbeitsüberlastung zum Delegationsprinzip greifen mußte (Cod. Iust. 7, 62, 32 vJ. 440). Gerade aus der Zeit dieses Kaisers sind zahlreiche Erlasse erhalten, die die unteren H. im Rang anhoben u. steuerlich privilegierten (die Einzelbelege bei W. Enßlin, Art. Theodosius II: PW Suppl. 13 [1973] 1033/7). – Unter Leo I (457/74) wurde die Aufnahme u. a. in den Hofdienst u. die Ausstellung der dazu nötigen Anstellungsurkunden (probatoriae) neu geregelt (Cod. Iust. 12, 59, 10, 3/5). Die jurisdiktionelle Kompetenz des magister officiorum erreichte ihren Höhepunkt (ebd. 12, 5, 3; 59, 8; 20, 4; 25, 3; 11, 10, 6; dazu Boak 40). Sklaven, die ohne formelle Anstellung (etwa durch Schenkung an den Kaiser) cubicularii geworden waren, erhielten die Freiheit (Cod. Iust. 12, 5, 4, vgl. o. Sp. 1116 u. u. Sp. 1130). Für die Palastwache wurde das neue Korps der 300 excubitores unter einem comes excubitorum geschaffen (Joh. Lyd. mag. 1, 16). – Unter der Regierung Zenons (474/91) spielen wiederum hohe H. eine wichtige Rolle: Illus, magister officiorum 477/81 u. später (481/83) magister militum (ProsLatRomEmp 2, 586/90 nr. 1; Clauss 161/3), Urbicius, praepositus s. cubiculi ‚unter 7 Kaisern‘ (ProsLatRomEmp 2, 1188/90 nr. 1), u. Epinicus, comes s. larg. u. rer. priv. etwa 473/74, der 475 praefectus praetorio Orientis wurde (ebd. 2, 397). Unter Zenon erscheint erstmals der Patriziat als selbständiger u. jetzt höchster Rang, dessen Bekleidung nach der Aufzählung Cod. Iust. 12, 3, 3 aber nur dem magister officiorum als einzigem H. möglich ist (neben consul, praefectus praetorio, praefectus urbi u. mag. militum). Der Gerichtsstand des magister officiorum für silentiarii, ministeriani u. scholares wird bestätigt (ebd. 12, 16, 4. 25, 4. 29, 2), bei den hohen Reichs- u. Hofämtern behält sich der Kaiser selbst die Gerichtsbarkeit vor (3, 24, 3: in der dortigen Aufzählung fällt auf, daß der praep. s. cub. erst hinter dem mag. off. u. quaestor s. pal. erscheint). Der primicerius notariorum erhält beim Ausscheiden aus dem aktiven Dienst den Rang eines magister officiorum (12, 7, 2). – Kaiser Anastasius (491/518) kam selbst aus den H. u. war vorher silentiarius (ProsLatRomEmp 2, 78 nr. 4). Er führte das Amt des comes patrimonii ein (Cod. Iust. 1, 34; Joh. Lyd. mag. 2, 27; vgl. Seeck, comites 676f). Die officiales dieses neuen Finanzressorts erhielten dieselben Privilegien wie die des comes rerum privatorum (Cod. Iust. 1, 34, 1). – Justin (518/27) soll für seine Kaiserkandidatur Gelder verwendet haben, die der praepositus s. cubiculi Amentius für die Kaisererhebung seines Neffen, des comes domesticorum Theocritus, vorgesehen hatte (ProsLatRomEmp 2, 650). Unter Justin spielte am Hof außer seinem Neffen Justinian der quaestor s. palatii Proculus (Cod. Iust. 12, 19, 13; ProsLatRomEmp 2, 924 nr. 5) u. der magister memoriae Gratus (ebd. 2, 519) eine Rolle. In Weiterführung einer Regelung des Theodosius II bezüglich der Delegation kaiserlicher Appellationsgerichtsbarkeit (s. o. Sp. 1123) steht dem Quästor ein Prüfungsrecht der Eingaben zu (Cod. Iust. 7, 62, 34); der magister officiorum mußte alle 4 Monate eine Liste der scholares vorlegen, weil sich dort offenbar viele illegal eingeschlichen hatten (ebd. 1, 31, 5). – Unter Justinian (527/65) sind vor allem zwei H. von besonderem Einfluß: Der praepositus s. cubiculi Narses (A. Lippold: PW Suppl. 12 [1970] 870/89) u. der comes s. larg., mag. off. u. spätere praefectus praetorio Petrus Barsymas (W. Enßlin: PW 19, 2 [1938] 1323f; Clauss 181f). Im Urteil des Prokop (hist. arc. 6, 21; 11, 2; 14, 1) erscheint Justinian I als der große Neuerer, der die erprobte alte Ordnung zerstörte, die herkömmlichen Ämter beseitigte u. keine der gewohnten Einrichtungen beibehielt. Auf die H. kann sich dieses Urteil aber wohl kaum beziehen, weil wir von grundlegenden Änderungen im Hofdienst keine Nachrichten haben. – Über das Fortleben der H. im Westen unter den Ostgoten geben die Variae des Cassiodor (bes. Buch 6f) ein anschauliches Bild (Th. Mommsen, Ostgot. Studien: ders., Ges. Schriften 6 [1910] 362/484), für Byzanz das Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos (vgl. Bury).

*D. Systematik der Hofämter. I. Verwaltungsgliederung.* In der Verwaltungsorganisation der spätantiken H. spiegelt sich

grundsätzlich eine Arbeitsteiligkeit wider, die sich an Sachkriterien orientiert. Es gibt aber auch einige Durchbrechungen dieses Sachprinzips. Eine Erklärung dafür ist nicht in jedem Fall möglich. Die in der Forschung hier meist herangezogene Begründung, es handele sich um die Realisierung persönlicher Ambitionen einiger Amtsträger, läßt sich aber nur selten anhand der Überlieferung belegen, wie zB. im Fall des praepositus s. cubiculi Eutrop unter Arkadios (s. auch u. Sp. 1126. 1136f). – Aus der Kombination des Kaiserhofes von Wohn- u. Residenzort einerseits u. Sitz zentraler Reichsverwaltungsinstitutionen andererseits ergibt sich schon eine grobe Zweiteilung der Funktionen der H.: Einmal für den Innenbereich des Palastes (praepositus u. primicerius s. cubiculi, comites domesticorum, castrensis s. palatii), zum anderen für den Außenbereich der ‚Regierungstätigkeit' durch nebeneinander, nicht hierarchisch angeordnete Ressorts von Gesetzgebung/Rechtsprechung (quaestor s. palatii), Finanzen (comites sacr. larg. u. rer. priv.), allgemeinem Schriftverkehr (magistri scriniorum) u. Verwaltung der Verwaltung (primicerius notariorum, quaestor mit laterculum minus). Das Bindeglied zwischen dem Außen- u. Innenbereich ist der magister officiorum (s. u. Sp. 1134). Es entspricht der Sachlogik, daß magister officiorum, quaestor s. palatii u. die Finanzcomites bei wichtigen Entscheidungen im consistorium (dazu Weiss 6/18) zusammengefaßt wurden, wobei in der Person des Quästors auch die scrinia gleichsam vertreten waren, deren sich dieser ja in einem bestimmten Umfang bedienen durfte (s. u. Sp. 1140). Von Letzterem abgesehen bestand keine Weisungsbefugnis eines dieser Ressorts einem anderen gegenüber; alle unterstanden direkt dem Kaiser. Eine eigentliche Verwaltungsspitze gab es am Hof nicht. Eine unmittelbare Abhängigkeit u. hierarchische Unterordnung bestand nur dort, wo die Notitia Dignitatum dies unter der Rubrik sub dispositione auswirft. Kompetenzschwierigkeiten konnten dann entstehen, wenn Mitglieder der Zentrale auch im ‚Außendienst' tätig waren oder dort Unterbehörden hatten, so bei agentes in rebus, notarii u. den Finanzcomites. Zuweilen waren solche Konflikte durch unzulängliche kaiserliche Verfügungen quasi vorprogrammiert; ein Beispiel für den Bereich des cursus publicus bringt Joh. Lyd. mag. 2, 10 = 3, 40. Die Abgrenzungen im einzelnen unterlagen Schwankungen, die entweder auf größere Dienstvergehen (dazu Noethlichs) oder auch auf besondere Leistungen einzelner Beamter zurückgehen konnten. Namen solcher positiv oder negativ erwähnter Beamter sind von den Kompilatoren der Kaisergesetze hin u. wieder mit tradiert worden; zB. Cod. Theod. 8, 4, 21; 6, 8, 1; 1, 8, 1; Cod. Iust. 12, 19, 15; 12, 24, 8. – Die Konsequenzen, die die Kaiser aus guten oder schlechten Erfahrungen mit ihren eigenen Gesetzen sowie mit den ausführenden Beamten zogen, waren in der Regel sach- u. praxisorientiert, jedoch gibt es einige Kompetenzverschiebungen, die man, zumindest nach heutigen Kriterien, als sachfremd bezeichnen muß. Dazu zählen die Zuständigkeit des praepositus s. cubiculi für die domus divina per Cappadociam im Osten (Not. dign. or. 10, 2), die Gerichtsbarkeit, die der praepositus s. cubiculi u. Konsul Eutrop an sich ziehen konnte (Claud. in Eutr. 1, 231. 297), die nach seinem Sturz 399 aber aufgehoben wurde (Cod. Theod. 9, 40, 17; zu den damaligen Machtkämpfen am Hof G. Albert, Goten in Kpel [1984]), u. die Aufsicht des magister officiorum über die fabricae (Sp. 1134. 1137f) u. über duces u. limitanei (Nov. Theod. 24, 5), ob auf Betreiben des mag. off. Nomus, sei dahingestellt. Auch die Führung des laterculum minus durch den quaestor s. p. im Osten (Cod. Theod. 1, 8, 1/3; Cod. Iust. 1, 30, 1f; s. Sp. 1140f) ist eigentlich als sachfremde Tätigkeit zu bezeichnen. Es muß nicht eigens betont werden, daß der tatsächliche Einfluß von H. nicht immer der jeweiligen Stellung im System entsprach. Gerade die politische (u. nicht zuletzt auch religionspolitische) Bedeutung der cubicularii ist in der spätantiken Überlieferung immer wieder greifbar. Schließlich sei vermerkt, daß in den Zuständigkeitsbereich der H. niemals kirchliche Funktionäre, etwa der Bischof der Kaiserresidenz, formal mitverantwortlich oder kontrollierend einbezogen wurden, wie es auf kommunaler Ebene in steigendem Maße der Fall war: Dafür ist Cod. Iust. 1, 4, 26 vJ. 530 ein eindrucksvolles Beispiel.



*II. Die einzelnen Amtsträger u. ihre Unterbeamten in der Rangfolge der Notitia Dignitatum unter besonderer Berücksichtigung der Religionszugehörigkeit. a. Vorbemerkungen.* Die folgenden Einzelbehandlungen der H.

haben zum Ziel, das erste Auftreten des jeweiligen Amtes, die Aufgaben u. Tätigkeiten sowie die Unterbeamten kurz zu beschreiben. Zusätzlich sollen in einem prosopographischen Teil zu jedem Amt die frühesten christl. Amtsträger ermittelt werden sowie die nach dem Tod des Theodosius I noch nachweisbaren Heiden, weil es seit dem Ende des 4. Jh. gesetzliche Verbote für Nichtorthodoxe im Hofdienst gibt (s. u. Sp. 1155). In den Fällen, wo eine eindeutige Bestimmung der Religionszugehörigkeit nicht möglich ist, wird dies durch ein ? vor dem Namen gekennzeichnet.

*b. Praepositus sacri cubiculi. 1. Amt.* Er ist die spätantike Fortsetzung des kaiserzeitlichen a cubiculo (Rostowzew, a cubiculo aO. [o. Sp. 1114] 1734/7; Enßlin, praepositus s. c. 556/67; Vogler 212f; Guyot 198f. 229f). Früheste Zeugnisse unter Konstantin I sind vielleicht Euphratas u. Urbicius (Patria Cpol. 1, 58. 65. 70 [Script. Orig. Cpol. 2, 143. 147. 149 Preger]). Während letzterer eindeutig als πραιπόσιτος bezeichnet wird, ist die genaue Stellung des ersteren unklar, vgl. Guyot 198. Unter Constans ist Valentinianus als praep. s. c. überliefert (Breves enarrat. chronogr. incerti Auct. 1, 173 Becker), ein Festus gehört noch in die Zeit Konstantins I (Lib. pontif. 34, 14 [1, 174 Duchesne]). Während Dunlap 181f die hier genannten Hofeunuchen für historisch hält, hat Enßlin, praepositus s.c. 557 dies bestritten. Sein Hinweis auf die generelle Unzuverlässigkeit aller oben genannten Quellen ist sicher richtig, die Erzählung von der Bekehrung Konstantins durch Euphratas kaum glaubhaft. Dies reicht aber wohl nicht aus, die Historizität der genannten Hofeunuchen generell zu bestreiten (vgl. Guyot 199; ProsLatRomEmp 1, 334 nr. 2 führt nur Festus auf). Mit dem einflußreichen Eusebius unter Constantius ist die überragende Rolle des praepositus s. c. in der Spätantike erstmals voll greifbar (Vogler 212/6; Guyot 199/201 mit Lit.). Ammian charakterisiert ihn so: ab ima sorte ad usque iubendum imperatoria paene elatum (22, 3, 12; vgl. 18, 4, 3). Die Amtsträger waren fast alle Eunuchen. Als Ausnahme ist nur ein Anonymos unter Magnus Maximus bekannt (ProsLatRomEmp 1, 1011 nr. 30). Wenn hingegen Zos. hist. 4, 37, 2 behauptet, Maximus habe überhaupt keine Eunuchen als praepositi s. c. gehabt, so widerspricht dem die Angabe bei Ambrosius (ep. 30 [24], 2 [CSEL 82, 208]; ProsLatRomEmp 1, 1011 nr. 31). Wie das Beispiel des Magnus Maximus zeigt, hatte jeder Kaiser (oder Usurpator) einen praep. s. c., später ist im Osten auch einer für die Kaiserin nachweisbar (zuerst ausdrücklich Cod. Iust. 12, 5, 5 von Anastasius, aber schon ebd. 12, 5, 3 von Leo impliziert; vgl. Enßlin 562). Der Rang illustris galt sicher seit Theodosius I (Cod. Theod. 7, 8, 3 vJ. 384). Die Aufzählung ebd. 11, 18, 1 vJ. 409? aus dem Westreich wird man nicht als strenge Rangordnung ansehen dürfen. Im Osten entspricht mit Cod. Theod. 6, 8, 1 vJ. 422 die Rangstufe der in der Notitia Dignitatum unmittelbar hinter den magistri militum (s. Sp. 1121. 1122). Der Gesetzestext zeigt noch, daß diese enorme Aufwertung des Amtes auf die persönlichen Verdienste des Macrobius zurückging, der damit dem Amt auf Dauer Spitzenrang verschaffte. Unter Justinian I trägt der praepositus dann die Bezeichnung gloriosissimus (Nov. Iust. 30, 7, 1. 8). Auch der patricius-Titel, der ihm unter Zenon nicht erreichbar war (Cod. Iust. 12, 3, 3), wird ihm unter Justinian eröffnet (Nov. Iust. 62, 2), wo als Voraussetzung nur noch der Rang eines illustris genannt ist. – Die Tätigkeit des praepositus s. cubiculi wird Cod. Theod. 7, 8, 3 so umschrieben: tanta et tam adsidua nostri numinis cura, was schwer zu konkretisieren ist. Formal betrachtet war er für den Binnenbereich des Palastes zuständig, für die Privatsphäre des Kaisers u. der kaiserlichen Familie ohne Bezug zu ,Regierungstätigkeit'. Die stetige Bereitschaft für die persönlichen Belange des Kaisers (vgl. auch Philo leg. ad Gai. 27) erforderten völlige Hingabe an das Amt, wobei Bindungen anderer Art (etwa eigene Familie) nur hinderlich sein konnten. Dies ist wohl mit ein Grund, weshalb hier fast ausschließlich Eunuchen verwendet wurden. Wenn Leo: Cod. Iust. 12, 5, 4, 1 es als ein Privileg der maiestas principalis bezeichnet, von freien Menschen bedient zu werden u. nicht von famuli, wie dies in Privathaushalten geschehe, so wird die Tätigkeit der cubicularii an sich doch mit der von Sklaven indirekt auf eine Stufe gestellt. Von diesen umfassenden Anforderungen des Amtes her wird auch wohl am leichtesten verständlich, warum der praepositus s. c. nicht die Gerichtsbarkeit über die meisten seiner Unterbeamten hatte, sondern Klagen gegen cubicularii vor dem magister officio-

rum verhandelt wurden (ebd. 12, 5, 3; 16, 4; 25, 3f). Die in diesen Gesetzen gegebene Begründung, die cubicularii sollten nicht allzu lange durch Prozesse ihrer Hoftätigkeit entzogen werden, mußte doch in erster Linie auch für den praepositus s. c. selbst gelten, den die Führung von Prozessen gegen niedere H. sicher seiner Tätigkeit entzogen hätte, Tag u. Nacht für den Kaiser da zu sein. Damit erklärt sich andererseits aber auch der immense Einfluß, den diese Leute auf den Kaiser ausüben konnten u. tatsächlich ausübten. Insbesondere Constantius, Arkadius u. Theodosius II gelten in der antiken Überlieferung als mehr oder weniger von Eunuchen abhängig (Joh. Zonar. ann. 13, 23 [3, 241f Dindorf]; vgl. Jones 1, 568), u. es gibt nur ganz wenige Versuche in der Spätantike, den Einfluß dieser Hofeunuchen einzudämmen (Guyot 151/3). Deren vielfältige Möglichkeiten wurden wirtschaftlich u. finanziell genutzt, was vielen von ihnen ansehnlichen Reichtum brachte (Cod. Iust. 12, 5, 5; vgl. Jones 1, 568f). Allerdings bildete die Laufbahn der praepositi s. c. eine Sackgasse. Höhere Posten waren ihnen verschlossen. Auch Narses blieb, von seinem Militärkommando abgesehen, praep. s. cub. (Lippold aO. [o. Sp. 1124] 874). Lediglich Eutrop gelang es als einzigem Eunuchen überhaupt, consul ordinarius für 399 zu werden, was im Westreich allerdings nicht anerkannt wurde (ProsLatRomEmp 2, 442). – Den praepositi s. cubiculi unterstanden die cubicularii, besonders, zumindest wohl zeitweise, der comes sacrae vestis (s. u. Sp. 1150), der nur einmal, Cod. Theod. 11, 18, 1 vJ. 409?, erwähnt wird, u. der comes domorum per Cappadociam im Osten (Cod. Iust. 12, 5, 2 vJ. 428; Nov. Just. 30; vgl. Seeck, comites 650/4). Nachweisbar ist die domus divina per Cappadociam als Zuständigskeitsbereich des praep. s. cubiculi zuerst iJ. 414 (Cod. Theod. 11, 28, 9). Stein/Palanque 1, 222 deuten den Vorgang so, daß unter Arkadios eine ‚Verstaatlichung‘ der res privata stattgefunden habe, als deren Folge dem Kaiser für rein private Zwecke nur noch die kappadokischen Domänen geblieben seien. Über die Arbeiter auf diesen Domänen hatten praepositus s. c. u. comes domorum gemeinsam die Gerichtsbarkeit (Cod. Iust. 3, 26, 11 vJ. 442). Nach dem o. Sp. 1128 Gesagten ist dies wohl weder als kollegiale Tätigkeit zu verstehen noch auch als Kontrolle des praepositus über schon vor dem comes domorum verhandelte Prozesse (so Dunlap 199/202), sondern am ehesten als Delegationsprinzip zu begreifen, wobei die eigentliche Tätigkeit beim comes lag. Einzelheiten zu den Unterbeamten bei Jones 1, 566/72 u. 2, $1232f_4$. Das officium des comes wurde durch einen mittendarius des comes rer. priv. als princeps überwacht (Cod. Theod. 6, 30, 2 = Cod. Iust. 12, 23, 3 vJ. 379). Unter den cubicularii seien besonders die silentiarii u. decani erwähnt (Cod. Theod. 8, 7, 5 vJ. 354?; 6, 23, 4 vJ. 437; Titel Cod. Iust. 12, 16). Ihre Tätigkeit umschreibt ebd. 12, 16, 3, 4 als Wachdienst (excubias peragere); sie wurden aber zB. auch in kirchenpolitischen Angelegenheiten eingesetzt (Jones 1, 571 u. 2, $1234_{15}$). Cod. Iust. 5, 62, 25 vJ. 499 zeigt, daß damals der praepositus s. c. für die silentiarii zuständig war. Das Fehlen von silentiarii u. decani in der Notitia Dignitatum bedeutet wohl, daß auch damals schon der praepositus s. c. die unmittelbare Verantwortung für sie trug, da dessen Zuständigkeitsbereich in der Notitia Dignitatum komplett verloren ist (bis auf die domus divina per Cappadociam Not. dign. or. 10). Möglicherweise gab es bei den cubicularii Kompetenzschwankungen zwischen praepositus s. c. u. castrensis s. palatii: So ist es von der Sache her unwahrscheinlich, daß in der 1. Hälfte des 4. Jh. zum unmittelbaren Zuständigkeitsbereich des praepositus s. c. auch die ministeriales u. paedagogiani gehörten, die Cod. Theod. 8, 7, 5 vJ. 354? mit den silentiarii (u. decuriones) zusammen genannt werden. Die Notitia Dignitatum ordnet die ministeriales u. paedagogiani dem castrensis zu. Daher ist es sachgerechter, auch für silentiarii anzunehmen, daß sie früher dem castrensis unterstanden (s. u. Sp. 1149). – Die meisten cubicularii waren Eunuchen (Jones 1, 567; Ausnahmen bei den castrensiani s. u. Sp. 1150) u. kamen zT., etwa als Geschenk an den Kaiser, aus dem Sklavenstand, erhielten aber spätestens seit Leo mit Eintritt in den Hofdienst die Freiheit (Cod. Iust. 12, 5, 4 pr.; vgl. o. Sp. 1116), ebenso wie ihre weiblichen Kollegen, die cubiculariae.

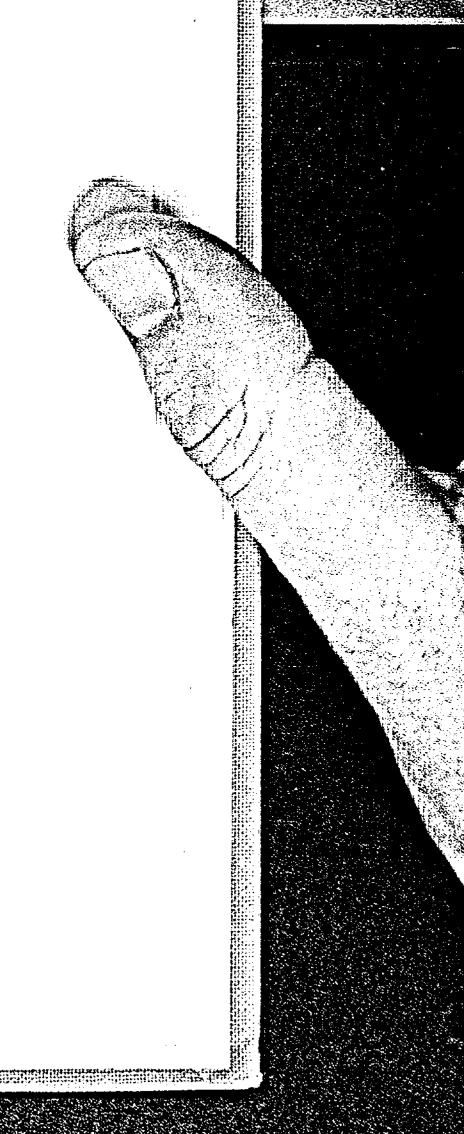
*2. Amtsträger. a. Christen.* Wegen der besonderen Nähe zum Kaiser kommt der Frage nach der Religionszugehörigkeit der praepositi s. c. u. der cubicularii vorrangige Bedeutung zu. Tatsächlich haben wir für die Hofeunuchen die frühesten Belege aller H.

in dieser Hinsicht: Eusebius erwähnt die cubicularii Dorotheus, Gorgonius, Petrus u. Eusebius, die in der diokletianischen Christenverfolgung den Märtyrertod starben (h. e. 8, 1, 3f; 6, 1), u. es ist bezeichnend, daß eine, wenn auch unglaubwürdige, Überlieferung die Bekehrung Konstantins I einem Hofeunuchen Euphratas zuschreibt (s. o. Sp. 1127). Ebensowenig historisch glaubhaft sind die in den späteren Martyrologien (bes. im Martyrologium Hieronymianum) genannten Eunuchen (B. de Gaffier, Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques: AnalBoll 75 [1957] 17/46). Mit Eusebius unter Constantius hatte ein Arianer das Amt des praepositus s. c. inne (Soz. h. e. 3, 1, 4 [GCS Soz. 101]), der die übrigen Hofeunuchen zum Arianismus bekehrte, dann die Kaiserin Eusebia (Socr. h. e. 2, 2 [PG 67, 187A]) u. schließlich den Kaiser selbst (Joh. Zonar. ann. 13, 11 [3, 208f Dindorf]). – Der Einsatz dieses praepositus s. c. für den arianischen Glauben u. sein Einfluß auf die Religionspolitik des Constantius waren enorm (Überblick bei Guyot 200f mit Lit.; ebd. 145/50 zur Rolle der arianischen Hofeunuchen im 4. Jh. insgesamt). Weitere christl. praepositi s. c. waren: Probatius, wohl unter Jovian: Er sollte durch den Eunuchen Euzoius arianisch beeinflußt werden. Eine Folterung der gesamten Hofeunuchen zwang diese zur Orthodoxie zurück (ProsLatRomEmp 1, 799 nr. 2; Guyot 224); Mardonius, praep. s. c. unter Valens (Soz. h. e. 7, 21, 2/4 [GCS Soz. 333]). Die Identifizierung mit dem praep. s. c. des Arkadios 388 bleibt unsicher (die Bedenken bei Guyot 215 bestehen zu Recht gegen ProsLatRomEmp 1, 558 nr. 2); ?Calligonus, praep. s. c. unter Valentinian II, vielleicht Arianer (ebd. 1, 173; Guyot 193); Eutropius unter Arkadios 395/99 (ProsLatRomEmp 2, 440/4 nr. 1); Musellius unter Theodosius II 414 (2, 768 nr. 1); Antiochus unter Theodosius II 421 (2, 101f nr. 5); Paulus unter Theodosius II 431 (2, 850 nr. 10); Chryserus unter Theodosius II 431 (2, 297 nr. 1); Felix unter Theodosius II 434/42 (2, 460 nr. 8); Urbicius, praep. s. c. ‚unter sieben Kaisern' (s. Sp. 1123) ca. 449/505; Romanus, wohl noch unter Theodosius II (2, 947 nr. 3); Gratissimus unter Leo 461/62 (2, 519); ?Antiochus unter Anastasius 499 (2, 105 nr. 15); Mamas unter Anastasios (2 704f nr. 2); Amantius unter Anastasius 518, als Monophysit u. Gegner der Religionspolitik Justins hingerichtet (2, 67f nr. 4). Aus dem Westen sind nur Lauricius unter Valentinian III 443/44 (2, 659f) u. der arianische Gote Trivila unter Theoderich 520/23 bekannt (2, 1126f). – Als heidnischer Amtsträger ist nur Eutherius unter Julian 356/60 nachweisbar, den Ammian (16, 7, 4/7) als singulären Fall eines guten Eunuchen in den höchsten Tönen lobt (ProsLatRomEmp 1, 314f; Guyot 201f). – Außer den bei Eusebius genannten christl. Hofeunuchen unter Diokletian (s. o. Sp. 1131) sind cubicularii, die nicht praepositi s. c. waren, erst wieder ab dem 5. Jh. bekannt: Aus dem Westreich: Macrobius (ProsLatRomEmp 2, 699 nr. 4), Sesi ... (ebd. 2, 997) u. Seda (2, 987); aus dem Ostreich: Brison 401/03 (2, 242), Valerius 428/29 (2, 1144), der von Cyrill v. Alex. bestochene cubicularius Artabas (2, 154), Euphemides 450/52 (2, 424), Joannes (2, 599), Plato (2, 891), Eupraxius 508/11, Monophysit (2, 426) u. Phocas 508/11 (2, 881), ebenfalls Monophysit. Wie wichtig spätestens ab Theodosius I das Religionsbekenntnis der Hofeunuchen war, zeigt die Nachricht des Philostorgios (10, 6), Theodosius habe eine größere Zahl eunomianischer Hofeunuchen entlassen. Dies wird ferner deutlich am Schicksal einiger monophysitischer cubicularii, die, wie der schon genannte praep. s. c. Amantius (s. o. Sp. 1131), unter Justin exiliert oder hingerichtet wurden, so zB. Andreas Lausiacus (ProsLatRomEmp 2, 88 nr. 10), Ardaburius (ebd. 2, 137 nr. 2) u. Misael (2, 763f). – Wir kennen auch einige christl. cubiculariae, so die von Cyrill v. Alex. bestochenen Frauen Droseria (2, 381), Marcella (2, 707) u. Olympias (2, 798), ferner Eleuthera Stephanis, cubicularia der Kaiserin Pulcheria (2, 389).

*β. Heiden nach 395.* Als heidnische cubicularii des 5. u. 6. Jh. sind überliefert: Pelagius, silentiarius vor 490, von Zeno wegen angeblichen Heidentums hingerichtet. Hier zeigt sich, daß der Vorwurf des ‚Heidentums' mittlerweile eine Waffe gegen politische Gegner geworden war (ProsLatRomEmp 2, 857f), weshalb die religiöse Beurteilung solcher Nachrichten mit Vorsicht betrachtet werden muß. Ähnliche Vorbehalte sind im Falle des ehemaligen silentiarius Phocas zu machen, der anläßlich einer *Heidenverfolgung unter Justinian 545/46 Selbstmord beging (ebd. 2, 881f nr. 5; vgl. R. v. Haehling, Heiden im griech. Osten des 5. Jh. nC.:

RömQS 77 [1982] $64_{69}$, der die Heidenverfolgungen vJ. 528 u. 546 mehr als Hofintrigen deutet).

c. *Magister officiorum. 1. Amt.* Die Titulatur ist nach wie vor nicht recht geklärt: die frühe Version in den Gesetzestexten lautet: tribunus et magister officiorum (Cod. Theod. 16, 10, 1 vJ. 320; 11, 9, 1 vJ. 323), der erste epigraphische Beleg (CIL 6, 1721 = Dessau nr. 1244) ca. 355/60 hat: magister officiorum omnium; Cod. Theod. 8, 5, 8 vJ. 357? heißt es dann erstmals: comes et magister officiorum. Unklar ist, ob die Bezeichnung tribunus auf ein ursprünglich militärisches Kommando deutet (so Seeck, GdU 2, 92; Boak 25 f, der die Entstehung aus den ältesten Tribunen der Prätorianerkohorten vermutet mit Unterordnung unter den praefectus praetorio; Clauss 11 f mit der Begründung, der mag. off. sei tribunus als Chef der agentes in rebus, wobei deren Existenz ab 319 vorausgesetzt wird, s. dazu u. Sp. 1137). Demgegenüber weist Jones 1, 369 mit guten Gründen darauf hin, daß der mag. off. als tribunus den übrigen tribuni der scholae nur gleichrangig gewesen sein könne u. vermutet daher, es habe sich nur um eine administrative u. rechtliche Befugnis über die scholae palatinae gehandelt u. nicht um ein echtes Militärkommando, zumal auch nie ein mag. off. im aktiven Einsatz mit den scholae überliefert ist (vgl. auch Amm. Marc. 14, 7, 12. 18, wo diese Rolle dem Quästor zukommt; s. Sp. 1139 f). Dem entspricht, daß Joh. Lydos zu den ursprünglichen Aufgaben des mag. off. lediglich die Kontrolle der Militärlisten nennt (2, 24 ὁ ἡγούμενος τῶν αὐλικῶν καταλόγων), während seine Theorie von der Entstehung des Amtes aus dem magister equitum der Königszeit, der nach der Entmachtung der Prätorianerpräfektur wieder nötig geworden sei (2, 23 f), kaum Glauben verdient. – Unklar bleibt ferner, was mit officia oder gar officia omnia gemeint sein soll, wo doch der mag. off. sein eigenes officium hat u. über die anderen officia palatina nur sehr begrenzt oder gar nicht verfügen kann. Die Hinweise bei Clauss 7/11 auf AnnÉpigr 1947 nr. 182; Cod. Iust. 9, 51, 1; Hist. Aug. vit. Marc. Aur. 8, 10 u. Lact. mort. pers. 31 bringen hier auch keine rechte Klarheit. Seine Vermutung, zu Anfang des 4. Jh. seien mehrere officia mit magistri zu einem Verwaltungskomplex unter einem mag. off. zusammengefaßt worden (so auch de Bonfils 56; Giardina 61 f), ist rein hypothetisch, die Gleichsetzung der officia mit den scrinia (Clauss 10 f) problematisch. Der Titel drückt somit auf keinen Fall eine Kompetenzbündelung aus, sondern nur eine disziplinarrechtliche Personalaufsicht über die unteren H. (vgl. auch u. Sp. 1136). Der Aufgabenbereich des magisterium officiorum in seiner voll ausgebildeten Form ab der 2. Hälfte des 4. Jh. läßt sich nach sachlichen u. funktionalen Organisationskriterien etwa so umschreiben: In Ergänzung zum praepositus s. cubiculi, der die inneren Belange des palatium zu besorgen hatte, war der mag. off. für die Beziehungen des Palastes zur ‚Außenwelt' verantwortlich, u. zwar in dreierlei Hinsicht: 1) Regelung u. Überwachung des Zugangs zum Binnenbereich, 2) militärischer Schutz des Binnenbereiches vor der Außenwelt, 3) Verbindung von Zentrale u. Reich, damit auch Schlüsselfigur für Informationsorganisation. – Zu 1) Für die Regelung des Zuganges zum Kaiser, für den technischen Ablauf von Audienzen, für den Empfang auch ausländischer Gesandtschaften u. für eigene Verhandlungen mit ausländischen Machthabern (zB. Joh. Lyd. mag. 3, 53) standen dem mag. off. eine Vielzahl von Unterbeamten zur Verfügung: admissionales, lampadarii, cancellarii, cursores, mensores u. interpretes (Not. dign. or. 11, 12. 45. 53; occ. 9, 14 f. 46, dazu Jones 1,582/4; zum scrinium barbariorum Clauss 136/8). Cassiodor nennt in diesem Zusammenhang den mag. off. einen aulici consistorii quasi quidam lucifer (var. 6, 6, 2); zu den zeremonialen Pflichten Coripp. Iust. 3, 162 f. – Zu 2) Dem Schutz des Palastbereiches (nicht der Person des Kaisers) dienten die scholae palatinae, nach der Auflistung in der Notitia Dignitatum sieben scholae im Osten (or. 11, 4/10) u. fünf im Westen (occ. 9, 4/8). Nach der zweifelhaften Angabe des Joh. Lydos soll die Gesamtstärke 10 000 Mann betragen haben (mag. 2, 24; dazu Hoffmann 281; zu Entstehung u. Entwicklung der scholae insgesamt ebd. 279/303 u. Frank). Die hier auch zu nennende Aufsicht des mag. off. über die Waffenfabriken (fabricae: Not. dign. or. 11, 19/39; Not. dign. occ. 9, 17/39) gehört nicht zu seinen originären Aufgaben; vgl. Joh. Lyd. mag. 2, 10. – Zu 3) Eine Verbindung von Zentrale u. Außenbereich vermochte der mag. off. durch die schola agentum in rebus zu leisten (O. Hirschfeld, Die



agentes in rebus: SbBerlin 1893, 421/41 bzw. ders., Kl. Schriften [1913] 624/45; Sinnigen). Als das Handlungsinstrument des mag. off. schlechthin hießen sie auch magistriani (Cod. Iust. 12, 60, 7, 2); Joh. Lydos nennt sie die alten frumentarii (mag. 2, 26). Sie sitzen als principes officiorum in vielen Büros der Reichsverwaltung (Not. dign. or. 21, 6: proconsul Achaiae; 22, 34: comes Orientis; 23, 16: praefectus Augustalis; 24, 21: vicarius Asianae; 25, 27: vicarius Ponticae; 26, 17: vicarius Thraciarum; 28, 48: comes lim. Aegypti; 31, 69: dux Thebaidos; 32, 46: dux Phoenicis; 34, 50: dux Palaestinae; 35, 36: dux Osrhoenae; 36, 38: dux Mesopotamiae; 38, 40: dux Armeniae; occ. 18, 5: proconsul Africae; 19, 16: vicarius urbis Romae; 20, 17: vicarius Africae; 21, 17: vicarius Hispaniarum; 22, 41: vicarius Septem Provinciarum; 23, 17: vicarius Britanniarum). Als curiosi (dazu Blum) überwachen sie den cursus publicus in den Provinzen (Cod. Theod. 6, 29, 1 vJ. 395 setzt pro Provinz je einen curiosus fest; vgl. auch Joh. Lyd. mag. 3, 21). Derart im Reich verteilt, bieten sie sich als vorzügliche Informationsträger für die Zentrale an (Cod. Theod. 6, 29, 4 vJ. 359), was aber nicht zu einseitig als ,Spitzeltätigkeit' gedeutet werden darf (Noethlichs 84). Unter dem Gesichtspunkt der Information u. weniger der Kontrolle sind vielleicht auch die oben genannten principes officiorum aus den agentes in rebus zu betrachten. Denn es fällt auf, daß dieses Prinzip ausschließlich für die im Osten militärische u. zivile, im Westen nur zivile Mittelinstanz gültig war. Als effektives Kontrollprinzip hätte es auf jeder Verwaltungsebene systematisch angewandt werden müssen. (Daß der Prinzipat eines Büros überhaupt zur Kontrolle benutzt werden konnte, zeigt allerdings Cod. Theod. 6, 30, 2: Aber hier handelt es sich eben nicht um agentes in rebus; vgl. o. Sp. 1130 u. u. Sp. 1143.) Für Informationsbeschaffung ist nun gerade die Mittelinstanz, wo die Fäden von oben u. unten zusammenlaufen, besonders geeignet. Zu den Aufgaben der agentes in rebus im einzelnen vgl. die Belege bei Hirschfeld aO. u. Jones 2, 1237 f$_{34.36}$. Die Notitia Dignitatum ordnet dem mag. off. auch die scrinia memoriae, epistularum, libellorum u. dispositionum zu (or. 11, 13/6; occ. 9, 10/3). Aber nur letzteres scrinium, das vermutlich die Arbeits- u. Reisepläne des Kaisers aufstellte u. vielleicht erst unter Julian geschaffen wurde (Vogler 170), war ausschließlich dem mag. off. zugeordnet (Cod. Theod. 6, 26, 1 f; 6, 2, 23; Cod. Iust. 12, 19, 11). Die Verfügung über die drei anderen scrinia teilte der mag. off. mit dem quaestor s. palatii (s. u. Sp. 1140) u. den magistri scriniorum (ebd. 1153; vgl. auch Clauss 16/9). In seiner Funktion als Mittler zwischen Zentrale u. Reich fielen dem mag. off. auch polizeiähnliche Aufgaben zur Herstellung von Ruhe u. Ordnung zu, u. zwar bei solchen Konflikten, die nicht primär militärischer Art waren u. den abgegrenzten Kompetenzbereich der territorialen Reichsverwaltung überschritten. Auf diesem Hintergrund sind die vielfältigen Einsätze gerade dieses H. in religionspolitischen Angelegenheiten zu sehen (dazu ausführlich ebd. 82/98). Mißverständlich ist es allerdings, den mag. off. deshalb als ,Beauftragten für die Kirchenpolitik' zu bezeichnen (so ebd. 82. 97, der sich zu Unrecht gegen Demandt, Magister 566 wendet; vgl. auch J. Martin, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation u. Macht des Kaisers in der Spätantike: Saeculum 35 [1984] 127 f$_{62}$). Ressortmäßige Behandlung von Religionspolitik ist gerade kein Spezifikum der Spätantike, sondern neuzeitlicher Säkularisation. Die Summe der konkreten Einsätze ist noch keine systemadäquate Funktionsbeschreibung. Ebensowenig sagt die Gerichtsbarkeit des mag. off., die sich bis zum Ende des 5. Jh. auf fast alle palatini erstreckte (Cod. Theod. 11, 36, 17; Nov. Theod. 24, 5; Cod. Iust. 3, 24, 3; 11, 10, 6; 12, 5, 3; 16, 4; 19, 12; 20, 4; 25, 3 f; 26, 2) u., zumindest zeitweise, auf duces u. deren apparitores, limitanei, praepositi castrorum u. sogar Senatoren im Zusammenhang mit dem cursus publicus ausgedehnt wurde (ebd. 12, 59, 8; 3, 24, 2; Cod. Theod. 8, 5, 8), etwas über die wirklichen Kompetenzen aus. Es handelte sich dabei nie um direkte Weisungsbefugnisse, sondern um eine Disziplinaraufsicht. Genau dies meint Cassiodor mit der Formulierung: ad eum (scil. mag. off.) nimirum palatii pertinet disciplina (var. 6, 6, 1). Für die Ausweitung mancher Zuständigkeiten hat man zT. die persönlichen Ambitionen einiger magistri off. verantwortlich gemacht, so zB. Caesarius (386/87), Rufinus (388/92), Helio (415/25) oder Nomus (443; Jones 1, 369; Clauss 75 f; s. aber o. Sp. 1122). Diese Erklärung muß aber nicht immer zutreffen, da ein erweiterter Zuständigkeitsbe-

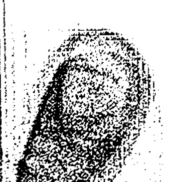
reich nicht automatisch ein ‚mehr' an Prestige u. wirklicher Machtausübung bedeutet, in der Regel aber ein ‚Mehr' an Arbeit. Da es für H. im Außendienst auch weiterhin in bestimmten Fällen die Gerichtsbarkeit des Statthalters gibt (zB. Cod. Iust. 12, 20, 4, 2), kann die Kompetenzausdehnung des mag. off. auch nicht als Schritt zur völligen Exklusivität der H. betrachtet werden, zumal die Kontrolle der limitanei (Nov. Theod. 24, 5) mehr eine gegenläufige Entwicklung zeigt. In diesem Gesetz, das den mag. off. verpflichtet, jährlich im Januar einen Bericht über den Zustand der Grenzverteidigung im consistorium vorzulegen, wird auch eher der Aspekt der Mehrarbeit deutlich als befriedigter persönlicher Ehrgeiz. In jedem Fall haben sich die Kompetenzen des magisterium officiorum langsam u. nicht immer gradlinig entwickelt; vgl. Cod. Theod. 6, 27, 17f; 8, 5, 49f; dazu Clauss 51; Cod. Iust. 12, 35, 18; Joh. Lyd. mag. 2, 10 = 3, 40; dazu Boak 36f. Die Entfaltung des Amtes fand ihre Grenzen immer in den Befugnissen der Prätorianerpräfekten, der magistri militum u. des quaestor s. palatii. Mit letzterem konkurrierte der mag. off. auch in der Rangfolge (Belege ebd. 47f; Clauss 100/2). – Unter Diokletian hat es das magisterium officiorum wohl noch nicht gegeben. Joh. Lydos (mag. 2, 25 mit Bezug auf Petrus Patricius) kennt keine Amtsträger unter Diokletian. In jedem Fall hatten die frühen Amtsträger unter Licinius u. Konstantin I mit den späteren Amtskollegen wenig gemeinsam. Die Datierung mancher Kompetenzen bleibt offen. So ist zB. unklar, wann der mag. off. Chef der scholae palatinae wurde, denn diese Frage hängt mit der ebenfalls ungeklärten nach der Entstehung der magistri militum zusammen, die Demandt, Magister 575 in die Spätzeit Konstantins datiert, aber möglicherweise doch erst in die Zeit der Konstantinsöhne gehört. Fraglich ist ferner, ab wann es die agentes in rebus gab (die Datierung von Cod. Theod. 6, 35, 3 auf 319 bleibt zweifelhaft, s. o. Sp. 1120). Der erste epigraphische Beleg für agentes in rebus ist Flavius Valerianus aus der Zeit um 340/50 (Dessau nr. 5905), die Kontrolle des mag. off. über sie erstmals Cod. Theod. 1, 9, 1 vJ. 359 erwähnt (vgl. Vogler 227). In der Aufsicht über die fabricae erscheint der mag. off. zuerst iJ. 390 (Cod. Theod. 10, 22, 3), während vorher der Prätorianerpräfekt dafür zuständig war (ebd. 12, 1, 37 vJ. 344). Die Aufsicht über die interne Organisation der notarii hat der mag. off. erst 474 (Cod. Iust. 12, 7, 2). – Die Zahl der magistri off. entsprach der der Augusti (Boak 33). Auch Usurpatoren hatten solche (Clauss 117). Zur Laufbahn, sozialen Herkunft u. Amtsdauer Boak 106/10; Clauss 103/11. Ein großer Prozentsatz schaffte den Aufstieg in die höchsten Ämter als Stadt- oder Prätorianerpräfekt. Für die agentes in rebus sind folgende Zahlen überliefert: Julian soll sie auf 17 reduziert haben (Liban. or. 2, 58). Unter Theodosius II wurde die Zahl auf exakt 1174 festgesetzt (Cod. Theod. 6, 27, 23), unter Leo I auf insgesamt 1248 erhöht, die Aufteilung auf die 5 Rangstufen genau geregelt (Cod. Iust. 12, 20, 3). – Procop. hist. arc. 24, 15/7 gibt für Justinian I 3500 scholares als Palastwache an (ohne protectores u. domestici), dazu 2000 supernumerarii. Aus derselben Quelle erfahren wir, daß das Amt seit Zeno käuflich gewesen sei. – Unter den Ostgoten lebt das Amt des mag. off. fort (Anon. Vales. 60; Cassiod. var. 6, 6). Im Osten zerfällt es im 7. Jh. in seine Einzelfunktionen der Aufsicht über die scholae, über den cursus publicus, die fabricae u. in das Hofzeremoniell (Boak 49/58. 99f; Clauss 128).

*2. Amtsträger. a. Christen.* Der erste bekannte christl. Amtsträger war Florentius, iJ. 355 agens pro magistro officiorum, 359/61 mag. off. unter Constantius (ProsLatRomEmp 1, 363 nr. 3; Clauss 155/7). Die Identität mit dem späteren praefectus praetorio Galliarum 367 ist umstritten (ProsLatRomEmp aO. für möglich gehalten, von Clauss abgelehnt). Weitere christl. Amtsträger: unter Valens: Sophronius 369/78 (ProsLatRomEmp 1, 847f nr. 3; Clauss 190f; v. Haehling 120) u. Himerius 378 (ProsLatRomEmp 1, 437 nr. 5; Clauss 161); unter Theodosius I: Flavius Caesarius 386/87, Arianer (ProsLatRomEmp 1, 171 nr. 6; Clauss 149f); ?Palladius 381/84 (v. Haehling $582_{256}$, skeptisch Clauss 177f); Flavius Rufinus 388/92 (ProsLatRomEmp 1, 778/81 nr. 18; Clauss 187/9); Marcellus 394/95 (ProsLatRomEmp 1, 551f nr. 7; Clauss 169f); ?Aurelianus 392/93 (ProsLatRomEmp 1, 128f nr. 3; Clauss 148); im Osten unter Arkadios: Hosius 395/98 (ProsLatRomEmp 1, 445; v. Haehling $592_{290}$); Anthemius 404 (ProsLatRomEmp 2, 93/5 nr. 1; Clauss 147); unter Theodosius II: Valerius 435

(ProsLatRomEmp 2, 1145 nr. 6; Clauss 195f); Lupicinus 447/48 (ProsLatRomEmp 2, 693; Clauss 167); Nomus 443/44 bis 445/46 (ProsLatRomEmp 2, 785f nr. 1; Clauss 173f); Martialis 448/49 (ProsLatRomEmp 2, 729; Clauss 170); unter Marcian: Vincomalus 451/52 (ProsLatRomEmp 2, 1169f; Clauss 196); unter Zeno: Illus 476/81 (ProsLatRomEmp 2, 586/90; Clauss 161/3); unter Justinian I: Petrus 539/65 (ebd. 181); im Westen unter Honorius: Hadrianus 397/99 (ProsLatRomEmp 1, 406 nr. 2; Clauss 158f); Olympius 408/09 (ProsLatRomEmp 2, 801f; Clauss 174f); unter Attalos: ?Joannes 409 (ebd. 163); unter Theoderich: Flavius Anicius Faustus Niger 492/94 (ProsLatRomEmp 2, 454/6).

*β. Heiden nach 395.* ?Albinus unter Honorius 399/401, sofern er neben quaestor s. p. auch mag. off. war (Clauss 144); Rutilius Claudius Namatianus (Namatius) 412 (ProsLatRomEmp 2, 770f; Clauss 172f); unter Odoaker: ?Andromachus 489, sofern er identisch ist mit dem röm. Senator, der von Gelasius wegen Wiedereinführung des heidn. Lupercalienfestes verurteilt wurde (ProsLatRomEmp 2, 89); unter Leontius: Pamprepius 484 (ebd. 2, 825/8; Clauss 178); unter Justinian I: Tribonianus 533/53 (ebd. 195), der in der Suda als Ἕλλην ... καὶ ἄθεος καὶ ἀλλότριος κατὰ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως bezeichnet wird (1, 4, 588 Adler). Wenn von Petrus Barsymes behauptet wird, er sei Zauberer, Giftmischer u. Manichäer gewesen (Procop. hist. arc. 22, 25), könnte sich dahinter der Vorwurf des Heidentums verbergen.

*d. Quaestor sacri palatii. 1. Amt.* Dem magister officiorum nachgeordnet ist in der Notitia Dignitatum der quaestor s. p. Diese Reihenfolge entspricht aber weder der im Cod. Theod. (1, 8f) noch im Cod. Iust. (1, 30f). Auch die Variae Cassiodors setzen den quaestor vor den mag. off. (6, 5f). Die Kaisergesetze selbst zeigen kein einheitliches Bild (s. o. Sp. 1136). Bis zur 2. Hälfte des 4. Jh. spielte jedenfalls der quaestor s. p. die wichtigere Rolle (Vogler 220/4. 235f; vgl. Amm. Marc. 14, 7, 12. 18) u. ab der 2. Hälfte des 5. Jh. wohl auch wieder, wie Cod. Iust. u. Cassiodor nahelegen. – Der Aufgabenbereich des quaestor s. p. bestand in der Mitarbeit an der ‚Regierung' in Form von vorwiegend juristischer Beratung besonders der Eingaben an den Kaiser u. bei der Abfassung der kaiserlichen Entscheidungen (T. Honoré, The making of the Theodosian code: SavZRom 103 [1986] 139f; Harries 148/72, bes. 151/3). So wird seine Funktion bei Zosimos (hist. 5, 32) mit τὰ βασιλεῖ δοκοῦντα τεταγμένος ὑπαγορεύειν umschrieben, bei Symmachus (ep. 1, 23, 3): consilii regalis particeps, precum arbiter, legum conditor, Nov. Theod. 1, 7: nostrae clementiae fidus interpres, u. Cassiod. var. 6, 5, 1: vox nostrae linguae. Die Funktionsbeschreibung der Notitia Dignitatum lautet: leges dictandae u. preces (or. 12, 4f; occ. 10, 4f). Im Gegensatz zum magister off. also, der für die mehr ‚technische' Seite zentraler Regierungstätigkeit verantwortlich war, hatte der Quästor keine ‚praktischen' Aufgaben. Daher fehlt ihm auch ein eigenes officium. Er darf sich für seine ausschließlich geistig-schriftliche Tätigkeit der zentralen scrinia bedienen, allerdings nicht im beliebigen Umfang. Justinian I setzte fest: maximal 12 memoriales, 7 epistulares u. 7 libellenses (Cod. Iust. 12, 19, 13; 15, 4; Nov. Iust. 35). Das Amt erforderte ein hohes Maß an Bildung u. Kenntnissen, woraus sich erklärt, daß noch unter Justinian ein als Heide bezeichneter Tribonianus (s. o. Sp. 1139) diesen Posten jahrzehntelang bekleiden konnte, bezeichnenderweise zeitweilig zusammen mit dem magisterium officiorum (Clauss 195), so wie auch früher schon quaestor s. p. u. mag. off. in gemeinsamen Aktionen bezeugt sind (Amm. Marc. 26, 4, 4). Der Titel quaestor sacri palatii ist im 4. Jh. nur einmal belegt (AnnÉpigr 1934 nr. 159) u. lautet meistens quaestor noster oder quaestor nostri palatii (de Bonfils 41f). Die Herleitung ist bis heute nicht befriedigend geklärt (Weiss 42; Erklärungsversuche bei de Bonfils 52/6 u. Harries 153/5). Laut Zosimos (hist. 5, 32, 6) soll die Amtsbezeichnung quaestor seit Konstantin I verwendet worden sein, woraus man auf eine an sich ältere Funktion schließen könnte (von de Bonfils 57 bezweifelt; vgl. auch o. Sp. 1118f). Sichere Belege für Quästoren gibt es erst seit 353/54 (Jones 1, 368; de Bonfils 59; Harries 153; zur Amtsdauer, meist 2 bis 3 Jahre, u. zu den hohen Aufstiegsquoten vgl. de Bonfils 71. 78f; zu den Kompetenzen im einzelnen ebd. 87/92). Eine im Vergleich zu ProsLatRomEmp 1 u. 2 modifizierte Liste der Amtsträger für dJ. 354/438 bietet Harries 171f. – Die Kaisergesetze unter der Rubrik de officio quaestoris (Cod. Theod. 1, 8,

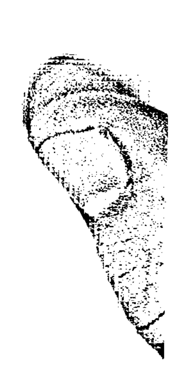


1/3 vJ. 415/24; Cod. Iust. 1, 30, 1 f vJ. 424; 1, 30, 3 hat mit dem quaestor nichts zu tun) beschäftigen sich ausschließlich mit dessen Führung des laterculum minus, d. h. der Personalliste folgender militärischer Dienstgrade: praepositura, tribunatus u. praefectura castrorum. Diese Aufgabe hatten zeitweise die magistri militum, in deren Kompetenz sie sachlich auch gehören. Daher wird man die Zuordnung zum quaestor s. p. als sachfremd bezeichnen dürfen (s. o. Sp. 1126). Die diesbezüglichen Zeugnisse stammen alle aus dem Ostreich. Da nach Ausweis der Notitia Dignitatum aber auch im Westen ein laterculum maius vorkommt (occ. 16), wird man auch hier ein laterculum minus logisch voraussetzen dürfen. Nur blieb dieses in der Verfügung der magistri militum. Wenn man dies mit der Beobachtung kombiniert, daß im Westen auf der Ebene der militärischen Mittelinstanz keine agentes in rebus als principes officiorum erscheinen (s. o. Sp. 1135: sie kommen dort aus den Büros der mag. militum), läßt sich daraus schließen, daß zumindest im 5. Jh. das Westreich einen höheren Grad an ‚Militarisierung‘ zeigt als der Osten. – Aufgrund der vorwiegend juristischen Kenntnisse, die das Amt des quaestor s. p. erforderte, ist es sachgerecht, wenn dieser H. ab Theodosius II fest in die kaiserliche Appellationsgerichtsbarkeit einbezogen wurde (Cod. Iust. 7, 62, 32. 34, s. o. Sp. 1123). – Für die Zeit Justinians I behauptet Prokop, mit den Quästoren Tribonianus, Junilus u. Konstantinus sei ein Verfall der quaestura eingetreten, u. a. weil der Kaiser seine Gesetze selbst formuliert u. deshalb bei den Amtsträgern weniger auf Qualität gesehen habe (hist. arc. 14, 3; 20, 15/23). Die o. Sp. 1140 genannte lange Dienstzeit des Tribonianus spricht aber eher dafür, daß nach wie vor qualifizierte Fachleute für diesen Posten gebraucht wurden.

2. *Amtsträger. α. Christen.* Flavius Taurus 354 unter Constantius, Arianer (ProsLatRomEmp 1, 879f; v. Haehling 293f) u. Leonas 360, ebenfalls Arianer (ProsLatRomEmp 1, 498f; v. Haehling $530_{86}$); unter Gallus: Flavius Leontius 354 (ProsLatRomEmp 1, 503 nr. 22; v. Haehling 374); unter Valentinian I: ?Viventius 364 (ProsLatRomEmp 1, 972; v. Haehling 338f); ?Eupraxius 367/71 (ProsLatRomEmp 1, 299f; v. Haehling 380f); *Ausonius 375/76 (ProsLatRomEmp 1, 140 nr. 7; v. Haehling 340/2); unter Valens: Aburgius ca. 369, möglicherweise war er nicht quaestor, sondern comes rer. priv. (ProsLatRomEmp 1, 5; v. Haehling 69; nicht genannt bei Harries 171); unter Gratian: ?Proculus Gregorius ca. 379, sein Amt als quaestor ist nicht ganz sicher (ProsLatRomEmp 1, 404 nr. 9; v. Haehling 343; Harries 171); unter Theodosius I: Maternus Cynegius 383/84 (ProsLatRomEmp 1, 235f nr. 3; v. Haehling 72f); unter Honorius: Claudius Postumus Dardanus, vor 407 (ProsLatRomEmp 2, 346f; v. Haehling 348f); im Westen um 460: Rusticius Helpidius (ProsLatRomEmp 2, 537 nr. 7); unter Theodosius II: Antiochus 429 (ProsLatRomEmp 2, 103f nr. 7; v. Haehling 85f).

*β. Heiden nach 395.* Hier finden sich verhältnismäßig viele noch bei Honorius, unter dem auch insgesamt der Anteil an heidnischen hohen Beamten ziemlich groß ist (ebd. $596_{304}$): ?Florentinus ca. 395 (ProsLatRomEmp 1, 362 nr. 2; v. Haehling 397f); Felix ca. 395/97 (ProsLatRomEmp 2, 458f nr. 2; v. Haehling 398f); ?Lachanius um 393? (ProsLatRomEmp 1, 491: er war Vater des Heiden Rutilius Claudius Namatianus; vgl. v. Haehling 406f); Caecina Decius Albinus Iunior ca. 398/401 (ProsLatRomEmp 1, 35f; v. Haehling 400; Vorbehalte bei Harries 171); Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, vor 412, der erst auf dem Sterbebett Anfang 437 getauft wurde (ProsLatRomEmp 2, 1184 nr. 6; v. Haehling 319f); unter Leo: Isocasius ca. 465 (ProsLatRomEmp 2, 633f): er wurde des Heidentums angeklagt u. ließ sich daraufhin taufen; unter Zenon: Pamprepius 479 (s. o. Sp. 1139); unter Justinian I: Tribonianus 529. 535/43 (s. o. Sp. 1139); Thomas 528 (K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1170; vgl. auch o. Sp. 1132f).

*e. Comes sacrarum largitionum u. Comes rerum privatarum. 1. Ämter.* Diese höchsten Finanzbeamten der kaiserlichen Zentrale stehen in der Tradition des rationalis (so noch Cod. Theod. 9, 3, 1 vJ. 320; 10, 8, 1f vJ. 313/19; 10, 18, 1 vJ. 315) u. magister rei privatae der hohen Kaiserzeit (Hirschfeld 29/47). Ihre ursprünglich niedere soziale Herkunft spiegelt sich noch in der Bemerkung des Joh. Lydos wider, früher habe sie niemand zu den Magistraten gezählt, ihre Genesis liege im Verborgenen (mag. 2, 27). Die spätantiken Titulaturen finden sich zuerst vJ. 342 (comes rei privatae: Cod. Theod. 10, 10, 6;



fraglich, ob schon ebd. 10, 8, 2 vJ. 319 gemeint, so Seeck 633; de Bonfils 65) u. 345 (vir perfectissimus comes largitionum: Cod. Theod. 11, 7, 5; zur Entwicklung des comes-Titels de Bonfils 1/39). Zu Entstehung u. Entwicklung der Ämter Weiss 49/60. Von den beiden Ämtern galt das des comes s. larg. als wichtiger u. daher vornehmer (Cod. Theod. 11, 39, 5 vJ. 362; Cod. Iust. 12, 23, 14). – Den Tätigkeitsbereich beschreibt Cassiod. var. 6, 7f. Über die Organisation der Unterbehörden in den Diözesen u. Provinzen gibt die Notitia Dignitatum detailliert Auskunft: or. 13f, u., wesentlich ausführlicher, occ. 11f: Den Ressortleitern unterstehen comites largitionum bzw. comites largitionum privatarum, rationales summarum bzw. rationales rerum privatarum, sowie verschiedene procuratores u. praepositi. – Zusätzliche Aufschlüsse über den Grad der differenzierten internen Organisation u. über die Arbeitsteiligkeit des officium comitis s. larg. bietet Cod. Theod. 6, 30, 7 vJ. 384 (dazu Jones 1, 583): Dieses Büro bestand zu der Zeit aus 18 scrinia, denen jeweils verschiedene Aufgaben zugeordnet waren. Innerhalb jedes scrinium gab es sieben Rangklassen mit einer genau vorgeschriebenen Zahl von Beamten für jede Klasse, insgesamt 446 Mann. Für das J. 399 liegen folgende Zahlenangaben für den comes s. larg. vor: im Osten: Cod. Theod. 6, 30, 15: 224 statuti, 610 supernumerarii; im Westen: ebd. 6, 30, 16: 546 Beamte, 6, 30, 17: 546 statuti, eine unbestimmte Zahl von supernumerari. – Für den comes rer. priv. gibt es nur die Zahlenangabe ebd. 6, 30, 16 vJ. 399 mit 300 Beamten. Ein mittendarius dieses Büros kontrollierte als princeps officii den comes domorum per Cappadociam: ebd. 6, 30, 2 vJ. 379 (s. o. Sp. 1135). – Unter Anastasius wurde zusätzlich das Amt des comes patrimonii geschaffen (Joh. Lyd. mag. 2, 27; vgl. Cassiod. var. 6, 9). Amtsträger kennen wir aber nur aus dem Ostgotenreich durch Ennodius u. Cassiodor (vgl. ProsLatRomEmp 2, 1262). Jones 1, 586 weist darauf hin, daß es keine Belege gibt, daß die Ämter der Finanzcomites käuflich waren. Ähnlich wie beim mag. off. u. quaestor erreichte auch hier eine große Zahl von Amtsträgern höhere Posten wie Prätorianer- u. Stadtpräfekturen.



*2. Amtsträger der comitiva sacrarum largitionum. a. Christen.* Der früheste ,Christ' in diesem Amt ist vielleicht Vindaonius Magnus 373: Unter Julian gab er sich als Heide, erscheint aber unter Valens als com. s. larg. bei Theodrt. h. e. 4, 22, 13 in Begleitung des Arianers Lucius, als dessen Glaubensgenosse Vindaonius bezeichnet wird. Möglicherweise war er inzwischen zum Christentum konvertiert (ProsLatRomEmp 1, 536 nr. 12; v. Haehling 119f); unter Gratian: ?Flavius Eucherius 377/79 (ProsLatRomEmp 1, 288 nr. 2; v. Haehling $574_{234}$); Magnus Arborius 379 (ProsLatRomEmp 1, 97f; v. Haehling 386f); Flavius Julius Catervius 379 (ProsLatRomEmp 1, 186f); Flavius Mallius Theodorus 380, das Amt ist nicht ganz gesichert (ebd. 900/2; v. Haehling 306f); ?Basilius 382/83 (ProsLatRomEmp 1, 149 nr. 3; v. Haehling 396f); unter Theodosius I: Maternus Cynegius 383 (s. o. Sp. 1142); ?Palladius 381 (s. o. Sp. 1138); ?Lollianus 383 (ProsLatRomEmp 1, 512; v. Haehling $582_{256}$: es bleibt aber zweifelhaft, ob er identisch ist mit dem Adressaten von Greg. Naz. ep. 15); Trifolius 384/85 (ProsLatRomEmp 1, 923; v. Haehling 303f); ?Flavius Pisidius Romulus 392 (ProsLatRomEmp 1, 771f nr. 5; v. Haehling 401); unter Honorius: Hadrianus 395 (s. o. Sp. 1139); Aemilius Florus Paternus 396/98 (ProsLatRomEmp 1, 671f nr. 6); ?Longinianus 399 (ebd. 2, 686f; v. Haehling 311/3: fraglich ist die Identität mit dem Adressaten von Aug. ep. 233/5; als praefectus urbi Romae war er Christ, vielleicht ist er konvertiert, so daß er als com. s. larg. noch Heide gewesen sein könnte); ?Probus 412/14, sofern er mit dem Konsul vJ. 406 identisch ist (erwogen von ProsLatRomEmp 2, 910 nr. 1; 913f nr. 11, was aber angesichts der Ämterfolge nicht sehr wahrscheinlich ist); Petronius Maximus 416/19 (ebd. 2, 749/51 nr. 22; v. Haehling 324f); unter Arkadios: ?Anthemius 400 (s. o. Sp. 1138); Hosius 395 (s. o. Sp. 1138); Joannes 404 (ProsLatRomEmp 2, 593f nr. 1; v. Haehling $596_{304}$); unter Theodosius II: Valerius 427 (s. o. Sp. 1138f); Apollonius 436 (ProsLatRomEmp 2, 121 nr. 2; v. Haehling 90); unter Anastasius: Joannes der Paphlagonier 498 (ProsLatRomEmp 2, 604f nr. 45); Flavius Taurus Clementinus 511/13, Monophysit (ebd. 303).

*β. Heiden nach 395.* Unter Honorius: ?Minervius 398/99 (ebd. 1, 603 nr. 2; v. Haehling $596_{304}$); Priscus Attalus 409, der Usurpator von 409/10 u. 414/15 ließ sich nach seiner ersten Usurpation arianisch taufen (ProsLatRomEmp 2, 180f); ?Asclepiodotus 422, so-

fern er identisch ist mit dem ‚Christenhasser' Asclepiades (ebd. 160 nr. 1; v. Haehling 84).

*3. Amtsträger der comitiva rerum privatarum. a. Christen.* Unter Constans: ?Eustathius 345 (ProsLatRomEmp 1, 310f; v. Haehling $524_{67}$); unter Constantius: ?Euagrius 360/61 (ProsLatRomEmp 1, 285; v. Haehling $530_{86}$); unter Jovian: ?Caesarius 363/64 (ProsLatRomEmp 1, 168f nr. 1; v. Haehling 117); Arcadius 359/64, unklar, unter welchem Kaiser er das Amt hatte (ProsLatRomEmp 1, 99); unter Gratian: Flavius Mallius Theodorus (s. o. Sp. 1144); unter Valentinian II: Flavius Gorgonius 386 (ProsLatRomEmp 1, 399 nr. 7); ?Messianus 389 (ebd. 600; v. Haehling 431); unter Theodosius I: ?Nebridius 382/4 (ProsLatRomEmp 1, 620 nr. 2; v. Haehling 122); Nummius Aemilianus Dexter 387 (ProsLatRomEmp 1, 251 nr. 3; v. Haehling 305); unter Arkadios: Studius 401 (ProsLatRomEmp 2, 1036 nr. 1; v. Haehling 126f); unter Theodosius II: Flavius Taurus 416 (ProsLatRomEmp 2, 1056f nr. 4; v. Haehling 86f); Valerius 425 (s. Sp. 1138f. 1144); Thalassius 430 (ProsLatRomEmp 2, 1060 nr. 1; v. Haehling 109f); unter Valentinian III: ?Flavius Anicius Bassus 425 (ProsLatRomEmp 2, 220f; v. Haehling 319); unter Theoderich: Arator 526 (ProsLatRomEmp 2, 126f).

*β. Heiden nach 395.* Unter Honorius: ?Minervius 397/98 (s. o. Sp. 1144).

*f. Comites domesticorum. 1. Amt.* Die comites domesticorum, in der Notitia Dignitatum jeweils nach c. d. equitum u. c. d. peditum differenziert (or. 15; occ. 13), kommandierten die Leibwache des Kaisers, die domestici et protectores (vgl. Titel Cod. Theod. 6, 24 u. Cod. Iust. 12, 17; dazu Hoffmann 79f; Jones 1, 636/40). Während die literarischen Quellen zwischen protectores u. domestici meist nicht unterscheiden (Gigli 388; Jones 2, $1265f_{64}$), zeigen die Kaisergesetze folgende Differenzierung: Es gibt einmal die Leibwache der protectores (Cod. Theod. 6, 24, 9 vJ. 416 leitet von dieser Funktion ausdrücklich die Bezeichnung ab), daneben die offenbar vornehmere schola der domestici, die auch protectores domestici genannt werden (am deutlichsten unterschieden ebd. 6, 24, 6 vJ. 395 u. 9 vJ. 416). Als Differenzierung u. Rangfolge sind auch die Rubriküberschriften de domesticis et protectoribus in den oben genannten Titeln der Codices zu verstehen. Nicht ganz sicher erscheint die Vermutung, die protectores seien möglicherweise von den magistri militum kommandiert worden u. nur die (protectores) domestici von den comites domesticorum. (Die Beweisführung bei Jones 2, $1265_{64}$, vgl. auch Stein/Palanque 1, 1, 123, überzeugt nicht völlig.) Es kämen dann wohl nur die magistri militum praesentales in Frage, in Cod. Iust. 12, 54, 4 vJ. 435/40 erstmals bezeugt (vgl. auch Demandt, Magister 757), in der wohl früheren Notitia Dignitatum aber bereits vorhanden, ohne daß dort überhaupt protectores genannt wären. Vielleicht waren sie bei den domestici mit einbegriffen. Protectores wurden jedenfalls öfter für Sonderaufgaben abkommandiert (Jones 1, 636f; 2, $1266_{65}$) u. unterstanden für diese Zeit wahrscheinlich den jeweiligen magistri militum. Eine Abhängigkeit der comites domesticorum von den magistri militum ist zumindest nach der Notitia Dignitatum ausgeschlossen. Nähere Einzelheiten über den Aufgabenbereich dieser comites sind allerdings nicht bekannt. – Wenn Diokletian vor seiner Kaisererhebung als Führer der domestici bei Aurelius Victor (39, 1) bezeichnet wird (vgl. ähnlich Hist. Aug. vit. Car. 13), ist die Verwendung des Begriffes anachronistisch (Seeck, comites 649; Jones 1, 53). Das früheste Zeugnis für domestici u. comites domesticorum ist möglicherweise Cod. Theod. 12, 1, 38. Das überlieferte Datum 346, von Seeck, Regesten 41 ziemlich willkürlich in 357 geändert, kann durchaus stimmen: Ein praefectus praetorio Orientis Anatolius für die Jahre 346/49 (vgl. Cod. Theod. 12, 1, 39) wäre möglich (ProsLatRomEmp 1, 1049), lediglich der Ausstellungsort Caesena wäre als mögliche Verwechslung mit Caesarea entsprechend zu ändern. Ob dieser Anatolius identisch mit dem praefectus praetorio Illyrici 357/60 wäre (dazu ProsLatRomEmp 1, 59f nr. 3), sei dahingestellt. Die sonstigen frühesten Erwähnungen von domestici u. comites domesticorum finden sich zum Jahr 354 bei Ammian (14, 10, 2. 8; 11, 14). Die Unterteilung in equites u. pedites kommt zuerst bei Sozomenos (h. e. 9, 8, 2 [GCS Soz. 399]) zum J. 409 vor (vgl. Dessau nr. 1305; Cod. Iust. 12, 17, 3 vJ. 450?; 2, 7, 25, 2 vJ. 519; Jones 2, $1147_{16}$). Über die Zahl der domestici ist nichts Genaues bekannt. Unter Julian gab es vielleicht ca. 200 domestici in praesenti

(Cod. Theod. 6, 24, 1; Jones 1, 636). – Aus der Schola domesticorum gingen die praepositi labarum für die Reichsfahne hervor, die nur für den Osten Cod. Theod. 6, 25, 1 = Cod. Iust. 12, 8, 1 vJ. 416 belegt sind. – Zur Zeit Justinians I taugten die protectores u. domestici angeblich nur noch zu Paraden u. hatten keinerlei militärische Erfahrung mehr, wenn man Procop. hist. arc. 24, 24f glauben darf. Die Funktion der Leibwache war auf die von Leo I neu geschaffenen 300 excubitores übergegangen (Joh. Lyd. mag. 1, 16; Hoffmann 1, 303): Sie wurden von einem comes excubitorum angeführt, eine Stellung, die Justin vor seiner Kaisererhebung bekleidete. Bei den comites domesticorum ist die Aufstiegsquote zu magistri militum sehr hoch (Jones 2, 1147 $f_{16}$). Aus dieser Stellung wurden (außer Diokletian, s. o.) Valens, Zeno u. wohl auch Glycerius Kaiser. Kaiser Jovian war vorher primicerius domesticorum (ProsLatRomEmp 1, 461 nr. 3).

2. *Christliche Amtsträger.* Aus dem 4. Jh. ist kaum etwas bekannt. Der erste Amtsinhaber, der mit einiger Sicherheit Christ war, ist Stilicho 385/92 unter Theodosius I (ProsLatRomEmp 1, 853/8; v. Haehling 466/8); Bacurius 378/94, ebenfalls unter Theodosius I, war ein iberischer König in römischen Diensten. Vielleicht war er Konvertit, denn Libanius (ep. 1060) betrachtet ihn als Heiden, Rufinus (h. e. 10, 11; 11, 33 [GCS Eus. 9, 2, 976. 1038]) als Christen (ProsLatRomEmp 1, 144); ?Flavius Candidianus 431/35 (ebd. 2, 257f) unter Theodosius II; Flavius Sporacius 450/51 unter Theodosius II u. Marcian (ebd. 1026f); Zeno 466/68, der spätere Kaiser, unter Leo I (ebd. 1200/2 nr. 7); Leucadius, ein christl. primicerius domesticorum (AnnÉpigr 1938 nr. 30), läßt sich nicht näher datieren (ProsLatRomEmp 1, 505 nr. 3). – Von heidnischen Amtsträgern nach 395 ist nichts bekannt. – Die H. ab dem primicerius s. c. gehören nicht mehr der obersten Rangklasse der illustres an, sondern sind spectabiles (vgl. die Titulaturen in der Notitia Dignitatum; zu den Karrieren dieser Rangklasse vgl. bes. Kuhoff). Die Inhaber der nun folgenden Ämter sind insgesamt schlechter überliefert, die Aufstiegsquoten geringer, so daß die prosopographische Erfassung insgesamt u. besonders die Bestimmung der Religionszugehörigkeit nicht sehr ergiebig ist.

*g. Primicerius sacri cubiculi. 1. Amt.* Über diesen H. wissen wir kaum etwas. Die entsprechenden Abschnitte der Notitia Dignitatum (or. 16; occ. 14) sind sämtlich verloren, die vorhandene Überlieferung wenig hilfreich (vgl. auch Jones 2, 1232 $f_7$). Seine Stellung zum praepositus s. cubiculi ist unklar; die Anführung als eigener Ressortchef in der Notitia dignitatum spricht für Unabhängigkeit vom praepositus s. cubiculi. Aus Cod. Theod. 11, 18, 1 vJ. 409? läßt sich eine Unterordnung nicht ablesen (s. u.). Die Vermutung, der primicerius s. cubiculi habe die aus dem Zuständigkeitsbereich des comes rerum priv. ausgegliederte Privatkasse (sacellum) des Kaisers verwaltet, bleibt hypothetisch (so Stein/Palanque 1, 222; Enßlin 561). Für die Zeit bis Justinian I sind namentlich nur 4 Amtsinhaber bekannt, darunter Heraclius, der iJ. 454 den Kaiser Valentinian III dazu überredete, den magister militum Aetius ermorden zu lassen (ProsLatRomEmp 2, 541 nr. 3).

2. *Amtsträger.* Christl. Amtsträger waren Mardonius unter Valens, wobei das Amt unsicher ist (s. o. Sp. 1131), u. Calopodius 466 unter Leo (ebd. 254 nr. 2).

*h. Castrensis sacri palatii. 1. Amt.* Dieses Amt ist wahrscheinlich die Fortsetzung des kaiserzeitlichen procurator castrensis (Hirschfeld 317; Costa 361). Sein Aufgabenbereich war, die technische Funktionsfähigkeit des palatium = castra (Cod. Theod. 6, 36, 1 vJ. 326; zum peculium castrense der palatini Lehmann 49/54) zu gewährleisten u. die damit verbundenen Abrechnungen zu tätigen (tabularium dominicum u. tabularium dominarum Augustarum: Not. dig. or. 17, 7f, vgl. ähnlich occ. 15, 8f). Sichere Belege für das spätantike Amt stammen erst aus der Zeit der Konstantinsöhne u. sind hinsichtlich ihrer Datierung alle umstritten: Cod. Theod. 12, 1, 38 vJ. 346, von Seeck, Regesten 204 auf 357 datiert; vgl. aber o. Sp. 1146; Cod. Theod. 10, 14, 1 vJ. 315 ist wegen des Ausstellungsortes zweifelhaft, wenn man kein Gesetz des Licinius annehmen will; Seeck, Regesten 194 datiert auf 346; zum Datum von 6, 35, 3, überliefert für 319, vgl. o. Sp. 1119f. Zur Rangbezeichnung: Cod. Theod. 6, 32, 1f vJ. 416 u. 422: vir spectabilis comes et castrensis sacri palatii. Die Unterordnung des castrensis unter den praepositus s. cubiculi (so zB. Dunlap 183. 208; Enßlin 561; Guyot 140f) ist durchaus fraglich; vgl. Th. Mommsen, Brief des Bischofs

Theonas: ders., Ges. Schriften 6 (1910) 650 u. bes. Costa, der aber mit der gegenteiligen Annahme einer Abhängigkeit des praep. s. c. vom castrensis im 4. Jh. auch nicht recht überzeugen kann. Beide Ressortchefs waren wohl eher nebeneinander geordnet u. dem Kaiser unterstellt, was zumindest aus der Notitia Dignitatum hervorgeht. Die Aufzählung in Cod. Theod. 11, 18, 1 vJ. 409? gibt für diese Frage nichts her (Costa 359f u. o. Sp. 1148). Zu welch widersprüchlichen Ergebnissen man kommt, wenn man in die Deutung von Quellenzeugnissen seine eigenen Prämissen immer schon einbringt, zeigt die Interpretation von Iulian. Imp. ep. ad Athen. 272 D (1, 1, 218 Bidez), wo der praep. s. c. Eusebius als ‚Vorsteher der Köche' bezeichnet wird. Daraus wurde die eindeutige Überordnung des praep. s. c. über den castrensis hergeleitet (zB. Guyot 140f), aber auch das genaue Gegenteil (Costa 371 mit Anm. 1). Dabei gibt die Stelle nur etwas für das Verhältnis von praepositus s. c. u. Köchen her, wobei die Zuordnung der letzteren durchaus wie im Falle der silentiarii u. decuriones geschwankt haben kann (s. o. Sp. 1130 u. unten). Die Notitia Dignitatum unterstellt dem castrensis folgende Bereiche: 1) paedagogia, d. h. wohl die Erziehung junger Pagen für den Hofdienst (Amm. Marc. 26, 6, 15; 29, 3, 3; Ulpian: Dig. 33, 7, 12, 32); 2) ministeriales dominici, d. h. Dienstpersonal für die Herrichtung der kaiserlichen Tafel (Costa 362); 3) curae palatiorum, d. h. Instandhaltung, Reparatur u. ggf. Neubau kaiserlicher Unterkünfte (Not. dign. or. 17, 3/5; occ. 15, 4/6; dazu auch O. Seeck, Art. castrensis: PW 3, 2 [1899] 1774f). Eine Beschreibung der cura palatii gibt Cassiodor: ut et antiqua in nitorem pristinum contineas et nova simili antiquitate producas (var. 7, 5, 3). Paedagogiani u. ministeriales werden in den Kaisergesetzen nur einmal genannt (Cod. Theod. 8, 7, 5 vJ. 354?: Seeck, Regesten 177 datiert auf 326; im Cod. Iust. nur ministeriani im Titel 12, 25), zusammen mit silentiarii u. decuriones (o. Sp. 1130). Wenn diese Aufzählung so zu deuten ist, daß paedagogiani, ministeriales, silentiarii u. decuriones damals eine einheitliche Gruppe unter einem gemeinsamen Chef waren, so wird man von der Sache her eher an den castrensis denken (so Costa $358_1$) als an den praepositus s. cubiculi (so Dunlap 220). – In den Zuständigkeitsbereich des castrensis gehörte der comes et tribunus stabuli: Cod. Theod. 6, 13, 1 vJ. 413 nur als tribunus zusammen mit der cura palatii erwähnt, ebd. 11, 18, 1 vJ. 409? als comes bezeichnet. Ob auch der comes sacrae vestis unter die Kompetenz des castrensis fiel oder direkt dem praepositus s. cubiculi zugeordnet war, ist unklar (o. Sp. 1129). Cod. Iust. 12, 25, 3 unter dem Titel de castrensianis et ministerianis zeigt, daß zumindest unter Leo I die comitiva s. vestis zum castrensis gehörte. Man muß auch hier wohl Änderungen einkalkulieren. Die Differenzierungen der cubicularii gehören offenbar alle erst in die 2. Hälfte des 4. Jh. oder sind noch später. – Die Unterbeamten des castrensis, die castrensiani, bei denen es auch supernumerarii gab (Cod. Theod. 6, 32, 2 = Cod. Iust. 12, 25, 2 vJ. 422), waren in der Regel offenbar keine Eunuchen: Cod. Theod. 10, 14, 1 u. 6, 35, 3 rechnen mit Nachkommen der castrensiani. Cod. Iust. 12, 25, 3 (s. o.) werden zumindest für die schola sacrae vestis Frauen der Beamten erwähnt, ebenfalls 12, 25, 4, wo allerdings die Liste der betroffenen Amtsträger im Anhang des Gesetzes fehlt. Ähnliches gilt für die castrenses selbst: Keiner der aus dem 4. Jh. bekannten Amtsinhaber wird in der Überlieferung als Eunuch bezeichnet (Costa 380f; Guyot 140f). Der erste mögliche (u. wohl auch einzige, s. Costa $382_2$) Eunuch wäre Amantius, castrensis der Kaiserin Eudoxia iJ. 401 (ProsLatRomEmp 2, 66). Ob allerdings dessen Stellung mit der des castrensis beim Kaiser gleichrangig ist, darf bezweifelt werden. – Nach Theodosius I sind aus dem Westen keine Amtsträger mehr bekannt. Weiterhin gibt es aber das Amt der cura palatii (ProsLatRomEmp 2, 1295; vgl. Cassiod. var. 7, 5), so daß schon Mommsen die glaubwürdige Vermutung äußerte, daß das alte Amt des castrensis unter der neuen Bezeichnung fortbestand, die ursprünglich nur eine Teilfunktion beschrieb (Studien aO. [o. Sp. 1124] 453). Im Ostreich ist das Amt im 6. Jh. verschwunden (Bury 120).



*2. Amtsträger.* Von den insgesamt nur 8 bekannten castrenses bis Justinian I können vor Anfang des 5. Jh. keine Christen ausgemacht werden. Christ war wohl der o. gen. Amantius 401 bei Eudoxia (ProsLatRomEmp 2, 66); Scholasticus 422 unter Theodosius II (ebd. 982 nr. 1).

*3. Amtsträger der cura palatii u. des tribunus stabuli.* Im Gegensatz zum castrensis

sind für die Teilfunktionen der cura palatii u. des comes et tribunus stabuli christliche Amtsträger schon früher bekannt: cura palatii: Flavius Saturninus vor 361 unter Constantius (ebd. 1, 807f nr. 10; v. Haehling 257f); Aetius 423/25 (ProsLatRomEmp 2, 21/9 nr. 7; v. Haehling 477f); comes stabuli: Valens 364, der spätere Kaiser (ProsLatRomEmp 1, 930f), Arianer; Stilicho 384 (s. o. Sp. 1147); Flavius Jordanes 465 unter Leo I war erst Arianer, wurde dann orthodox auf Rat des Daniel Stylites (ebd. 2, 620f); Areobindus um 500 unter Anastasius (2, 143f nr. 1).

*j. Primicerius notariorum. 1. Amt.* Die tribuni et notarii, ursprünglich u. bis zum Beginn des 4. Jh. Stenographen (Zos. hist. 5, 40; vgl. Jones 2, 1234$f_{18}$; Teitler 16/26), bildeten das Personalbüro u. Archiv am Kaiserhof (Cassiod. var. 6, 16). Ihre Tätigkeit in unmittelbarer Nähe des Kaisers bedeutete eine besondere Vertrauensstellung u. erklärt, daß Mitglieder dieser dem Kaiser direkt unterstellten schola (Stein/Palanque 1, 1, 112) zu vielerlei Sondereinsätzen herangezogen wurden, in vielem vergleichbar mit den agentes in rebus (Jones 2, $1235_{19}$; Sinnigen; Kritik an Sinnigen bei Teitler $235/7_{32}$, der sich gegen eine zu starke Parallelisierung wendet). Von daher versteht sich auch die relativ hohe Quote an Aufsteigern schon unter Constantius (dazu Vogler $184_{115}$) zum magister officiorum oder gar praefectus praetorio. Zuerst erwähnt sind notarii unter Licinius (s. o. Sp. 1119; vgl. Cod. Theod. 6, 35, 7 vJ. 367). Nach Libanius (or. 2, 58) soll Julian ihre Zahl auf 4 reduziert haben, zZt. des Libanius gab es aber im Osten wieder 520 notarii. Aus Nov. Val. 6, 3 vJ. 444, wo u. a. notarii vom Wachdienst befreit werden, läßt sich über die Gesamtzahl im Westen nichts entnehmen. Das Amt des notarius wurde oft gekauft, zumindest ab Ende des 4./Anfang des 5. Jh. (Cod. Iust. 2, 7, 23, 2 vJ. 506). Aus den notarii gingen die referendarii hervor (J. B. Bury, Magistri scriniorum: HarvStudClassPhilol 21 [1910] 28f), die zuerst Cod. Iust. 1, 50, 2 vJ. 427 erwähnt werden. (Zur Tätigkeit vgl. Cassiod. var. 6, 17; Procop. b. Pers. 2, 23, 6: Vortrag der Bittgesuche an den Kaiser u. Verkündigung der Entscheidung an den Bittsteller.) Justinian I verminderte die Zahl der referendarii von 14 auf 8 (Nov. Iust. 10 vJ. 535). – Die Aufgabe des primicerius notariorum war, nach der Formulierung der Notitia Dignitatum: Notitia omnium dignitatum et amministrationum tam civilium quam militarium (occ. 16); ähnlich or. 18 mit dem Zusatz: scolas etiam et numeros tractat. Er führte somit das laterculum maius, die Personalliste der meisten Beamten (zum laterculum minus s. o. Sp. 1140f), u. kann daher als Verwaltung der Verwaltung bezeichnet werden. Die schriftlichen Tätigkeiten dieses Büros, besonders die Ausstellung der Anstellungsurkunden, geschahen durch laterculenses oder pragmaticarii, die wohl aus den memoriales (s. u. Sp. 1153) u. agentes in rebus genommen wurden (Cod. Iust. 12, 20, 5, 1 von Leo I; 12, 33, 5, 4 vJ. 524; vgl. Jones 1, 575). Eine treffende Tätigkeitsbeschreibung gibt Claud. epit. 85/8: cunctorum tabulas assignat honorum, regnorum tractat numeros, constringit in unum sparsas imperii vires, cuneosque recenset dispositos. – Für den weiteren Aufstieg der notarii war die Erreichung des Primiceriats nicht Bedingung. Das erklärt, daß wir von Konstantin I bis Justinian I nur 7 primicerii kennen, aber weit über 100 kaiserliche notarii (vgl. die Prosopographie bei Teitler 107/20).



*2. Amtsträger. a. Christen.* ?Joannes 408 (s. o. Sp. 1139 u. Teitler 143); ?Joannes 423, der spätere Usurpator (ProsLatRomEmp 2, 594f nr. 6; Teitler 143); Leontius 451, Teilnehmer des Konzils v. Chalcedon (ProsLatRomEmp 2, 669f; Teitler 146f). – Christliche notarii des 4. Jh.: unter Licinius: Auxentius (ProsLatRomEmp 1, 141f; Teitler 117); unter Konstantin I: Marianus (ProsLatRomEmp 1, 559 nr. 2; Teitler 149f); Datianus (ProsLatRomEmp 1, 243f nr. 1; Teitler 126); Helpidius (ProsLatRomEmp 1, 414 nr. 4; v. Haehling 63f; Teitler 138); unter Constantius: Flavius Philippus um 340 (ProsLatRomEmp 1, 696f nr. 7; v. Haehling 59f; Teitler 160f): er war Arianer; ebenfalls Arianer war Flavius Taurus um 350 (ProsLatRomEmp 1, 879f nr. 3: v. Haehling 293f; Teitler 169); unter Valens: Sophronius 365 (s. o. Sp. 1138 u. Teitler 167); Bassianus 371/72 (ProsLatRomEmp 1, 150; Teitler 118).

*β. Heiden nach 395.* Flavius Arpagius, Wende 4./5. Jh. (ProsLatRomEmp 2, 151; Teitler 114); Claudius Claudianus 394/404 (ProsLatRomEmp 2, 99f nr. 5; Teitler 122f).

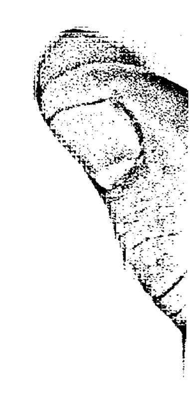
*k. Magistri scriniorum. 1. Amt.* Die scrinia memoriae, epistularum, libellorum u. (nur

im Osten) Graecarum (Not. dign. or. 19; occ. 17) sind die spätantike Fortsetzung der frühkaiserzeitlichen Zentralbüros a memoria, ab epistulis u. a libellis spätestens seit Claudius (Hirschfeld 318/42; vgl. auch die Liste ProsLatRomEmp 1, 1068 für die Zeit ab ca. 250 nC.). Ein interessantes Zeugnis für die Frühzeit Konstantins I ist Caelius Saturninus: Dessau nr. 1214 (vgl. o. Sp. 1118). Die Mitglieder dieser Schreibbüros hießen entsprechend der oben genannten Differenzierung memoriales, epistulares oder libellenses, generell scriniarii, letzteres ein Begriff, der laut Joh. Lyd. mag. 3, 31 erst seit Konstantin I gebräuchlich war. Wenn Joh. Lydos weiterhin behauptet, die scriniarii seien erst unter Theodosius I wirkliche ,Beamte' geworden (ebd. 3, 35), so spricht dagegen Cod. Theod. 6, 35, 2 vJ. 315?, wo bereits memoriales erwähnt werden. Zu den Tätigkeiten der scrinia im einzelnen vgl. Cassiod. var. 6, 13 u. Jones 1, 575f; 2, $1144_4$. Der Zuständigkeitsbereich der magistri scriniorum ist in der Notitia Dignitatum präzise beschrieben (or. 19, 6/13): magister memoriae: adnotationes omnes dictat et emittit, et precibus respondet; magister epistularum: legationes civitatum, consultationes et preces tractat; magister libellorum: cognitiones et preces tractat; magister epistularum graecarum: eas epistolas, quae graece solent emitti, aut ipse dictat aut latine dictatas transfert in graecum. – Ein Gesetz Leos I gibt Zahlen an: 62 statuti memoriales, 34 epistulares, 34 libellenses, dazu 4 antiquarii im scrinium memoriae (Cod. Iust. 12, 19, 10). Es handelte sich also um relativ kleine Büros. Die Aufstiegsquote der magistri scriniorum zur Stadt- oder Prätorianerpräfektur ist seit der 2. H. des 4. Jh. ziemlich hoch.

*2. Amtsträger. a. Christen.* Unter Constantius: Thalassius 358/61 war proximus libellorum (ProsLatRomEmp 1, 887 nr. 2); ?Flavius Eupraxius 367, magister memoriae unter Valentinian I (s. o. Sp. 1141); ?Festus, magister memoriae unter Valens: Sofern der spätere proconsul Asiae mit dem Historiker Festus identisch ist, liegt möglicherweise eine Konversion vor (ProsLatRomEmp 1, 334 nr. 3; v. Haehling 145f); Flavius Mallius Theodorus, vielleicht 379 magister memoriae unter Valentinian II (s. o. Sp. 1144); Benivolus, 385 magister memoriae, der sich Valentinians II Mutter Justina gegenüber weigerte, ein arianerfreundliches Gesetz auszufertigen u. deshalb sein Amt niederlegte (ProsLatRomEmp 1, 161); Dardanus, magister libellorum Anfang 5. Jh. unter Honorius (s. o. Sp. 1142); Flavius *Eugenius, vor 392 mag. scrinii, der spätere Kaiser (ProsLatRomEmp 1, 293 nr. 6); Olympius, 408 mag. scrinii unter Honorius (s. o. Sp. 1139); ?Zenobius, magister memoriae 410 unter Honorius (ProsLatRomEmp 2, 1196).

*β. Heiden nach 395.* Als heidnischer Amtsträger ist vielleicht Minervius, magister epistularum um 395? anzusehen (s. o. Sp. 1144).

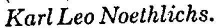
*III. Auswertende Bemerkungen zur Religionszugehörigkeit der Hofbeamten.* Die Frage nach dem Religionsbekenntnis spätantiker H. wurde in der diokletianischen Christenverfolgung relevant (Lact. mort. pers. 13, 1; Eus. h. e. 8, 1; 6, 1) u. gewann an Bedeutung in der (auch religionspolitischen) Auseinandersetzung Konstantins I mit Licinius (Eus. vit. Const. 1, 52). Nach Konstantins Sieg sollen dann nach dem Zeugnis der Kirchenhistoriker (ebd. 2, 44; Theodrt. h. e. 1, 2, 3 [GCS Theodrt. 5]) christliche Amtsträger (konkret genannt werden nur Statthalter) bevorzugt worden sein, ohne daß sich diese Behauptung prosopographisch so belegen ließe (v. Haehling 513/21). Angaben über das christl. Bekenntnis der H. gibt es für die konstantinische Zeit so gut wie nicht. Neben den zweifelhaften Nachrichten über Hofeunuchen (s. o. Sp. 1127. 1130f) sind nur einige christl. notarii aus dieser Epoche bekannt (s. o. Sp. 1153). Ab Constantius fließen die Quellen etwas breiter, allerdings wird hier das Problem der heidn. oder christl. Religionszugehörigkeit um das von Orthodoxie u. Häresie erweitert. Für einige H. wie primicerius notariorum oder castrensis s. palatii sind christliche Amtsträger erst ab Anfang des 5. Jh. nachweisbar. Es muß aber vor zu weitgehenden Schlüssen aus prosopographischen Befunden gewarnt werden, weil die Dunkelziffer sehr hoch ist (schätzungsweise zwischen 70 u. über 90%). Im Falle der magistri officiorum, bei denen die Religionszugehörigkeit zu etwa 30% festgestellt werden kann (Clauss 99), liegt im Vergleich zu den übrigen H. eine außergewöhnlich gute Quellenlage vor. Wir kennen nicht das Kandidatenreservoir u. damit nicht die personalpolitischen Möglichkeiten u. Entscheidungskriterien, die die Kaiser letztlich zu einer Ernennung in ein Hofamt veranlaßten. Zumindest für den Bereich der H. hat offenbar

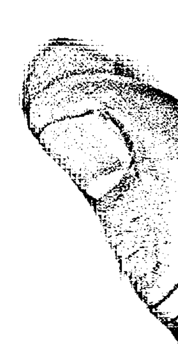


nur Julian eine konsequente Haltung eingenommen (v. Haehling 537/47). Aber gerade die Regierungszeit Julians ist es dann gewesen, die daran schuld war, daß das Religionsbekenntnis der Beamten zukünftig einen höheren Stellenwert erhielt. Ein Indikator für diese wachsende Bedeutung sind freiwillige oder erzwungene Konversionen, vgl. dazu die Karrieren nr. 26, 44, 74, 95, 129, 147 u. 152 bei Kuhoff. Übertritte zum Christentum gab es möglicherweise in drei Fällen schon unter Konstantin I (v. Haehling 515). Inwieweit es sich dabei um von Eusebius (vit. Const. 4, 54) beklagte Scheinkonversionen ohne innere Überzeugung handelte, sei dahingestellt. Konvertierte H. sind für diese Zeit noch nicht belegbar, kommen aber seit Julian vor. Im folgenden eine Aufstellung in chronologischer Reihenfolge: 1) Konversionen zum Heidentum: Solche sind nur für die Zeit Julians bezeugt: Felix, comes s. larg., wurde von Julian bekehrt (ProsLatRomEmp 1, 332 nr. 3), ebenso Helpidius, comes rer. priv. (ebd. 415 nr. 6); Dulcitius, notarius unter Constantius, wurde unter Julian Prokonsul v. Asia (ebd. 274 nr. 5; v. Haehling 140f). 2) Konversionen zum Christentum: ?Vindaonius Magnus, comes s. larg. 373 (s. o. Sp. 1143f); Festus, magister memoriae unter Valens (s. o. Sp. 1153); Bacurius, comes domesticorum unter Theodosius I (s. o. Sp. 1147); ?Basilius, comes s. larg. 382/83 (s. o. Sp. 1144), ist möglicherweise erst mit Eintritt in das genannte Hofamt konvertiert, weil er vorher als Prokonsul v. Achaia als Heide belegt ist (v. Haehling 396f); Rufinus, mag. off. 388/92, wurde erst als praefectus praetorio 392/95 getauft (ProsLatRomEmp 1, 780f; vgl. o. Sp. 1138); Priscus Attalus, comes s. larg. 409 (s. o. Sp. 1144), Rufius Antoninus Volusianus, quaestor s. p. vor 412 (s. o. Sp. 1142); Isocasius, quaestor s. p. 465 (s. o. Sp. 1142). Ein deutlicher Schwerpunkt liegt also in den 70er u. 80er Jahren des 4. Jh. – Gesetzgeberische Maßnahmen speziell zum Religionsbekenntnis der H. gibt es seit Theodosius I; sie reichen bis Justinian I u. verbieten Häretikern, Heiden, Juden u. Samaritanern die militia generell oder den Hofdienst im besonderen (vgl. o. Sp. 1127). Die Gesetze im einzelnen in chronologischer Reihenfolge: Cod. Theod. 16, 5, 25 vJ. 395. 29 vJ. 395; 8, 16 vJ. 404; 5, 42 vJ. 408. 48 vJ. 410. 58 vJ. 415; 10, 21 vJ. 416; 8, 24 vJ. 418; Const. Sirm. 6 vJ. 425; Cod. Theod. 16, 5, 65 vJ. 428; Cod. Iust. 1, 9, 18 vJ. 439; 1, 5, 6, 8 vJ. 455; 1, 5, 12, 6 vJ. 527; 1, 5, 20, 8 vJ. 530; 1, 5, 18, 4 von Justinian I; 1, 11, 10, 1 von Justinian I. – Vergleicht man die gesetzliche Lage mit den prosopographischen Befunden der H. etwa seit Beginn des 5. Jh., so fallen eklatante Durchbrechungen der Rechtgläubigkeit nur für den quaestor s. p. auf, was mit den besonderen Anforderungen u. Kenntnissen in diesem Amt zusammenhängt. Für die übrigen hohen H. kennen wir, vom magister officiorum Pamprepius abgesehen, nach dem Anfang des 5. Jh. keine profilierten Heiden mehr. Dies trifft im übrigen für die hohen Reichsbeamten, die praefecti praetorio, praefecti urbi u. magistri militum so nicht zu. In diesen Ämtern lassen sich noch bis Ende des 5. Jh. Heiden nachweisen (dazu bes. v. Haehling, Heiden aO. [o. Sp. 1132f] 52/85; ebd. $64_{71}$ auch eine Übersicht über die heidn. Führungskräfte im Westen). Offenbar konnten die Kaiser das Kriterium des ‚rechten Glaubens' bei den H. wirkungsvoller durchsetzen als sonst im Reich. – Abschließend soll noch auf die Bedeutung der H. für das kirchliche u. religiöse Leben hingewiesen werden: Aus den Reihen der H. rekrutierten sich kirchliche Funktionäre, Priester u. Bischöfe. Viele notarii u. agentes in rebus sind nur deshalb noch bekannt, weil sie nach ihrem Staatsdienst eine kirchliche Karriere machten oder sich als Mönche aus dem Alltagsleben zurückzogen. Dazu einige Belege: Bischof wurden: Auxentius, notarius unter Licinius, später B. v. Mopsuestia (ProsLatRomEmp 1, 141f nr. 1); Eleusius, palatinus vor 359, B. v. Kyzikos (ebd. 1, 277); Marcianus, palatinus um 365, novatianischer B. (1, 554 nr. 8); Evodius, 387 agens in rebus, von Augustinus getauft u. später B. (1, 297; Clauss 203); Chrysanthus, palatinus Ende 4. Jh., nach 395 Vikar v. Britannien, 412/19 novatianischer B. in Kpel (ProsLatRomEmp 1, 203); Eusebius, um 428/29 agens in rebus, B. v. Dorylaeum (ebd. 2, 430f nr. 15); Thalassius, 430 comes rer. priv., 439 Prätorianerpräfekt v. Illyrien, B. v. Caesarea 439/51? (2, 1060 nr. 1); Apollinaris Sidonius, 458/61 notarius, 468 Stadtpräfekt v. Rom, 469 B. v. Clermont (2, 115/8 nr. 6). – Ephraem, comes s. larg. ehrenhalber um 524/25, 523/25 comes Orientis, war 527/45 Patriarch v. Antiochia (2, 394/6). Für das frühe MA (6./8. Jh.) vgl. G. Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit (Wien

1983) 123/7. – Kleriker wurden: Euthalius, memorialis Anfang des 5. Jh. (2, 437f); Antiochus, als praepositus s. cubiculi 421 abgesetzt u. zwangsweise zum Priester gemacht (2, 101f nr. 5); Theodorus, 22 Jahre agens in rebus (2, 1088 nr. 14; Giardina nr. 81); Anthimus, decanus in Kpel um 438 (ProsLatRomEmp 2, 99f nr. 1); **Arator, comes rer. priv. 526, später Kleriker in Rom (ebd. 2, 126f). – Mönch wurden: Maxentius, palatinus Mitte 4. Jh. (1, 571 nr. 2); ?Hieronymus, vielleicht agens in rebus 370/4 (Clauss 205; Giardina nr. 32); ?Bonosus, vielleicht agens in rebus (Aug. conf. 8, 6, 15/7); Zenon, 378 agens in rebus (ProsLatRomEmp 1, 992 nr. 6); Nepotianus, palatinus vor 394 (ebd. 1, 624 nr. 2); Vincomalus, mag. off. 451/52 (2, 1169f); Gratissimus, praepositus s. cubiculi 461/62 (2, 519); Cassiodor, quaestor s. pal. u. mag. off. 507/27, Prätorianerpräfekt 533/37 (2, 265/9 nr. 4); Cledonius, palatinus Mitte des 4. Jh., wurde Eremit (1, 213 nr. 2).

W. Blum, Curiosi u. Regendarii. Untersuchungen zur geheimen Staatspolizei der Spätantike, Diss. München (1969). – A. E. R. Boak, The master of the offices in the later Roman and Byzantine empires: Univ. of Michigan stud. human. ser. 14 (1924) 1/160. – G. de Bonfils, Il comes et quaestor nell'età della dinastia costantiniana (Napoli 1981). – J. B. Bury, The imperial administrative system in the 9th cent. (New York 1911). – M. Clauss, Der magister officiorum in der Spätantike (4./6. Jh.). Das Amt u. sein Einfluß auf die kaiserliche Politik = Vestigia 32 (1980). – G. Clemente, La Notitia Dignitatum (Cagliari 1968). – E. A. Costa, The office of the castrensis sacri palatii in the 4th cent.: Byzant 42 (1972) 358/87. – A. Demandt, Art. Magister militum: PW Suppl. 12 (1970) 553/790; Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – E. Demougeot, La Notitia Dignitatum et l'histoire de l'empire d'Occident au début du 5e s.: Latom 34 (1975) 1079/134. – J. E. Dunlap, The office of the grand chamberlain in the later Roman and Byzantine empires: Univ. of Michigan stud. human. ser. 14 (1924) 165/301. – W. Ensslin, Art. Praepositus sacri cubiculi: PW Suppl. 8 (1956) 556/67. – R. I. Frank, Scholae Palatinae. The palace guards of the later Roman empire = PapMonogrAmAcadRome 23 (Rome 1969). – A. Giardina, Aspetti della burocrazia nel basso impero, con una prosopografia degli agentes in rebus (Roma 1977). – E. Gigli, I protectores e i domestici nel IV sec.: RendicAccLinc 8, 4 (1949) 383/90. – R. Goodburn / Ph. Bartholomew (Hrsg.), Aspects of the Notitia Dignitatum (Oxford 1976). – P. Guyot, Eunuchen als Sklaven u. Freigelassene in der griech.-röm. Antike (1980). – R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des röm. Reiches seit Constantins I Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie = Antiquitas 3, 23 (1978). – J. Harries, The Roman imperial quaestor from Constantine to Theodosius II: JournRomStud 78 (1988) 148/72. – O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian² (1905). – D. Hoffmann, Das spätröm. Bewegungsheer u. die Notitia Dignitatum 1/2 = EpigrStud 7, 1f (1969). – M. K. Hopkins, Eunuchs in politics in the later Roman empire: ProcCambPhilolSoc 189 (1963) 62/80. – A. H. M. Jones, The later Roman empire 1/2 (Oxford 1973). – W. Kuhoff, Studien zur zivilen senatorischen Laufbahn im 4. Jh. nC. (1983). – B. Lehmann, Das peculium castrense der palatini: Labeo 23 (1977) 49/54. – H. Loehken, Ordines Dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht (1982). – D. Nellen, Viri litterati. Gebildetes Beamtentum u. spätröm. Reich im Westen zwischen 284 u. 395 nC. (1977). – K. L. Noethlichs, Beamtentum u. Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike (1981). – F. S. Pedersen, Late Roman public professionalism (Odense 1976). – G. Purpura, I curiosi e la schola agentum in rebus: AnnSemGiuridPalermo 34 (1973) 165/275; Il magister officiorum e la schola agentum in rebus: Labeo 25 (1979) 202/6. – R. Rémondon, La crise de l'empire romain = CollNouvClio 11 (Paris 1964). – O. Seeck, Art. comites: PW 4, 1 (1900) 622/79; Regesten der Kaiser u. Päpste für die Jahre 311 bis 476 nC. (1919). – W. G. Sinnigen, Two branches of the late Roman secrete service: AmJournPhilol 80 (1959) 238/54. – E. Stein / J.-R. Palanque, Histoire du bas-empire 1, 1/2 (Paris/Bruges 1959). – H. C. Teitler, Notarii and exceptores (Amsterdam 1985). – Ch. Vogler, Constance II et l'administration impérial (Strasbourg 1979). – J. H. Ward, The Notitia Dignitatum: Latom 33 (1974) 397/434. – P. B. Weiss, Consistorium u. comites consistoriani. Untersuchungen zur H.schaft des 4. Jh. nC. auf prosopographischer Grundlage, Diss. Würzburg (1975).

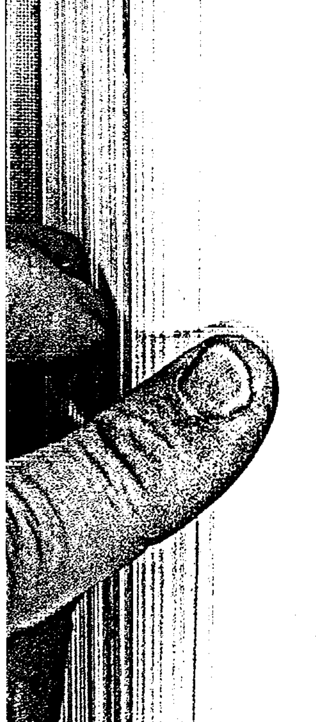




*Karl Leo Noethlichs.*

## Hoffnung.





*A. Allgemeines.* 'Ελπίς ist im Griechischen eine vox media (etwa ‚Erwartung'), in deren Bedeutungsgeschichte sich das positive Element in spät- u. nachklassischer Zeit zwar verstärkt (PsPlat. def. 416A), aber nie ganz durchsetzt. Im jüd.-christl. Sprachgebrauch hingegen hat ἐλπίς nur positive Bedeutung (H.). Das liegt zunächst nicht an der christl. Jenseits-H., weshalb die Frage nach einer Jenseits-H. im Griechischen, etwa in den eleusinischen Mysterien (Hymn. Hom. Cer. 480/3), auch wenig Aufschluß für den H.begriff ergibt. Im Griechischen wird mit der Wortgruppe ἐλπ- zunächst einfach bezeichnet, daß man etwas nach Erfahrung, Eindrücken, allgemeiner Weltkenntnis etc. erwarten oder vermuten kann. Ein Gegensatz Vermutung - Wissen ist dabei nicht immer indiziert, erhält aber durch die Philosophie Bedeutung, die bloßes Meinen (δόξα, ἐλπίς) dem beweisbaren Wissen vom Seienden entgegensetzt (Parmenid.: VS 28 [18] B 1, 30; Plat. Phileb. 12d; 39e; polit. 306a). Ob ‚Jenseits-H.' in den Bereich des Glaubens u. Meinens oder den des Wissens gehört, hängt bei den Philosophen von der Schulzugehörigkeit ab: Für Plato trifft, wie der ‚Phaidon' zeigt, das zweite zu. Auch die H. der Mysten beruht auf besonderem Wissen (εἰδώς: Eur. Bacch. 72/4). – Für alle hellenist. Philosophie ist rechtes Wissen vom Aufbau der Welt einzige Grundlage rechten Handelns, das sich nicht auf Hoffen, Erwarten oder Vermuten gründen darf. Deshalb die Abwertung von Wörtern wie πίστις, δόξα, ἐλπίς gegenüber den Ausdrücken des Wissens seit spätklassischer Zeit. Die Stoiker haben zwar nicht ἐλπίς, sondern ἐπιθυμία (SVF 3, 394 u. ö.) als Terminus für einen ihrer vier Grundaffekte, die sie als falsche ὑπολήψεις ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ, also als falsche Verstandesurteile definierten, herangezogen. Aber in diesem nach Gegenwart u. Zukunft, positiv u. negativ gegliederten Viererschema Schmerz – Lust, H. – Furcht kommt die H. der Sache nach durchaus vor, nur daß ἐλπίς als vox media sich nicht als Terminus für einen Affekt, also einen negativen Sachverhalt, eignete. – Für philosophischen wie außerphilosophischen Sprachgebrauch gilt aber, daß sich H. oder Vermutung ebenso wie Wissen letztlich stets auf die Ordnung der Natur bezieht bzw. an ihr verifiziert oder falsifiziert werden kann. Es gibt für griechisches Denken keine Instanz außerhalb des Kosmos, auf die sich H. u. Vermutung oder Wissen beziehen könnte. Auch die Götter befinden sich im Kosmos, u. sei es der νοητὸς κόσμος der Platoniker. – Biblische H. bezieht sich demgegenüber direkt auf die Zusage oder das Handeln eines über der Weltordnung stehenden Schöpfergottes. Das gilt für die zumeist am Diesseits orientierte H. des AT (zB. Ps. 91; Zimmerli) ebenso wie für die jenseitig-eschatologische H. in Judentum u. NT. Darum kann diese H. auch nicht an der Weltordnung oder im sozialen Leben, wie sie der Mensch wahrnimmt, verifiziert werden, sondern sich nur im Gehorsam bewähren (zB. Ps. 73). H. ist deshalb aber auch ein eminent positiver Begriff, u. eben darin un-

terscheidet sich die jüd.-christl. Verwendung des Wortes ἐλπίς von der genuin griechischen. Es hat eine ähnliche Um- oder Aufwertung erfahren wie das Wort πίστις. Nicht so sehr die Frage, ob sich H. auf ein Jenseits richtet, ist also bedeutsam, sondern ob Bezugspunkt der H. in letzter Instanz die kosmische u., darauf gegründet, moralische Gesetzmäßigkeit oder die davon unabhängige Kundgebung eines Schöpfer- u. Erlösergottes ist. Daß ἐλπ- in der Bibelsprache Äquivalent für viele Ausdrücke des Vertrauens, des zuversichtlichen Ausharrens u. ä. sein kann, verweist auf diese dem griech. Wort ursprünglich fremde Konzeption einer unmittelbaren Verbindung zwischen Gott u. Mensch (Job 24). – Die Konfrontation dieser beiden Konzeptionen macht vermutlich den Kern des Auseinandersetzungsproblems unter dem Stichwort H. aus.

*B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Von der maßvollen Erwartung zum Vertrauen in die Zukunft.* Im Griechentum begegnet ἐλπίς in der Bedeutung von Vermutung, rationaler Einschätzung der Umstände (Van Menxel 36/62). Im Kontext werden indes gleichzeitig oft Bedenken gegenüber einer Überschätzung der Lage geäußert (vgl. Od. 3, 226/8: ἔλπεσθαι anstatt ἐλπίζειν, zusammen mit οἴεσθαι als Gegensatz Od. 2, 278/80: ἐλπωρή anstatt ἐλπίς; Woschitz 67. 76/80). In dem Mythos von der Büchse der Pandora versteht Hesiod unter ἐλπίς, welche nach dem Freiwerden aller Übel allein in der Büchse verblieben ist, offenbar die Aussicht auf die Zukunft, welche die Götter den Menschen ersparen wollten (op. 90/105, vgl. 498f; dazu H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums² [1962] 131; Woschitz 81/4; Van Menxel 50). Daß ἐλπίς Gedanke, Annahme bedeutet, bestätigt die gleichzeitige Verwendung von δοκεῖ (Sol. frg. 1, 33/42 Diehl; Woschitz 69f. 88/90; Van Menxel 51) oder δόξα (Theogn. 637/40). Nach Theognis ist es indes mit der Welt schlecht bestellt, weil Vertrauen, Einsicht u. Frömmigkeit aus ihr verschwunden seien u. den Menschen nur noch vorsichtige Wachsamkeit verblieben sei (Theogn. 1135/42; Woschitz 90; Van Menxel 54/7). Pindar stellt ἐλπίς in eine Linie mit φραδαί (vorsichtige Ratschläge) u. γνώμη (Meinung; Woschitz 94/9; Van Menxel 57/62). Er gibt damit zu verstehen, daß dem Schicksal gegenüber nur eine maßvolle Einschätzung der unbekannten Zukunft zulässig ist (Ol. 12, 5/6a, vgl. ebd. 13, 104f). Sehr wahrscheinlich denkt er zudem wie Theognis bei ἐλπίς an die Göttin, welche den wankelmütigen Sinn des Menschen leitet u. ihm damit eine gute Aussicht für das Alter gewährt (Pind. frg. 214 [2, 135 Snell]). Vom 5. Jh. an erfährt das Wort ἐλπίς offensichtlich eine Bereicherung an Bedeutung (Van Menxel 63/100). Es beinhaltet bei Aischylos nicht allein eine ängstliche Vorahnung (Ag. 1434) oder eine Erwartung (Ag. 505/7), sondern auch das Vorgefühl künftigen Unglücks (Prom. 248/51; vgl. Supplic. 95f; Woschitz 131/5; Van Menxel 63/7). Im Titel eines Stückes von Epicharm ‚Elpis oder Reichtum' (frg. 34/40 Kaibel) wird ἐλπίς in nicht weiter bestimmbarem Sinn gebraucht (zum Stück W. Kraus, Aus Allem Eines [1984] 228f; Woschitz 166). Herodot verwendet ἐλπίζειν im Sinne von vermuten, abschätzen; ähnlich gebraucht er ἐλπίς (3, 62, 2; 8, 53, 1. 60γ. 96, 1; Woschitz 153f; Van Menxel 68/70). Bei Sophokles (Woschitz 135/42; Van Menxel 71/8) behält zwar ἐλπίς meist die Bedeutung von Annahme, Vorahnung (Ant. 330; Ai. 125f; Oed. rex 485/8; Trach. 950/2) bzw. abwertend von Überschätzung der Lage, widergöttlichem Wähnen (Ant. 615/7). Zum ersten Mal in der griech. Literatur drückt es jedoch auch ‚H.', vertrauende Erwartung aus (Oed. rex 834/7). Es bezieht sich auf den Tod u. das Jenseits (Ai. 605f), allerdings im abschätzigen Sinn von Trostlosigkeit (Electr. 832/5). Außer im traditionellen Sinn (Eur. Hel. 1523/5; Hec. 369/71, zusammen mit δόξα) gebraucht Euripides (Woschitz 142/53; Van Menxel 78/87) ἐλπίς noch mehr als Sophokles im Sinn von (vertrauender) Erwartung (Orest. 778/80 u. bes. 448 sowie Herc. 84). Selbst wenn er vor einer voreiligen Annahme warnt (Bacch. 907/11; frg. 650 Nauck²), sieht er dennoch in ἐλπίς auch eine Tugend (Herc. 105f; frg. 408 N.²). Ebenso greift Thukydides auf ἐλπίς - ἐλπίζειν im Sinn von rationaler Einschätzung zurück (1, 1, 1; 7, 66, 3), kennt aber auch die Bedeutung von vertrauender Erwartung (2, 62, 5; 3, 97, 2; Woschitz 155/61; Van Menxel 89/93). Isokrates schließlich geht noch weiter (Woschitz 164/6; Van Menxel 95/100). Er unterstreicht, daß jene, welche ein gerechtes u. frommes Leben führen, die gegenwärtigen Tage in Sicherheit verleben u. für die künftigen Zeiten die ‚besten H.' hegen dürfen (or. 8, 34; vgl. 4,



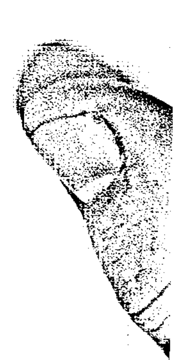
28), denkt jedoch bei der Zukunft nach dem Tod nur an ein unsterbliches Andenken in der Nachwelt (or. 12, 260). So hat ἐλπίς neben dem seit ältester Zeit u. auch später am meisten bezeugten Sinn von Annahme, Vermutung, im besonderen von maßvoller Einschätzung der Lage, auch die Bedeutung von vertrauender Erwartung der Zukunft bekommen.

*b. Die Anfänge einer Hoffnung auf das ewige Leben.* Mit der Tradition bewegt sich Plato bei seinem relativ häufigen Gebrauch von ἐλπίς auf einer mehr rationalen Ebene. Indem er ἐλπίς mit δόξα verbindet, unterstreicht er noch den Sinn von Annahme u. Einschätzung (Woschitz 109. 118/27; Van Menxel 102/15). Dabei kennzeichnet er diese an sich neutrale Voraussicht je nachdem als Furcht oder Zuversicht (leg. 1, 644c, vgl. Phileb. 12d; Tim. 69c/e). Diese Zukunftserwartungen sind indes für ihn keineswegs unwichtig. Wie aus seinen Überlegungen über die Lust u. den Schmerz hervorgeht, welche sich sowohl bei den Vorstellungen von der Vergangenheit, den Meinungen über die Gegenwart wie den Gedanken über die Zukunft einstellen können, ist das ganze Leben von solchen Erwartungen erfüllt (Phileb. 39e; 40a). Die Götter lassen selbst solch innere Reden (ἐλπίδες = λόγοι) gerechten Menschen viel häufiger zukommen (ebd. 40ab). Wer sich statt von Eigenliebe von Gerechtigkeit u. richtigem Maß leiten läßt, kann mit solchen Erwartungen u. Erinnerungen leben u. darf mit der Hilfe der über den Menschen stehenden Götter rechnen (leg. 4, 718a; 5, 732cd). Plato ging jedoch über die Überlieferung hinaus, sofern er ἐλπίς ausdrücklich mit der Unsterblichkeit zusammenbrachte. Noch nicht explizit verweist er im Vorwort zum ‚Staat' auf das Zeugnis eines gewissen Kephalos, laut welchem der Gerechte sich nicht vor den Qualen des Hades zu fürchten brauche, sondern eine ἡδεῖα ἐλπίς für das Leben nach dem Tod habe (resp. 1, 330d/1a). In der Apologie des Sokrates kommt die ‚hoffende' Ausrichtung auf das Jenseits noch nicht voll zum Tragen (vgl. apol. 29ab; 40c; 41cd). Im ‚Phaidon' hingegen tritt Sokrates mit klaren Auffassungen über das jenseitige Leben auf. Er beschwert sich nicht mehr über den Tod; denn er ist εὔελπις, mit der Überlieferung anzunehmen, daß es den Guten im Jenseits viel besser ergehen wird als den Bösen (Phaedo 63c). In seiner Bemühung um Reinheit u. in seiner Sehnsucht nach Wahrheit fühlt er sich angesichts des Todes zur ἀγαθὴ ἐλπίς berechtigt, einst die Wahrheit zu erkennen. Wie alle, die auf den Tod hinleben, ist er darum bereit, mit πολλὴ ἐλπίς zu sterben (ebd. 67bc). Befreit von dieser Welt, wird er die größten Güter erlangen (64a; conv. 193), die Erkenntnis der vollen Wahrheit (Phaedo 65c). In der richtigen Einschätzung seiner Lage findet er also seinen Trost. Plato zögert selbst nicht, das Leben nach dem Tod als ein paradiesisches Dasein, als eine Rückkehr ins Goldene Zeitalter, wo die Gerechten mit den Göttern leben, zu beschreiben (ebd. 107d/14c). Dabei dürfen die Philosophen, die mehr als die anderen nach Reinigung streben, mit einer noch größeren Seligkeit rechnen. Schön ist darum ihre Belohnung u. großartig ihre Aussicht (114c). In diesen Äußerungen schwingt das Emotionale um so stärker mit, als Plato darin von furchtloser u. sicherer Erkenntnis spricht u. außerdem ἐλπίς mit ἔρως zusammenbringt, mit Sehnsucht nach Befreiung von dieser Welt u. dem Streben nach der wahren Wirklichkeit (vgl. 66b/7c; conv. 193d). In der vorsokratischen Philosophie hingegen wird, wie später bei Aristoteles, ἐλπίς bloß als richtige Einschätzung, als Voraussage, als eine Meinung über die Zukunft verstanden (vgl. Aristot. eth. Nic. 4, 1166a 25f u. 3, 1117a 9; Van Menxel 116/9). – Der platonische Ansatz zu einer vertrauensvollen Erwartung eines glücklicheren Lebens nach dem Tod erscheint in den Mysterien von *Eleusis in einer noch ausdrücklicheren Form (Woschitz 101; Van Menxel 120/35). Plato selbst berief sich gerade in seinen klarsten Zeugnissen von einer auf das Jenseits ausgerichteten Erwartung auf die religiöse Überlieferung (Phaedo 63c; vgl. Phaedr. 248c/50a; resp. 10, 614b/18d; Woschitz 108). Die wohl älteste datierbare Erwähnung der eleusinischen Mysterien selbst findet sich im homerischen Demeter-Hymnus (Van Menxel 121). Danach hat *Demeter den Menschen zwei Geschenke vermacht: Die Ernten u. die Initiation, in welcher die Teilnehmer noch ‚süßere H.' für das Ende des Lebens u. den ganzen Äon empfangen (Isocr. or. 4, 28f; vgl. Hymn. Hom. Cer. 480/4; Sophocl. frg. 753 [TrGF 4, 553 nr. 837]; Cic. leg. 2, 14; Woschitz 80f; Van Menxel 124f). – Über das Neuerleben der lichtvollen Mysterien in der Unterwelt



verbreitet sich noch eingehender Aristophanes (ran. 154/7; 448/55; Van Menxel 126f). Diese Aussicht auf ein seliges Leben nach dem Tod bezeichnet im 1. Jh. vC. Diod. Sic. 13, 27, 1 ausdrücklich als ἐλπίς. Die Initiationsriten begründeten indes nicht allein die Erwartung jenseitigen Glückes. Es brauchte dazu auch die Bewährung im alltäglichen Leben, besonders das Wohlwollen gegenüber Sklaven u. Fremden (vgl. Hymn. Hom. Cer. 154. 474; Aristoph. ran. 456/9; Cic. Att. 1, 9; Orig. c. Cels. 3, 59). So begriff man ἐλπίς nicht mehr bloß als Vorahnung der Zukunft, sondern als Aussicht auf ein in diesem Leben vorbereitetes besseres Dasein nach dem Tod (Diod. Sic. 5, 49; Van Menxel 133).

*c. Die hellenist. Zeit.* In den letzten vorchristl. Jhh. zeigten die vorherrschenden Philosophien wenig Interesse für den Begriff der H. In seiner Anleitung zum glücklichen Leben erörtert *Epikur (Woschitz 170/2; Van Menxel 136/41), wie der einzelne in seinem inneren Leben sich der Zeit gegenüber zu verhalten habe. Danach darf der Mensch von der ihm nicht verfügbaren Zukunft nichts Sicheres erwarten, aber auch nicht meinen, es würde nichts geschehen (ep. 133). Gemäß dieser maßvollen, auch der menschlichen Freiheit Rechnung tragenden Einstellung erlebt der Mensch seine Freude nicht bloß in der Erinnerung an die Vergangenheit u. in den Eindrücken der Gegenwart, sondern auch in der Vorstellung kommender Dinge (vgl. Diog. L. 10, 137, 4d; Epic. frg. 444 Usener = Cic. Tusc. 3, 33; Van Menxel 138). Trotz dieser mehr positiven Einstellung gegenüber der ἐλπίς warnte Epikur davor, sich allzu sehr mit der Zukunft zu beschäftigen (frg. 242 Arrighetti; 397 Us. = Cic. fin. 1, 18, 60), sich wegen leerer ‚H.' um die Tugend zu bemühen, anstatt beständigere Freude zu suchen (frg. 42 Ar.; Van Menxel 139). Gegenüber einer solchen, jedes göttliche Eingreifen u. jede H. auf Gott ausschließenden Auffassung meldete Plutarch Bedenken an (non posse suav. vivi sec. Epicur. 23, 1103D; Woschitz 184/6; Van Menxel 140). Dazu hatte in ihr die Erwartung eines jenseitigen Lebens keinen Platz (Epicur. ep. 124f; Plut. non posse suav. vivi sec. Epicur. 27, 1105A; 31, 1107B). Immerhin brauchte sich danach der Mensch nicht mehr vor dem Neid der Götter zu fürchten. Er besaß eine Zukunftserwartung, bei der die eigene Freiheit mitbestimmen konnte (Epicur. ep. 134; Philod. mort. 12/20; 36/9). – Die stoische Philosophie ihrerseits ist an der ‚H.' überhaupt nicht interessiert. Das Wort ἐλπίς u. sein lat. Äquivalent spes kommen denn auch in den frühstoischen Frg. nur selten vor. In einer Lehre, nach welcher sowohl die irdischen wie die himmlischen Ereignisse nach der Ordnung der göttlichen Vernunft verlaufen, kann das nicht überraschen. Um sein Glück zu erlangen, überläßt sich darum der Weise einfach der Vorsehung u. fügt sich in das ganze Weltgeschehen ein. Zudem stellt er sich allein auf die Gegenwart ein. Wenn es ihm schon Mühe macht, in der Gegenwart den richtigen Ausgleich zwischen Freude u. Trauer zu finden, darf die Zukunft noch weniger sein Verlangen u. seine Angst durcheinanderbringen (Zeno frg. 211 [SVF 1, 51]: ἐλπίς kommt nicht vor, sowenig wie in der Aufzählung der Leidenschaften SVF 3, 63/72 nr. 262/94; Van Menxel 143/6). – Bei Polybios begegnen ἐλπίς u. ἐλπίζειν sehr oft. Sie werden vorwiegend im traditionellen Sinn von Aussicht, Vorahnung u. Einschätzung (15, 1, 12; 23, 15, 3), aber auch, viel häufiger als zuvor, in der Bedeutung von vertrauensvoller Erwartung verwendet (4, 36, 8; 1, 30, 8). Das wird besonders durch den häufigen Gebrauch der Präpositionen ἐν u. ἐπί unterstrichen. Dasselbe trifft auch in bezug auf die Götter zu, von denen allerdings materielle, nicht jenseitige Güter erwartet werden (38, 7, 9. 8, 1). Bei Polybios hat sich also der bei Euripides u. Thukydides angebahnte doppelte Gebrauch von ἐλπίς - ἐλπίζειν: Aussicht, Vorahnung einerseits, vertrauensvolle Erwartung andererseits voll durchgesetzt (Van Menxel 147/51). Eigenartigerweise erhält jedoch die Bedeutung der Erwartung eines besseren Lebens im Jenseits in den *Grabinschriften jener Zeit keine Bestätigung. Ἐλπίς wird darin vielmehr verwendet, um die Trostlosigkeit der Hinterlassenen u. die endgültig enttäuschte Erwartung der Verstorbenen auszudrücken (vgl. Anth. Gr. 7, 184. 453. 497. 490. 376; Woschitz 179/82; Van Menxel 152/7).



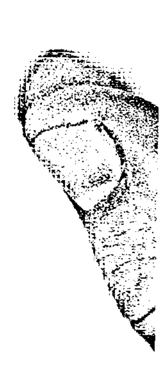
*d. Die Zeit des röm. Weltreiches.* Gegenüber der epikureischen Ablehnung der Vorsehung zeichnet Plutarch einen Gott, der sich zur Besserung der Menschen Zeit nimmt (ser. num. vind. 4/8; vgl. non posse suav. vivi sec. Epic. 27, 1105B). Dabei beschreibt er das künftige Leben als eine Art Gottesdienst u. als Zusammensein mit reinen Menschen

(frg. 178). In den Quaestiones convivales ergänzt er diesen Blick in die Zukunft mit einem Hinweis auf die Gruppe der ,Elpistiker', die in der freudigen H. den einzigen Halt für das menschliche Leben sehen (quaest. conv. 4, 4, 3, 668E; bei Woschitz 184/6 irrtümlich Sept. sap. conv.). Im lat. Sprachbereich lebte die nun allgemein gewordene Doppelbedeutung von ἐλπίς - ἐλπίζειν in spes - sperare weiter: einerseits Meinung, neutrale Vorausahnung u. andererseits vertrauensvolle Erwartung eines künftigen Gutes. Während im ersten Fall spes negativ etwas Irriges oder ein übertriebenes Abwägen bezeichnen kann, steht der spes im zweiten gerade auch religiös die H.losigkeit, die desperatio gegenüber (Woschitz 189/97). So definiert Cicero spes als exspectatio boni futuri u. stellt sie dem metus als der exspectatio mali gegenüber (Tusc. 4, 80; vgl. inv. 2, 163; vgl. dagegen Att. 3, 23, 5; vgl. Woschitz 189/97: Übersicht über die Verwendung von sperare-spes). In den Tusculanen weist er bei der Erörterung der Unsterblichkeit der Seele auf die Meinungen derer hin, die spem adferunt u. damit festhalten, daß die Seelen nach dem Verlassen der Körper in die wahre Heimat des Himmels gelangen können (Tusc. 1, 24; 1, 32: sine magna spe immortalitatis würden sich die Staatsmänner nicht für das Vaterland opfern; vgl. auch 1, 44. 55 über die beata vita der Seele nach dem Tod). Dazu geht er dort näher auf den Gegensatz von spes (exspectatio boni) u. metus (exspectatio mali) ein. Während dieser Gegensatz wie alle Leidenschaften auf einem verkehrten Urteil beruht, gehört offensichtlich die spes einschließende constantia zur scientia (4, 80). Cato 67/84 entfaltet Cicero das Thema der Ewigkeitserwartung gegen Ende seines Lebens von seiner langen politischen Erfahrung her. Ein Jungmann, der sich eines langen Lebens gewiß ist, hofft töricht (insipienter sperat); denn es hat keinen Sinn, Unsicheres für sicher, Falsches für wahr zu halten. Ein Greis hingegen kann kein langes Leben mehr erwarten. Immerhin besitzt er die Genugtuung, seine Lebenserwartung erfüllt zu sehen (68). Das bedeutet nicht H.losigkeit. Im Sterben verläßt man nur die Herberge dieses Daseins u. gelangt ins endgültige Leben (84; vgl. Tusc. 1, 51. 117f). Selbst wenn er in diesem Glauben irren würde, könnte er auf diesen glücklichen Irrtum nicht verzichten (Cato 85; vgl. Tusc. 1, 11. 24). Allerdings gebraucht Cicero im Hinblick auf die Unsterblichkeit weder spes noch sperare. Er spricht vielmehr von erkennen (cernere), glauben (credere) u. sich trösten (consolari) (Cato 84f). Anders in der Rede Pro C. Rabirio Postumo vJ. 54/53 vC., wo in ähnlichem Zusammenhang von spes posteritatis die Rede ist, die sicher mehr bedeutet als bloß eine Vorahnung oder eine vage Erwartung; denn sie liefert den besten Beweis für die Unsterblichkeit (Rab. Post. 29). Im Somnium Scipionis verheißt Cicero allen, die sich für das Wohl des Staates eingesetzt haben, einen Ort im Himmel, wo sie glücklich das ewige Leben genießen können (rep. 6, 13). Auch hier verwendet er nicht spes, sondern certum esse. Immerhin begründet er seine Gewißheit mit einem Hinweis auf den höchsten Gott, den Lenker der Welt u. Liebhaber aller staatlichen Ordnung. Zu ihm kehren alle Staatsmänner zurück, die von hier weggegangen sind (ebd.; vgl. Tusc. 1, 13. 29: in caelum; Lact. inst. 1, 15, 22f; Macrob. somn. 1, 8, 1). Endlich sieht Cicero in den Mysterien das Beste, was Athen für die humanitas der Römer geleistet hätte: Ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi (leg. 2, 36). Die 4. Ekloge Vergils, zu Recht als ,Lied der H.' bezeichnet (Woschitz 202), wurde anläßlich des Friedenspaktes zwischen Oktavian u. Antonius 41 oder 40 vC. verfaßt u. bringt zum Ausdruck, was man in der ,Weltstunde' (ecl. 4, 4f) fortan von der Roma aeterna erwartete. Allerdings kommen in diesem, bei allen religiösen Anklängen auf eine diesseitige Zukunft ausgerichteten Gedicht weder spes noch sperare vor. Anders steht es mit der Aeneis, in der ebenfalls das imperium sine fine angekündigt wird (Aen. 1, 279). Bei der Beschreibung der von Hoffen u. Bangen erfüllten Irrfahrten des Aeneas u. seiner Gefährten (vgl. 1, 3f. 218. 451f; 2, 162f. 354. 503. 803), seiner unglücklichen Liebe zu Dido (vgl. 4, 305f. 382f), seines Besuches der Unterwelt (6. Buch) u. seiner siegreichen Ankunft in Latium (10, 627; 11, 308; 12, 34f. 168, Ascanius: magnae spes altera Romae) gebraucht Vergil spes nicht allein im Sinn einer Erwartung von etwas Gutem (salus), welche der Furcht als einer Erwartung von etwas Schlimmem entgegensteht. Er meint zB. auch eine den Zweifel ausschließende Gewißheit (4, 54f),

ein Vertrauen in die Waffen (1, 451f; 2, 162f; vgl. 2, 675/8), ein Vertrauen, das sich sogar auf die Gottheit richten kann, allerdings nur Irdisches zum Gegenstand hat (4, 382f; 10, 627; Woschitz 203/5). Gemäß dem stoischen Ideal der Gelassenheit vertrat Horaz die Auffassung, wegen der Kürze des Lebens habe es keinen Sinn, sich große Erwartungen zu machen (carm. 1, 4, 15). Man solle vielmehr jeden Tag als den letzten betrachten (ebd.; epist. 1, 4, 12f). Auf die Unsterblichkeit zu hoffen, sei schon gar nicht am Platz (carm. 4, 7, 7f; vgl. 1, 11, 6f: gegen die Leichtgläubigkeit gegenüber der *Astrologie; Woschitz 205/8). Seneca (ebd. 210/4) entwickelte eine Lebensauffassung, die von der Philosophie als dem einzigen Weg zur Glückseligkeit ausging. Um die Seele von allem Schwanken zwischen Furcht u. H. zu bewahren, solle man sich nicht unnötig mit der Zukunft befassen (ep. 5, 6/9; vgl. ep. 6, 2; brev. vit. 10, 15, 5; tranqu. an. 9, 2, 7. 10; 9, 10, 5). So stellt er fest: Spes enim incerti boni nomen est (ep. 10, 2). In seiner ganz auf das gegenwärtige Leben eingestellten Philosophie erwartet er allerdings, daß man nicht nur beherzt zu Gott betet (ep. 10, 4), sondern auch selbst die Hilferufe der anderen nicht enttäuscht (ep. 48, 7f). Darum stellt er bei der Tröstung anderer nicht nur den Tod als etwas Natürliches dar (ad Marc. 7, 11/11, 5 bes. 17, 1 u. 20, 1), sondern erinnert auch daran, daß der Tod zu jener magna et aeterna pax führt, in der es keine Angst vor Armut, keine Sorge um Reichtum, kein unersättliches Verlangen u. keinen Neid gegenüber anderen mehr gibt (ad Marc. 19, 6; vgl. 24, 5. 26, 7: über den Weltenbrand). Das Streben nach der Ewigkeit bezeichnet er allerdings nicht mit dem Wort spes, das für ihn zu sehr eine unsichere Erwartung in sich schließt.

*II. AT u. vorchristliches Judentum.* Den Wortgruppen von ἐλπίς, ὑπομονή, προσδοκία, πίστις in NT u. LXX entsprechen in der hebr. Bibel vor allem die Wortstämme qwh (C. Westermann, Art. qwh pi. hoffen: TheolHdWbAT 2 [1976] 619/29): ausgestreckt sein, erwarten; jḥl (Ch. Barth, Art. jāḥal. tôḥælæṯ: ThWbAT 3 [1982] 603/10): warten, harren; hkḥ (ders., Art. ḥāḵāh: ebd. 2 [1977] 915/20): warten, ausharren; bṭḥ (A. Jepsen, Art. bāṭaḥ: ebd. 1 [1973] 608/15): sich sicher fühlen, sorglos sein; śbr: abschätzen, hoffen; ḥsh (J. Gamberoni, Art. ḥāsāh: ebd. 3 [1982] 71/83): Zuflucht suchen; 'mn (A. Jepsen: ebd. 1 [1973] 313/48): auf jemand bauen, vertrauen (Van Menxel 162/7; Woschitz 221/30). Diese Wortgruppen finden sich vorwiegend in den Psalmen sowie besonders in den an deren Sprachgebrauch sich anlehnenden prophetischen Texten (vgl. bes. Stellen, in denen zwei oder mehrere solche Ausdrücke zusammen vorkommen, wie Ps. 27 [26], 13f; 62 [61], 6/9; 71 [70], 3/5; 130 [129], 5/7; Lament. 3, 19/30).

*a. Die geschichtlichen Überlieferungen.* Während die frühen geschichtlichen Bücher das Vokabular des Wartens u. Vertrauens nur selten benutzen, weisen die in ihnen enthaltenen Überlieferungen fortwährend auf die göttlichen Segnungen, Verheißungen u. die verschiedenen Bündnisse hin. In diesen Erzählungen sind aber eine gewisse Zukunftserwartung u. ein gewisses Vertrauen in die Macht des getreuen Gottes miteingeschlossen. Das gilt vorerst von den Überlieferungen, die im nachsalomonischen Judäa zum Jahwisten vereinigt wurden, wie auch von den damit zum Teil vermischten, etwas jüngeren des Elohisten aus dem Nordreich (vgl. Gen. 8, 21 mit 3, 17 u. 5, 29: Aufhebung des auf der Erde lastenden Fluches; Gen. 12, 2: Verheißung der Nachkommenschaft u. eines großen Namens an Abraham; Gen. 28, 10/28: Verheißung des Landes, der Nachkommenschaft, des beständigen Beistandes Gottes an Jakob; Gen. 32, 23/32: Jakobskampf; Num. 23, 4/25: Orakel des Bileam; Ex. 3, 13f mit Gen. 4, 26; 17, 1: Offenbarung des Namens Gottes u. damit Verheißung immerwährender Treue; Woschitz 231/8). Die Priesterschrift (ebd. 239/41) übernimmt in der Exilszeit die alten Segensüberlieferungen. In einer Geschichtsschreibung, die von der Erschaffung der Welt bis zum Anfang des wahren Kultes im Bundeszelt reicht, verstärkt sie die H. auf jene Verheißungen u. eröffnet von der Geschichte her die H. auf die Rückkehr aus dem Exil (vgl. Gen. 2, 3; Ex. 31, 16f: Schöpfungsbund; Gen. 9, 1/19: Bund mit Noah; Gen. 17: Beschneidungsbund mit Abraham; in etwa auch Ex. 6, 2/8: Sinaibund). Die deuteronomistische Geschichtsschreibung, die eine noch viel weitere Zeitspanne, von Mose bis zum Exil umfaßt, stellt in prophetischer Art die Erfahrungen des Volkes Israel mit dem Worte Gottes dar. Indem sie herausstellt, wie Gott in seinem Wort immer recht behält, er-



schließt sie zugleich mahnend die Aussicht in die Zukunft des Heiles oder des Fluches. Das fortwährende Handeln Gottes an seinem Volk aber hat seinen Grund in seiner liebenden Erwählung u. in seiner unerschütterlichen Treue (Dtn. 7, 7/11; vgl. bes. das ,Thronfolgebuch' mit der Nathansprophetie: 2 Sam. 7, 1/17; Woschitz 241/5). Das chronistische Geschichtswerk sucht mit einer Nachinterpretation dieser geschichtlichen Sicht seinerseits den hoffenden Glauben an die Verheißungen Gottes neu zu stärken (vgl. 1 Chron. 17, 14; 28, 9f; Woschitz 245).

*b. Die Psalmen u. die Propheten.* Der Wortschatz der hebr. Bibel, der dem Wortfeld ἐλπίς im NT u. in der LXX entspricht, findet sich vor allem in den Gebeten des Psalmenbuches u. der Propheten (Van Menxel 162/70 nach Westermann). In erster Linie geht es dabei um die spontan geäußerten Klagen u. Bitten sowohl der Gemeinde als auch des einzelnen Beters. So begegnet man bei Jeremia zwei Klagen aus einer Zeit der Dürre, in denen Gott als die ,H. Israels' angerufen (14, 2/9) u. das hoffende Vertrauen allein auf den mächtigen u. erwählenden Gott gesetzt wird (14, 19/22, bes. 22b). Ähnliche Äußerungen der vertrauenden Erwartung trifft man in den individuellen Klagen der Psalmen an (vgl. Ps. 71 [70], 5; 62 [61], 6; 38 [37], 16; 31 [32], 7b/8a; 61 [60], 4f; Woschitz 286/97; Van Menxel 172/82). Sowohl die bedrängte Gemeinde als auch die einzelnen Notleidenden bezeugen also, daß sie das Heil, die Befreiung aus Unglück, Krankheit, Unterdrückung oder von anderen, meist materiellen Übeln von Gott allein erwarten. Auf ihn vertrauen sie, weil er der allmächtige Schöpfer u. Bundesherr Israels ist (ebd. 182). Andere Beter halten in weiteren, vertiefenden Überlegungen zu einer Haltung der H. an. Dabei knüpfen sie diese an die Treue zum Gesetz (Ps. 27 [26], 14; 37 [36] 3/7. 34ab). Sie verweisen auf den Segen des Gottvertrauens: auf den Besitz des Landes (Ps. 32 [31], 9b. 34), auf die Gnade des Herrn (Ps. 32 [31], 10; 33 [32], 18), auf die Bewahrung vor Strafe (Ps. 34 [33], 23), auf Sicherheit (Ps. 25 [24], 3). Darum preisen sie auch jene selig, die ihre ganze H. auf Gott setzen (Ps. 146 [145], 5; 84 [83], 13; 40 [39], 5; Jer. 17, 7f). Sie stellen die Hoffenden u. Vertrauenden den Gottsuchern (Ps. 69 [68], 7), den ,Armen' u. ,Frommen' gleich (Ps. 37 [36], 9. 28; 31 [30] 24f). Die H. auf Gott, auf seine Treue u. Macht, bildet somit einen Grundzug der Psalmenfrömmigkeit. Die sichere Erwartung des Heils erfüllt das ganze Leben Israels u. ist von seiner Treue zum Gesetz nicht zu trennen (Ps. 37 [36]). In seinem Gott besitzt Israel sein Glück u. seine Sicherheit (Woschitz 286/97; Van Menxel 194f). Die prophetischen Schriften beleuchten das Gesagte in mehrfacher Hinsicht. Die Ausrichtung auf die Zukunft findet ihre Bestätigung in den verschiedenen Heilsverheißungen: über Jerusalem (Jes. 2, 2f), über den neuen Bund (Jer. 31, 31. 34), die Geburt des Kindes (Jes. 7, 14; 9, 5; 11, 1/5; Mich. 5, 1/5), den neuen Exodus (Hos. 2, 7; Jes. 43, 16/21), die Wiedererweckung Israels (Hes. 37, 1/14) usw. Vor allem gestatten die leichter datierbaren Prophetenschriften, die Entwicklung des H.themas besser zu verfolgen (Woschitz 245/86; Van Menxel 195/205). In die vorexilische Zeit reicht eine Erklärung zurück, in der Jesaja zur Absicherung gegenüber jenen, die sein Wort nicht angenommen haben, seine H. auf den sich trotz allem durchsetzenden Gott Israels bekennt (Jes. 8, 16/8). Im Trostbuch aus der späten Exilszeit sucht der Prophet dem Einwand zu begegnen, Gott hätte Israel verlassen (Jes. 41, 27/31). Er begründet seinen Aufruf zur H. mit dem Hinweis auf den ewigen Gott, den Schöpfer der Erde u. Lenker der Geschichte. Damit bringt er vielleicht zum ersten Mal zum Ausdruck, wie sehr die H. zur religiösen Grundhaltung Israels gehört. Im spätesten, bereits die apokalyptische Literatur ankündigenden Teil des Buches Jesaja (Jes. 24/7) ist ein Hymnus-Frg. eingeschlossen, das die ganze H.frömmigkeit zusammenfaßt: ,An jenem Tag wird man sprechen: Siehe da, unser Gott, auf den wir hofften, daß er uns helfe. Das ist der Herr, auf den wir hofften. Laßt uns frohlocken u. fröhlich sein ob seiner Hilfe' (Jes. 25, 9). Nach dem Kontext ist in diesem Wort der Zuversicht selbst die H. auf das endgültige Heil miteingeschlossen (vgl. Jes. 25, 6/8). Die Zeugnisse der in den Gebeten u. Klagen ausgesprochenen Zuversicht gegenüber dem getreuen Gott Israels u. dem allmächtigen Schöpfer der Welt reichen also in die vorexilische Zeit zurück, werden indes immer dichter u. eröffnen schließlich selbst die Aussicht auf den Sieg über den Tod u. das ewige Leben.

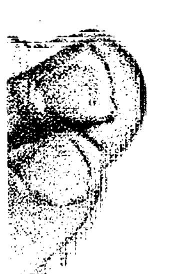
*c. Die LXX. 1. Die griech. Übersetzung der kanonischen Bücher.* Auffällig ist, daß im

Vergleich mit dem Urtext die Wortgruppe ἐλπίς in der LXX offensichtlich an Bedeutung gewonnen hat (Van Menxel 213). Sie kann sowohl die Stämme, welche die Erwartung, als auch jene, die das Vertrauen ausdrücken, übersetzen. Im besonderen hat sich darin die schon im außerbiblischen Griechisch mehr das Vertrauen betonende Verbindung mit ἐπί vollends durchgesetzt. In den für die ganze Übersetzungsarbeit maßgeblichen Übertragungen der frühen geschichtlichen Bücher geben die nur selten vorkommenden Wörter ἐλπίς-ἐλπίζειν eher die Vorstellung von Vertrauen u. Sicherheit als jene der Erwartung wieder; hingegen übernehmen sie nie den klass. Sinn von Einschätzung. Eine Reinterpretation des Themas der H. findet sich vor allem in den Psalmen (Van Menxel 224/41). Diese Tatsache kann weder für das NT noch für die Kirchenväter hoch genug eingeschätzt werden. Vorerst fällt auf, daß die Wortgruppe ἐλπίς alle hebr., irgendwie ,Erwarten', ,Vertrauen' bedeutenden Stämme wiedergeben kann außer qwh, das immer mit ὑπομονή übersetzt wird (vgl. Van Menxel 225f). Für πεποιθέναι u. ἐλπίζειν wird in Bezug auf das Objekt kein Unterschied gemacht. Beide Verben können sich sowohl auf religiöse als auch auf profane Dinge beziehen. So bedeuten ἐλπίς-ἐλπίζειν vorwiegend Vertrauen, weniger Erwartung (vgl. Ps. 43, 7 LXX; 56, 2; bes. 117, 8f), während ὑπομονή gewählt wird, wenn der Nachdruck auf Erwartung gesetzt werden soll. Damit hat das Moment der Sicherheit an Gewicht gewonnen. Wichtiger ist, daß für die LXX das hoffende Vertrauen sich nicht einfach auf den Gott Israels richtet, sondern auf den Herrn des Alls u. aller Völker. Die schon damit stärker betonte Transzendenz Gottes wird durch die Ersetzung von gewissen Bildern, wie Fels, Burg, Schild, durch abstraktere Ausdrücke (vgl. Ps. 18, 2 MT u. 17, 2f LXX) sowie durch die Hinweise auf die Heilstaten des alles überragenden Gottes noch verstärkt (vgl. Ps. 64 MT u. 63, 3/11 LXX). Vor allem suchen die griech. Übersetzer ἐλπίς, das Vertrauen auf Gott allein, als eine Tugend der jüd. Frömmigkeit hinzustellen, welche sich von den Schwierigkeiten des täglichen Lebens nicht erschüttern läßt (vgl. Ps. 22 [21], 10; 26 [25], 1; 71 [70], 14; 9, 10f) u. sich nicht auf Torheiten einläßt (Ps. 40 [39], 5). Endlich öffnet sich im griech., anders als im hebr. Psalter, die Aussicht auf das unsterbliche Leben (vgl. Ps. 16, 9f MT mit Ps. 15, 9f LXX, sowie 21, 30; 33, 22f; 48, 10; 55, 14). So hat die H. im Gebet der alexandrinischen Diaspora neue Dimensionen bekommen. Ähnliches ist von der im Vergleich zu anderen atl. Schriften ziemlich freien Übersetzung Jesajas zu sagen (Van Menxel 242/71). Dem sowohl das Hebräische als auch das Griechische voll beherrschenden Übersetzer geht es vor allem darum, die Einfachen u. Frommen der Diaspora, aber auch jene von Jerusalem, zur unentwegten H. auf den Herrn zu ermutigen u. zugleich die falschen Erwartungen der Mächtigen (in Jerusalem), die sich nicht an das Gesetz halten wollen, bloßzustellen (Jes. 24, 16 LXX ganz anders als MT). In dieser Sicht reinterpretiert er das letzte Gericht (Jes. 24, 1/6), den Untergang der Städte (ebd. 24, 7/13) u. die letzten Ereignisse des Heils u. des Unheils (24, 17/23; 25, 6/14a). Die Diaspora, u. sie allein, wird demnach durch ihre H. auf den Herrn das Heil erlangen (vgl. bes. 25, 9), durch eine H. allerdings, welche sich mit der Suche nach Gerechtigkeit, Treue u. Liebe zum Frieden verbindet (26, 1/3). Ebenso werden der Text über die Offenbarung des Gesetzes in Jerusalem (42, 4; vgl. 51, 1/5) u. besonders die eindeutig messianisch verstandene Prophetie von Jes. 11, 10 aktualisiert. Am klarsten beweisen die Veränderungen in Jes. 28, 1/19, wie sehr es dem Übersetzer am Herzen lag, die Frommen der Diaspora zu ermahnen, nicht auf das schlechte Beispiel der führenden Schichten von Jerusalem zu schauen, sondern die H. allein auf den Herrn zu setzen, der ihnen auf dem Sion seine Herrlichkeit offenbaren wird.



*2. Die deuterokanonischen Bücher.* Wie weit die oben gemachten Feststellungen auch auf die deuterokanonischen Bücher zutreffen, beweisen vor allem das Buch der Weisheit u. das 2. Makkabäerbuch (Woschitz 298f; Van Menxel 272/95). Jenes schließt sich an die atl. Weisheitsliteratur an, in der die H. ungefähr den ihr in den Psalmen zukommenden Platz einnimmt. Sie kennzeichnet dort die Gerechten (Prov. 10, 28; 11, 7. 23; vgl. 24, 14) u. die Gottesfürchtigen (Job 4, 6; Sir. 2, 3/8; 36, 1/19). Für Job ist sie die Antwort auf die Gottesfrage: Gott, auf den er seine ganze H. setzt, wird für ihn sein (Job 17, 15f; 19, 25/7; 27, 8f; vgl. Judt. 9, 19f; Woschitz 300/3). Im Buch der Weisheit

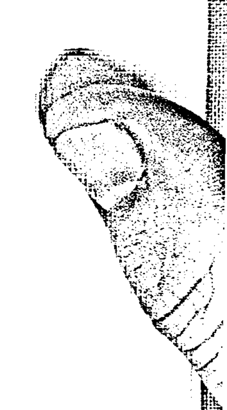
klingen jedoch bei den Hinweisen auf diese jüd. Grundtugend auch griechische Töne an. Obwohl der Autor ἐλπίς nicht zum zentralen Begriff macht, stellt er sie doch bewußt in den Dienst seiner Lehre über die wahre Weisheit. Vor allem deckt er die falschen Erwartungen derer auf, die nicht an den Gott Israels glauben (Sap. 13, 10), sich vielmehr dem *Götzendienst ergeben (ebd. 15, 6. 10). Andererseits kündigt er nicht nur das Gericht für die Gottlosen (3, 10/2) u. ihre H.losigkeit an (3, 18), sondern verheißt zugleich den auf Gott hoffenden Gerechten das Heil, die Unsterblichkeit der Seele (3, 4; vgl. 2, 23; vgl. Larcher 278/80; Woschitz 310/3). Im 2. Makkabäer-Buch versucht der Verfasser, durch die Erzählung über den Widerstand gegen die Hellenisierung seinen alexandrinischen Lesern zu beweisen, daß, wer im Glauben an den Gott Israels treu bleibt, auf seine Hilfe zählen darf. Dazu übernimmt er den legendären Bericht über das Martyrium der sieben Brüder u. ihrer Mutter (2 Macc. 7). Darin verbindet er die H. mit der Auferstehung der Toten (ebd. 7, 11. 14): Wer in der Treue zum Gesetz aushält, erlangt, selbst wenn er stirbt, die Verheißungen des Bundes (ebd. 7, 36) u. wird darum am Tag des Erbarmens die Wiedervereinigung der Zerstreuten Israels erleben (vgl. ebd. 7, 29. 38 u. 2, 7f; Woschitz 313/5). So leitet die Spätschrift aus der Diaspora mehr als die früheren Schriften zur christl. H. über, die sich vor allem als spes resurrectionis erweisen wird.



*d. Die nichtkanonischen jüd. Schriften.* Während in den Schriften aus der griech. Diaspora wie in der LXX vor allem die H. auf den Herrn als geistige Grundhaltung erscheint, kommt in den paläst. Schriften vorab die Erwartung der Endzeit zur Geltung, wie sie sich in der politischen Lage jener Gemeinden herausgebildet hat. Im übrigen fehlt in einem größeren Teil der zweiten Schriftengruppe das H.vokabular (Van Menxel 325f). Im Buch der Jubiläen (2. H. 2. Jh. vC.) bekämpft der Verfasser die fremden Einflüsse auf das religiöse Leben seiner Gemeinden u. vertritt dabei eine national ausgerichtete, rigorose Gesetzesfrömmigkeit (Van Menxel 326/77). Das führt dazu, die Heiden von jeder H. auszuschließen (Jub. 22, 22; vgl. 1 Thess. 4, 13). Hingegen ruft er die Gesetzestreuen im Hinblick auf die von Gott verheißene neue Schöpfung auf, ganz auf Gott zu vertrauen u. die Gerechtigkeit in der Gottes- u. Nächstenliebe zu erfüllen (Jub. 20, 9). So dürfen sie sicher sein, das endgültige Heil, die ewige H., noch selbst zu erleben (Jub. 31, 31f). In den in das äthiop. Henochbuch eingeschlossenen ‚Ermahnungen' (Hen. aeth. 92/105) gehört die H. zu einer recht individuellen Frömmigkeit (Van Menxel 377/91). Anders als die Toren u. Sünder hoffen die Gerechten zu Recht (Hen. aeth. 96, 1), dem Gericht zu entgehen (vgl. 98, 10b). Sie brauchen sich vor dem Tod nicht zu fürchten (102, 4f), denn sie werden mit den Engeln des Himmels eine große Freude besitzen (104, 2/4). In der Frömmigkeit der Psalmen Salomos nimmt die absolute H. auf Gott, den einzigen Erlöser u. König Israels, einen hervorragenden Platz ein (Ps. Sal. 15, 1; 17, 2f. 33f; Van Menxel 391/412). Es ist die H. der atl. Psalmen. Aber sie ist noch radikaler: Ganz auf den Glauben an die Güte u. Treue Gottes begründet u. unerschütterlich selbst in äußerster Not (vgl. Ps. Sal. 8, 31/3; 9, 10; 17, 39), wird sie noch mehr als die Grundlage der wahren Frömmigkeit verstanden (5, 11. 14; 6, 5f) u. im besonderen auch auf die Auferstehung bezogen (3, 12; 13, 11; 14, 10). Zudem erscheint in diesen mehr lehrhaften Gebeten der Messias, in dem Gott das Böse überwinden wird (17, 23. 25. 36. 41), als Modell der echten H. auf die Macht Gottes (17, 32/7. 39). Ähnliche Anschauungen kommen bei der ebenfalls von ihrer Erwählung überzeugten Gemeinde von Qumran u. ihrem ‚Lehrer der Gerechtigkeit' vor (Woschitz 324/7; Van Menxel 412/29). Allerdings ist das hebr. Vokabular der Erwartung oder des Vertrauens, von den bibl. Hss. abgesehen, weitgehend auf die Hymnen (Hodayoth) beschränkt (vgl. Van Menxel 414). In diesen Dank- u. Lobliedern wird einmal die Überzeugung ausgesprochen: Es gibt eine H., denn Gott ist der Schöpfer des sündigen Menschen u. er, der einzig gerechte Richter, hat seine Gemeinde, den von der Gottlosigkeit bekehrten Rest, schon von der Sünde gereinigt (1 QH 3, 19/21; 6, 6; 9, 1/16). Auf der anderen Seite hoffen der ‚Lehrer der Gerechtigkeit' u. seine Schüler selbst in den von den eigenen Sünden verschuldeten Leiden auf die Gnade u. Barmherzigkeit Gottes (1 QH 7, 18f; 10, 21f; 11, 30f). So sehen diese Lieder nicht bloß in der H. ein Grundelement der Frömmigkeit, sondern lassen bereits das christl. Schon-u.-Noch-Nicht an-

klingen. Nach der ersten, noch vorchristl. Redaktion der Testamente der Patriarchen hofft die Diaspora auf Grund ihrer Treue zum Gesetz auf die Rückführung (Test. XII Juda 26, 1; As. 7, 7; Benj. 10, 11). In der späteren Abfassung aus dem 1. Jh. nC. wird die Ermahnung zur Gesetzestreue zudem in die Perspektive der Auferstehung gestellt (vgl. ebd. Juda 25, 1/5). – Philo verwendet ἐλπίς-ἐλπίζειν abweichend von der LXX mehr im Sinn von Erwartung als von Vertrauen u. definiert ἐλπίς ausdrücklich als Erwartung (προσδοκία) des Guten (post. Cain. 26; Van Menxel 295/311; Woschitz 327/31). Indem er gleichzeitig ἐλπίς, welche den Geist vom freigebigen Gott abhängen läßt, dem unvernünftigen, körperlichen Begehren (ἐπιθυμία) gegenüberstellt, meint er offensichtlich, wenigstens im religiösen Bereich, eine rationale u. zugleich sichere Erwartung (post. Cain. 26). Auf dieser Linie unterscheidet er ἐλπίς als Vorfreude von der Freude am erlangten Glück sowie von der Furcht, der Trauer vor einem künftigen Unheil (mut. nom. 163f; vgl. leg. all. 3, 87; quod det. pot. insid. 119; Abr. 14). Schließlich bringt er ἐλπίς in Zusammenhang mit der Zukunftserkenntnis des Geistes. Während die Sinneserkenntnis (αἴσθησις) auf die Gegenwart beschränkt bleibt, hat der Geist die Möglichkeit, sich an die Vergangenheit zu erinnern, die Gegenwart zu erkennen u. die Zukunft in der Erwartung (προσδοκία) oder in der H. (ἐλπίς) zu erfahren (leg. all. 1, 42/5: Erklärung zu Gen. 2, 22f; vgl. virt. 75). Migr. Abr. 154 wird ἐλπίς im Zusammenhang mit der dreifachen Erleuchtung des Geistes als sichere Erwartung verstanden. 'Ελπίς kommt auch in der klass. Bedeutung von Gedanke, Einschätzung vor (vgl. Jos. 252; somn. 1, 204; vit. Moys. 1, 285), ebenso ἐλπίζειν (Abr. 169; Jos. 138; quod det. pot. insid. 160). Im Zusammenhang seiner auf Gott u. Seele allegorisch gedeuteten Geschichte Israels verbindet Philo die menschliche Zuversicht mit der wahren H. auf Gott. Als Erwartung des Glückes gehört ἐλπίς zur menschlichen Natur; denn sie erleichtert die Last der Gegenwart u. kündigt die Freude der Zukunft an (praem. et poen. 161; Abr. 16). In den äußeren u. inneren Widerwärtigkeiten kann sie auch zum Trost werden (praem. et poen. 72; Flacc. 176). Gott hat nämlich das ganze menschliche Tun, den Handel, die Schifffahrt, die Politik, den Sport u. vor allem die Philosophie auf die erwartende H. angelegt hat (praem. et poen. 10f). Diese Überlegung zeigt sich am schönsten in der Erklärung des Namens Enos (Gen. 4, 26f LXX). Danach ist Enos ‚der' Mensch, denn er setzte seine H. als erster auf die Anrufung des Namens Jahwes. Der Mensch ist somit wesentlich ein Hoffender. In der Philosophie wird er als vernünftiges u. sterbliches Lebewesen definiert. Für Mose jedoch ist die Ausrichtung des Geistes entscheidend, sofern dieser seine ganze H. auf den seienden Gott setzt (quod det. pot. insid. 139; vgl. Abr. 8; praem. et. poen. 14). Gerade so nimmt der Mensch an der Unsterblichkeit Gottes teil (ebd. 13). Diese H. nimmt auch kollektive Züge an. Es ist die H. auf den Gott u. Erlöser Israels (leg. ad Gai. 196). Während die Gottlosen sie nicht kennen (praem. et poen. 142), zeichnet sie die ‚Gottliebenden' aus, die das Sein suchen u. bereits auf ihrer Suche nach dem Schönen eine Vorfreude erleben (vgl. post. Cain. 21 mit dem Kontext 22/7; Abr. 47: über den auf das Schöne ausgerichteten Hoffenden). Als Teil der εὐσέβεια (praem. et poen. 12f) ist die ἐλπίς nicht das Höchste. Sie ist vielmehr auf die πίστις ausgerichtet. Als Erwartung des Zukünftigen, vorab des materiellen Glückes, ist sie nur Anfang der Tugend (praem. et poen. 10; Abr. 15). Die πίστις hingegen ist die Königin der Tugenden u. als solche die Erfüllung der guten Erwartungen (Abr. 268/70). Durch sie gelangt die Seele zum unveränderlichen u. ewigen Gott (vgl. quis rer. div. her. 90/3), Ursprung aller H. (vgl. virt. 75). So bekommt die H. bei Philo, der sich auf seine Weise immer an die Bibel hält, eine metaphysische Bedeutung. Für ihn ist der Mensch nur soweit Mensch, als er seine H. auf Gott ausrichtet. Von der Erfahrung Israels kommend, stellt er ἐλπίς gleichzeitig in die platonische Perspektive der Rückkehr der Seele zum wahren Sein u. zum wahren Guten (vgl. post. Cain. 21/7; Abr. 51f).

*C. Christlich. I. Die ntl. Schriften.* Das Thema der H. steht im Mittelpunkt des apostolischen Glaubens, wie er in den ntl. Schriften überliefert ist. Gewiß beschränkt sich das Vorkommen der Wortgruppe ἐλπίς weitestgehend auf das paulinische Schrifttum (Woschitz 339/60). Es fehlt in den Evangelien gänzlich. Anders verhält es sich jedoch mit der Sache der H. Im Corpus Paulinum selbst schließt der Begriff der H. drei



Elemente in sich: die Erwartung (ἀποκαραδοκία: Phil. 1, 20), den *Glauben (πίστις, vgl. Rom. 4, 18) oder das Vertrauen (πεποίθησις: 2 Cor. 3, 4) oder die Zuversicht (παρρησία: 2 Cor. 3, 12); die *Geduld (ὑπομονή, vgl. 1 Cor. 13, 7; Rom. 15, 4) oder die Standhaftigkeit (μακροθυμία, vgl. Hebr. 6, 12; 2 Tim. 3, 10). Alle diese Aspekte finden sich jedoch einzeln oder kombiniert auch anderswo, selbst in den Evangelien (vgl. u. a. Lc. 12, 36; 21, 19; 1 Joh. 3, 19/22). Vor allem aber beherrscht das Schema des Schon-u.-Noch-Nicht, das besonders mit der Auferstehungsbotschaft zusammenhängt, das gesamte ntl. Schrifttum. So entsprechen den Antithesen von *Auferstehung u. Parusie, von Taufe u. Totenerweckung beim Apostel die synoptische Gegenüberstellung vom schon-gegenwärtigen u. vom noch-kommenden Gottesreich sowie die Verteidigung der noch ausstehenden Parusie in den katholischen Briefen. Diese vom 1. Thessalonicher bis 2. Petrusbrief gegenwärtige Spannnung schließt jedoch mehr oder weniger ausdrücklich immer die H., die vertrauensvolle u. geduldige Erwartung der Zukunft in sich. Gerade darin geht das ntl. Schrifttum bei allen Ähnlichkeiten über das antik-pagane u. jüdische, selbst apokalyptische, weit hinaus.

*a. Das paulinische Schrifttum.* In den allgemein ihm selbst zugeschriebenen Briefen erweist sich Paulus als Verkünder u. Verteidiger der christl. H. (Woschitz 429/635). Gerade sein Hauptanliegen, die Rettung des Menschen u. die Heimholung des ganzen Kosmos von der Auferstehung des Herrn her zu entfalten, drängte ihn dazu, das Schon u. das Noch-Nicht klar herauszustellen. Er sieht das Schon in der Heilsgerechtigkeit aus dem Glauben (Rom. 3, 21f), in der H. auf die Herrlichkeit (Rom. 5, 2), in der Freiheit der Gotteskinder (Rom. 8, 15; Gal. 4, 5f), im Besitz des Heiligen Geistes (Rom. 8, 16; 2 Cor. 1, 22). Dennoch weiß er wohl darum, daß die Vollendung noch aussteht (vgl. bes. Phil. 3, 12; 1 Cor. 13, 12). Wie sehr ihm diese Spannung der H. am Herzen liegt, bezeugt er vorab in zwei zeitlich einander nahestehenden Briefen, im 2. Korinther- u. im Brief an die Römer. In diesem legt der Apostel gegenüber der jüd. Heilsauffassung sein Evangelium von der Gerechtigkeit aus dem Glauben dar (Rom. 1, 17; Woschitz 497/544). In diesem rechtfertigenden Glauben ist die H. mit eingeschlossen; denn Gott ist ein Gott der H. (15, 13), die Christen selbst Menschen froher H. (12, 12; vgl. 1 Thess. 4, 13: ‚die anderen haben keine H.'). Schon Abraham, das Vorbild der Existenz aus dem Glauben, war ein Mensch der H. (Rom. 4, bes. 4, 17f). Eine solch vertrauende H. hält denn auch in allen Bedrängnissen durch (5, 2/5; vgl. Gal. 5, 5; 1 Cor. 13, 7). In ihr erwartet der gläubige, jedoch erst der H. nach erlöste Christ die Vollendung in der Auferstehung (Rom. 8, 18/23; vgl. Phil. 3, 10, sowie 1 Thess. 1, 10 u. 1 Cor. 1, 7: Erwartung der Parusie). Er erhofft, was er nicht sieht (Rom. 8, 24; vgl. 1 Cor. 15, 19; 2 Cor. 4, 18), u. er erhofft es mit aller Geduld (Rom. 8, 25). Eine solche H. ist allein im Vertrauen auf das ganz unverfügbare, gnadenhafte Wirken Gottes begründet. Im Hinblick auf Christus, den ‚künftigen Adam' (5, 11/4; vgl. 1 Thess. 4, 13/8: Begründung der H. auf die Auferstehung durch die Auferstehung Christi; dazu Hoffmann 453), schenkt Gott den Glaubenden vorerst in der Taufe (Rom. 6, 3/11) den Geist seiner Liebe (Rom. 5, 5; vgl. 8, 11; 15, 13), welcher das Sehnen des Menschen besser kennt als dieser selbst (Rom. 8, 25/7). Im übrigen ist Paulus nur von dieser H. her imstande, das Geheimnis der vorläufigen Verwerfung Israels geduldig zu ertragen (Rom. 9/11, bes. 11, 25/32). – Diese Theologie der christl. H. findet eine wichtige Ergänzung im 2. Korintherbrief. Darin verteidigt der Apostel sein Amt, indem er es auf Grund seiner Herrlichkeit von allen früheren Diensten unterscheidet (Woschitz 482/97). Gerade so stellt er sein Apostolat auch als Paradigma christlicher H. hin (vgl. 2 Cor. 2, 14/4, 6, bes. 3, 12f; dazu Phil. 3, 1/17). In seinen eigenen Leiden sucht er die zwischen dem Schon u. dem Noch-Nicht auszuhaltende Spannung zu begreifen: Seine Schwächen selbst sind für ihn Grund der H., u. im Vertrauen auf Gott, der die Toten erweckt u. ihn selbst vor dem Tod bewahrt, besitzt er die Gewißheit, durchhalten (2 Cor. 1, 3/10; vgl. Phil. 1, 19f) u. zugleich auf das unvergängliche Leben hoffen zu können (2 Cor. 4, 7/5, 10). Darum sucht er auch nur eines, nämlich Gott zu gefallen. In beiden Briefen begegnet man übrigens einem engen Zusammenhang sowohl zwischen der H. u. dem Glauben als auch zwischen der H. u. der Liebe (1, 7/11; 5, 6/8; Rom. 4, 20; 5, 1/6; 8, 25/8). Paulus ist auch sonst an diesen drei Tugenden interessiert (vgl. Gal. 5, 5), besonders dort, wo er sie im

Anschluß an frühere Traditionen als eine eigentliche Triade christlichen Daseins hinstellt (1 Thess. 1, 3; 5, 8; 1 Cor. 13, 13). Bei aller Formelhaftigkeit ist diese Dreiheit vom Grundgedanken getragen der Glaube sei die Voraussetzung zu jener Liebe, die in zuversichtlicher u. geduldiger H. bis zum Ende durchhält (zum Ursprung u. zum Weiterwirken der Triade Glaube, H., Liebe vgl. Woschitz 557/71 mit Lit. u. bes. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther [1969] 270/3). In den Deutero-Paulinen wird auch die Botschaft des Apostels von der H. aufgenommen u. zT. weitergeführt. Im besonderen wird die Spannung zwischen dem Schon u. dem Noch-Nicht beibehalten. Obwohl der Kolosser- (Woschitz 575/87) u. der Epheserbrief (ebd. 587/603) die Heilsgegenwart stärker betonen, fehlt in ihnen die Ausrichtung auf die Zukunft keineswegs. Die Erwählung der Christen steht zwar fest. Aber sie besteht darin, in Christus auf die Zukunft zu hoffen (Eph. 1, 12; vgl. Col. 1, 5; 3, 1/4; Woschitz 592). Dementsprechend hebt auch Eph. 1, 14 die Besiegelung mit dem Geist, dem Unterpfand des Erbes, hervor (vgl. Tit. 1, 2; 2, 13). So verstehen sich auch die Mahnungen zum Durchhalten u. zur Geduld (Col. 1, 11. 23; 1 Tim. 4, 8; 2 Tim. 2, 16). Diese geduldige u. vertrauensvolle Erwartung des künftigen Heils selbst besitzt ihren Grund in Christus, unserer H. (Eph. 1, 12; Col. 1, 27; 1 Tim. 1, 1; 2 Thess. 2, 16). So ist die H. das Unterscheidend-Christliche, wie aus der Weisheitsrede über den einen Christus klar hervorgeht: ‚Ein Leib u. ein Geist, wie ihr auch berufen seid in einer H., die eure Berufung bezeichnet' (Eph. 4, 4; vgl. 2, 12; 1 Tim. 4, 10; 5, 5). Noch ausdrücklicher als der Apostel verbinden die Deutero-Paulinen die H. mit dem Glauben u. der Liebe (vgl. Eph. 1, 15/9; Col. 1, 3/6). Ebenfalls in der Linie des Apostels, jedoch noch mehr im Anschluß an die Psalmen u. die LXX, richtet der Verfasser des Hebräerbriefes (Woschitz 615/35) sein Mahn- u. Trostwort (vgl. Hebr. 13, 22) an eine Gemeinde, deren Glauben u. Hoffen schwanden (vgl. ebd. 3, 7/4, 11; 5, 11/4; 12, 12/5). In seiner von der hellenist. Synagoge beeinflußten geistigen Auslegung des Wüstenzuges Israels (vgl. ebd. 5, 11/6, 1) versteht er die wahre Gemeinde als das wandernde Gottesvolk (ebd. 3, 7/13; vgl. 2, 18), das der Vollendung entgegenstrebt (vgl. ebd. 4, 1. 3. 11. 16; 7, 19); denn es folgt nicht mehr bloß dem Haus des Mose, sondern Jesus, dem Sohne Gottes (ebd. 3, 5; vgl. 1, 1/3), der bereits in den Himmel eingetreten ist u. dort als *Hoherpriester waltet (ebd. 7; bes. 7, 25). Daraus ergibt sich eine Spannung zwischem dem Schon u. dem Noch-Nicht, zwischen den bereits erfüllten Verheißungen (vgl. ebd. 3, 14; 10, 22f), vorab der schon erfolgten Ankunft Christi (ebd. 2; 6, 19f), u. der noch zu erhoffenden Vollendung (ebd. 3, 6; 6, 11). Auf der Wanderung dorthin kommt es vor allem auf den Glauben an, der sich auf das Wort stützt (ebd. 4, 3; vgl. 4, 6; 3, 19) u. sich zum Sohn bekennt (ebd. 4, 14). Darin ist eine H. miteingeschlossen, die sowohl stärker griechisch als Überzeugung von noch unsichtbaren Dingen (ebd. 11, 1; vgl. 3, 18; 4, 1/3; 6, 11; 9, 15. 28) als auch mehr jüdisch im Sinne vertrauensvoller, zuversichtlicher u. ausdauernder Haltung verstanden wird (ebd. 6, 18; 7, 19; 9, 28; 10, 19/23). Demgemäß wird auch die πίστις der Gerechten als Vorbild hingestellt: Sie erwarteten die Stadt (ebd. 11, 10), streckten sich nach Dingen aus, welche nicht (ebd. 11, 7; vgl. 11, 17) oder doch nur von der Ferne gesehen werden (ebd. 11, 13), waren fortwährend auf der Suche nach dem Vaterland (ebd. 11, 14). Das eigentliche Vorbild ist indes Jesus, der Urheber des Glaubens, der am Kreuz ausharrte (ebd. 12, 2). So gelangte im Hebräerbrief die Verchristlichung der H. der Psalmen u. speziell der H. der griech. Bibel zu ihrem Höhepunkt.

*b. Die synoptische Tradition.* Nach der synoptischen Tradition, die Apostelgeschichte eingeschlossen, wird jeder, der an Jesus glaubt, auf die Zukunft verwiesen. Um des Erbes (vgl. Mt. 19, 29 par.; 25, 34) u. des Lohnes willen (vgl. Mt. 5, 12; Lc. 6, 22) soll er wachsam bleiben u. geduldig ausharren. Die paulinische Spannung zwischen erfolgter Erfüllung u. noch ausstehender Verheißung ist also auch in dieser Überlieferung gegenwärtig. Sie begegnet schon in der Logienquelle (Woschitz 361/81). Wenn Jesus im Namen Gottes von dessen Handeln spricht, stellt er sich mit seinen Worten der Mahnung u. des Zuspruchs in diese Spannung von Gegenwart u. Zukunft. Die Gottesherrschaft, die er verkündet, ist schon da. Man kann ihr widerstehen (vgl. Mt. 11, 12f; Lc. 16, 16). Die Dämonen bekämpfen sie (Mt. 12, 28; Lc. 11, 20). Sie ist das einzige, was im Vertrauen auf die göttliche Fürsorge zu su-



chen ist (Mt. 6, 25/33; Lc. 12, 22/31; vgl. Mt. 10, 26/31; Lc. 12, 2/7). Gleichzeitig steht die Gottesherrschaft aber noch aus. Sie ist erst im Kommen, muß erst angekündigt werden (vgl. Mt. 10, 7; Lc. 10, 9). Die Ernte Gottes (Mt. 9, 37; Lc. 10, 2), das Gericht (Mt. 13, 40), die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft in der Parusie des Menschensohnes stehen noch aus (vgl. Mc. 8, 38; 13, 26f; 14, 62f; Mt. 24, 27. 37. 39. 44 par.). In die gleiche Richtung weisen die Seligpreisungen. Sie nennen jene selig, welchen die Gottesherrschaft bereits widerfährt (Mt. 5, 3 par.; 13, 16f par. u. vor allem 11, 25/8 par.) u. verheißen zugleich den Besitz des Landes, die Barmherzigkeit u. die Gottesschau, sind also H.zusagen (5, 9 par.). Ebenso bringen die Bitten des Vaterunser, besonders die zweite, die H. auf das künftige Wirken Gottes zum Ausdruck (6, 9/13 par.). H. wecken ebenfalls gewisse Gleichnisse, wie jenes vom Senfkorn (13, 31f par.) oder Sauerteig (13, 13 par.). Gerade darum muß, wer sich Jesus u. damit der Gottesherrschaft verpflichtet fühlt, wachen (vgl. 26, 40f par.) u. sich von allen Sorgen freimachen (6, 31/4 par.). Soweit die nachösterliche Gemeinde sich diese Worte Jesu zu eigen gemacht hat, bestätigte sie nur, wie sehr gerade die Osterentscheidung dem Schon u. dem Noch-Nicht den tiefsten Sinn gegeben hatte. Eine eigentliche H.botschaft legt die sog. Markus-Apokalypse vor (Mc. 13; Woschitz 381/7). In der Ankündigung des Untergangs von Jerusalem eröffnet der Blick auf das bevorstehende Kreuzesgeschehen zugleich die Aussicht auf das nahe Kommen des Menschensohnes (Mc. 13, 24/7) u. damit die H. auf die Zusammenführung aller Auserwählten (Mc. 13, 27). Wachen (Mc. 13, 33/6; vgl. 13, 5. 28f) u. aushalten bis zum Ende (Mc. 13, 13) heißt darum die Losung. Nicht weniger eindrucksvoll ist die Antwort, die Jesus den Sadduzäern auf die Frage nach der Auferstehung gibt: Der Gott der Lebenden läßt nicht tot, was ihm gehört (Mc. 12, 18/27 par.; Woschitz 392f). Schließlich steht auch das Abendmahl, wie es Markus berichtet, ganz im Zeichen der H. auf das künftige Gottesreich (Mc. 14, 25). Im Matthäus-Ev. steht die Spannung zwischen Schon-u.-Noch-Nicht reflexer als je zuvor in einem ekklesiologischen Zusammenhang (Woschitz 393/406). Es bringt nicht nur Jesus u. die ihm nachfolgenden Jünger näher zusammen (vgl. Mt. 18, 5; 19, 28; 20, 26/8) u. hebt nicht bloß die festgefügten Strukturen der Gemeinde (Mt. 16, 18f; 18, 17/20) u. damit auch die Unterscheidung von Gemeinde u. Reich Gottes klarer heraus (vgl. Mt. 13, 18/23; 13, 47/50), sondern betont zusammenfassend auch ausdrücklich, daß die Gemeinde für ihre universale Sendung mit der fortwährenden Gegenwart des zum Herrn erhobenen Jesus rechnen darf (Mt. 28, 18/20; vgl. 1, 23: ,Gott-mit-uns'; 12, 18/21 mit Jes. 42, 1/4; 16, 18f). Indem es damit die Zukunft in die Ferne rückt, erweitert es den Horizont der H., des Ausharrens bis zum Ende (vgl. Mt. 24, 13f; 10, 22). Im Weinberg-Gleichnis deutet es zudem an, daß man die bessere, in allem zu erhoffende Gerechtigkeit allein von Gott erwarten darf (Mt. 20, 1/16 mit 5/7, bes. 5, 20; 6, 33; vgl. weiter Mt. 18, 1/5 u. 17, 26). Vor allem fällt bei Matthäus die Vollendung der Welt mit der Zukunft Jesu im letzten Gericht zusammen (Mt. 24f, bes. 25, 31/46). Schließlich erläutert er nicht bloß in seinen Gleichnissen den Sinn von Wachsamkeit u. unerschütterlicher Treue (vgl. bes. Mt. 24, 32f. 40/51; 25, 1/3), sondern stellt Jesus selbst als höchstes Beispiel des Wachens u. Betens u. damit der H. hin (Mt. 26, 36/46). In seiner heilsgeschichtlichen Schau, mit Jesus als der Mitte der Zeit, dehnt das Doppelwerk des Lukas den Horizont der H. deutlich aus. Als das wahre Gottesvolk hat die Kirche das Zeugnis Jesu bis an die Grenzen der Erde zu tragen (Act. 1, 8). Dazu steht bei Lukas das gesamte christl. Leben im Rahmen der H. (vgl. Lc. 12, 16/21; 16, 1/9; Woschitz 406/20). Im Blick auf Jesus geht schließlich dem Menschen die H. auf das Paradies auf (vgl. Lc. 23, 43). Die Aussicht auf eine in den bereits erfüllten Verheißungen fundierte Vollendung eröffnet sich übrigens schon in der Kindheitsgeschichte (vgl. bes. Lc. 1, 76/9; 2, 25/38). Indem jedoch Lukas dazu tendiert, die Naherwartung zu korrigieren (vgl. Lc. 9, 27; 17, 20f; 19, 11/27; 21, 8f), ohne deswegen alle diesbezüglichen Texte aufzugeben (vgl. Lc. 3, 9. 17; 10, 9/12; 18, 7f; 21, 32/6), läßt er das Schon u. das Noch-Nicht sowohl für das Reich als auch für den Menschensohn zusammenfallen. Beide sind verborgenerweise so gegenwärtig, daß sie unversehens erscheinen können (vgl. Lc. 17, 20f. 24). Gerade darum die Mahnung zur steten Geduld (Lc. 21, 5/38, bes. 19. 36) u. zum hoffenden Glauben bis zum Ende (vgl. Lc. 18, 8). In der Apostel-

geschichte nimmt diese Botschaft der H. noch eindrücklichere Züge an. Mit Berufung auf Ps. 16 (15) LXX, 8/11, bes. 9 weist Petrus nach, daß in der seit je verheißenen Auferweckung des Messias Israel das Heil zugesichert ist (Act. 2, 14/36). Noch klarer weist Paulus die Übereinstimmung der Juden u. Christen in der Auferstehungs-H. nach (ebd. 23, 6; 24, 15; 26, 6f; 28, 20). Für ihn ist allerdings die H. auf die Auferstehung der Toten in der bereits geschehenen Auferweckung Jesu, des Gekreuzigten, begründet (ebd. 26, 22f; vgl. die gleiche Thematik ebd. 17, 18. 31f, dazu 3, 15; 5, 31f).

*c. Die katholischen Briefe.* In einem ganz auf das Leben aus dem Glauben ausgerichteten Ermahnungswort (vgl. Jac. 2, 14/26) möchte der Verfasser des Jakobusbriefes aufzeigen, wie der Christ als ungeteilter Mensch (vgl. ebd. 1, 5; 3, 17) im gewöhnlichen Alltag die Weisheit erlangen kann (vgl. ebd.; Woschitz 636/43). Dabei versteht er die Bewährung im Glauben als Weg zur Beharrlichkeit u. damit zur Vollkommenheit (Jac. 1, 1/4; vgl. 1, 8. 12). So erhält das christl. Leben eine geradlinige Ausrichtung auf eine Zukunft, die allein von Gott abhängt (ebd. 4, 13/6; 5, 1/11, bes. 7/11 mit den Motiven der μακροθυμία). Im 1. Petrusbrief, ebenfalls einem Mahnschreiben (vgl. 1 Petr. 5, 12; Woschitz 643/57), ruft der Verfasser seine bedrängten Leser aus Kleinasien (vgl. 1 Petr. 1, 1) besonders auf, jedem, der es fordert, Rechenschaft über die christl. H. zu geben (ebd. 3, 15). Christen leben wohl in der Fremde (vgl. ebd. 1, 1; 2, 11). Doch der lebendige Gott ließ sie in der Taufe zur lebendigen H., für das im Himmel bereits aufbewahrte, unvergängliche Leben wiedergeboren werden u. gab ihnen damit die Möglichkeit, im Glauben für das einmal offenbarte Heil fest zu bleiben (ebd. 1, 3/5; vgl. Tit. 3, 4/7) u. sich über die Erprobung in der Treue u. Liebe zu Christus zu freuen (1 Petr. 1, 6/9). Dieser Glaube u. diese H. müssen zur geistigen Bereitschaft, zur Nüchternheit u. zur Erwartung der in Christus geoffenbarten Gnade (ebd. 1, 13), zu Gehorsam, heiligem Lebenswandel u. Gottesfurcht (*Furcht [Gottes]) werden (ebd. 1, 14/7). So wird der auf der von Ewigkeit her bestimmten Auferstehung Christi gegründete Glaube auch H. auf Gott (ebd. 1, 18/21). Diese, die Pflichten des Alltags u. die gegenseitige Verantwortung umfassende H. (vgl. ebd. 2, 13/4, 10, bes. 4, 7), erweist sich als Nachahmung der Passion Jesu (vgl. ebd. 2, 20/5; 4, 12/9). Im Zusammenleben der Gemeinde schließlich kommt es auf die ganz sich Gott überlassende Demut sowie auf die wachsame u. nüchterne Treue in der Versuchung an (ebd. 5, 6/9). Der Judas- u. der 2. Petrusbrief (Woschitz 658/68) bekämpfen jene, welche unter anderem die H. auf die Parusie verspotten (Jud. 16/8; 2 Petr. 3, 3f). Demgegenüber werden die Leser des ersten Briefes als von Gott geliebte u. für Jesus Christus aufbewahrte Menschen angeredet (Jud. 1; vgl. 24), aber zugleich auch ermahnt, in Gebet, Glaube u. Liebe auf das Erbarmen Christi für das ewige Leben zu harren (Jud. 20f; vgl. 2 Tim. 1, 18). Der 2. Petrusbrief holt mit seinen Hinweisen auf die Verklärung Jesu u. das prophetische Wort zu einer noch eindringlicheren Verteidigung der Parusie aus (1, 16/21). Unter Berufung auf den wie ein Dieb kommenden Tag (3, 10) legt er seinen Lesern nahe, heilig u. fromm zu leben u. gemäß der Verheißung auf einen neuen Himmel u. eine neue Erde zu warten, in denen die Gerechtigkeit wohnen wird (3, 11/3; vgl. 1, 5/11: Tugendreihe mit ὑπομονή; 1, 4 mit Sap. 2, 23: Anteilnahme an der göttlichen Natur als Ziel der Berufung).

*d. Die johanneische Tradition.* Das Johannes-Ev. steht ganz im Zeichen der im Kommen des Sohnes Gottes begründeten Heilsgegenwart (Woschitz 669/709). Die Stellungnahme zum irdischen u. zugleich erhöhten Herrn führt jetzt zum Leben. Wie diese ‚präsentische Eschatologie' traditions- u. redaktionsgeschichtlich auch zu erklären ist (vgl. ebd. 669/76 mit Lit.), das 4. Evangelium beschränkt sich selbst in seinem Grundbestand nicht auf das Schon, sondern öffnet sich immer wieder zum Noch-Nicht. Darum gehört auch zu ihm die H., obwohl das Wort ἐλπίς selbst in ihm nicht vorkommt. Der Glaube, mit dem Erkennen u. Sehen, wird in der Spannung von Heilsbesitz u. Heilsvollendung zum wartenden Vertrauen. Das zeigt sich vorerst im Grundthema vom ‚ewigen Leben' (vgl. Joh. 20, 31; 17, 3). Nach der Verheißung an Nikodemus ist der Glaube in einen Lebensbereich eingetreten, der sich für ihn erst jenseits des Todes voll auswirken wird (3, 16; vgl. 3, 36). Damit schließt er auch die vertrauensvolle Erwartung einer Zukunft in sich (4, 14; 6, 27; 12, 25). In gleicher Weise sind die Worte über



das schon geschehene (3, 18) u. das noch ausstehende Gericht (12, 47f) zu verstehen. Ebenso ist vom bereits zugesicherten Übergang zum Leben u. der künftigen Stunde der Auferstehung (5, 24/9), von der Vereinigung mit dem vom Himmel gekommenen Sohn im Glauben u. der Auferweckung am Jüngsten Tag (6, 32/40) u. damit vom hoffenden Glauben die Rede. Noch klarer kommt der Übergang von der Gegenwart in die Zukunft, vom Glauben zur H. in der ersten Abschiedsrede zum Ausdruck, in der das Thema der Heimkehr entfaltet wird (vgl. 14, 1/4. 12f. 21. 26f). Im Abschiedsgebet, in dem er den Vater um die Verherrlichung u. um die Einheit aller Glaubenden bittet (17, 5. 11. 20f), redet Jesus von der den Jüngern bereits gegebenen u. zugleich von der künftigen, ihm selbst schon vor der Grundlegung geschenkten Herrlichkeit (17, 4/10. 22. 24; vgl. 16, 25). So erscheint die Herrlichkeit als etwas, das man bereits im Glauben sieht, dessen Vollendung man aber im Glauben noch immer erhofft (vgl. auch die Nebenthemen der ‚Stunde': 4, 23; 5, 25. 28; 16, 25. 32; des ‚Jüngsten Tages': 11, 24; 6, 39f u. ‚jenes Tages': 14, 20; 16, 23. 26). Es geht also im Johannes-Ev. nicht um die Erwartung eines Enddramas im apokalyptischen Sinn. Trotzdem ist in ihm überall der hoffende Glaube auf eine endgültige Gemeinschaft mit Gott im Sohn u. Heiligen Geist gegenwärtig (vgl. 14, 15/24). – Auch der 1. Johannesbrief (Woschitz 709/20) soll die Leser zum Glauben an den Sohn Gottes u. damit zum ewigen Leben führen (vgl. 1 Joh. 1, 1/3. 5, 13; Joh. 20, 31). Dieses Leben setzt besonders den rechten Glauben an die Menschwerdung Jesu Christi (vgl. 1 Joh. 4, 2; 2, 22f; 5, 1. 5) u. die Bruderliebe voraus (vgl. 2, 7/11; 3, 23; 4, 11/21). Diese Darlegungen über das Leben aus dem Glauben öffnen sich in doppelter Weise auf die Zukunft hin. Einmal wird den wahren Gotteskindern die freudige Zuversicht vor dem Gericht des gerechten Gottes verheißen (2, 28; 4, 17; 3, 19/24; 2, 1). Andererseits stellt der Brief auch in Aussicht, daß die jetzt noch nicht ganz offenbare Gotteskindschaft sich in der Schau Gottes (Christi?) als volle Ähnlichkeit mit ihm enthüllen wird (3, 2). Das Wissen um diese Vollendung selbst wird als H. (ἐλπίς) bezeichnet, welche die Verpflichtung zu einem hl. Leben in sich schließt (3, 3). – Nach der Überschrift intendiert der Verfasser der Johannes-Apokalypse (Woschitz 721/58) mit seinem prophetischen Wort die Offenbarung der Zukunft vorzulegen, welche sich in Jesus Christus vollzieht (vgl. Apc. 1, 1; 22, 7. 10). Wie sehr seine Trostschrift für die verfolgte Kirche auf die nach dem Plan Gottes nahe Zukunft hin orientiert ist (vgl. 1, 1), erscheint schon in der Art, wie er gleich zu Beginn Gott als denjenigen hinstellt, ‚der ist u. der war u. der kommen wird' (1, 3; vgl. 1, 8; 4, 8; 21, 6) u. damit alle Erwartung in Gott selbst verankert. Wie Gott erhält Christus seinerseits Titel, welche die Zukunft zusichern, weil sie in der Vergangenheit Jesu selbst begründet sind (vgl. 1, 17f; 22, 13). Die ganze ‚Prophezeiung' ist denn auch voller Verheißungen u. Visionen, in denen es um eine Zukunft geht, die bereits in die Gegenwart hereinragt (vgl. die Zusicherungen in den sieben Sendschreiben: 2, 1/3, 22; die Offenbarungen der kommenden Kämpfe u. Trübsale der irdischen Kirche, welche mit der Beschreibung des Sieges Christi enden [4/19]; dazu Apc. 7 über die Märtyrer, die bereits im Himmel versammelt sind). Nicht weniger klar lassen jedoch die Visionen erkennen, daß der ganze Kampf noch bis zum Ende durchgestanden werden muß (vgl. vor allem die Themen vom καιρός als Endzeit [1, 3; 11, 18; 12, 12; 22, 10; Woschitz 721f] u. vom ‚tausendjährigen Reich' [Apc. 20]). In den letzten Kapiteln öffnet sich die Schau des neuen Äons u. der neuen Stadt Jerusalem endgültig in die Zukunft, auf die künftigen Freuden u. den künftigen Frieden (Apc. 21, 1/22, 5 mit dem Schlüsselwort: ‚Gott wird mit ihnen sein' [21, 3] u. dem Gebet um das Kommen Jesu [22, 20]). Die vertrauende Erwartung der Zukunft, welche die ganze Schrift durchzieht, wird allerdings nicht mit ἐλπίς umschrieben. Es finden sich jedoch damit verwandte Wörter wie ὑπομονή (vgl. 3, 10; bes. 13, 10 u. 14, 12 zusammen mit πίστις; dazu 1, 8; 2, 2f; 3, 19) u. γρηγορεῖν (3, 2f; 16, 15). Obwohl die Apokalypse das Vokabular der H. wenig entwickelt, will sie also dennoch mit ihrer tröstlichen Vision der Zukunft durchwegs ein Aufruf zur H. auf die nahe, rettende Gegenwart Christi, des Ersten u. des Letzten, in der Trübsal dieses Lebens sein.

*II. Zweites Jh.* Die Auffassung von der H., wie sie sich im apostolischen Schrifttum widerspiegelt, findet sich lange Zeit wenig verändert wieder. Das läßt sich allein schon

sprachlich nachweisen. Man begegnet weiterhin ἐλπίς - ἐλπίζειν im Sinn von Erwartung (Ign. Philad. 5, 2; Herm. vis. 3, 11, 3; Iustin. apol. 1, 11, 2; dial. 1, 5; Athenag. leg. 25, 2). Ebenso kommt der Zusammenhang von ἐλπίς u. ὑπομονή vor (2 Clem. 11, 5; Polyc. Smyrn. ep. 8, 1f; vgl. Did. 16, 5; 1 Clem. 35, 4). Vor allem werden ἐλπίς - ἐλπίζειν häufig πίστις - πιστεύειν angeglichen, wie es schon im Hebräerbrief u. auch in der griech. Bibel der Fall gewesen ist (ebd. 12, 7; 58, 2; Ign. Magn. 9, 1; Ep. Barn. 4, 8; 6, 3; 11, 11; Iustin. dial. 35, 2; 47, 2; 92, 4). Dazu wird ἐλπίς, wie etwa schon in Rom. 5, 1/5, zusammen mit anderen Tugenden aufgezählt (1 Clem. 58, 2; vgl. 62, 2; Ign. Magn. 7, 1; Philad. 11, 2; vgl. Ign. Eph. 3, 1; Polyc. Smyrn. ep. 12, 2; Iustin. dial. 110, 3). Schließlich kehrt auch die apostolische Trias Glaube, H. u. Liebe wieder (Ign. Philad. 5, 2; Polyc. Smyrn. ep. 6, 2 [ὑπομονή anstatt ἐλπίς]; ebd. 3, 2f). Allerdings ist die Ordnung dieser drei Tugenden nicht einheitlich. Die Liebe kann der H. vorangehen (Ep. Barn. 1, 4) oder ihr folgen (Ign. Magn. 7, 1). Die H. erscheint aber auch als Anfang u. Ende des Glaubens (Ep. Barn. 1, 6). Im übrigen wird der Plural ἐλπίδες weiterhin im negativen Sinn verwendet (Iustin. apol. 1, 11, 2). Bei aller Ähnlichkeit zwischen der nachapostolischen u. der apostolischen Auffassung von der H. ist indes eine gewisse Neuorientierung im 2. Jh. nicht zu übersehen.

*a. Die Hoffnung in der Ermahnung zu Glaubenstreue u. Umkehr.* Neue Akzente sind in der Mahn- u. Trostrede festzustellen. Die Aufforderungen u. Ermutigungen werden mit der H. auf eine bessere Zukunft motiviert. So beschließt der 1. Clemensbrief seine Ermahnung mit einem (zusammengesetzten) Schriftwort über die bevorstehende Parusie (23, 5) u. weist auf die Verheißungen hin, welche Gott denen bereit hält, die ihn erwarten (34, 8; vgl. 35, 4 mit 1 Cor. 2, 9 u. 2 Clem. 11, 7; 14, 5). Vor allem ermuntern die nachapostolischen Schriften zur H. selbst. Das abschließende Kapitel der Didache ermahnt zu Wachsamkeit u. Geduld (16, 1. 4; vgl. 2 Clem. 11, 5). Aufrufe zur geduldigen u. beharrlichen H. kehren in den Ignatius-Briefen fortwährend wieder, besonders in den Grußworten u. Gebetsformeln (Ign. Eph. 3, 1; Magn. 7, 1; Trall. 1, 1; Rom. 10, 3; Philad. 11, 2; Smyrn. 10, 2; 12, 2). Schon Polykarp ist aufgefallen, daß die Briefe seines Kollegen ‚von Glaube, Geduld u. jeglicher auf den Herrn abzielenden Erbauung' handeln (Polyc. Smyrn. ep. 13, 27). Er selbst mahnt seine Leser, in der H. u. im Unterpfand der Gerechtigkeit, d. h. in Christus, auszuharren u. dessen Geduld nachzuahmen (ebd. 8, 1f). Die Schwierigkeiten u. Nöte der Verfolgungszeit ließen jedoch offensichtlich solche Aufrufe eindringlicher werden. Das gilt vom 1. Clemensbrief, der auf die Geduld der Apostel u. der röm. Märtyrer verweist (5, 4/6, 2) u. zugleich an die drei Jünglinge erinnert, die vertrauensvoll ausgehalten hatten (4, 58; vgl. J. Speigl, Der röm. Staat u. die Christen [Amsterdam 1970] 19f). Ignatius ermutigt Polykarp, im Wettkampf um Gottes willen alles zu ertragen, damit Gott auch ihn ertrage, u. den zu erwarten, der über allen Zeiten steht u. der unsretwegen alles erduldet hat (Polyc. Smyrn. ep. 3, 1f; vgl. 2, 3: Erinnerung an den ewigen Lohn). Ähnlich rühmt das Polykarp-Martyrium an den Märtyrern die Hingabe, Geduld u. Liebe zum Herrn sowie ihre Treue zur Gnade Christi, mit welcher sie die irdischen Leiden geringschätzten (2, 2f; vgl. 12, 1 [SC 10, 244f. 258f]). Auf jeden Fall wurden im 2. Jh. die Warnungen Hebr. 10, 19/39 vor Mutlosigkeit u. Glaubensabfall zur eigentlichen Verkündigung der Bekehrung. Schon im 1. Clemensbrief erweist sich der Gedanke der Umkehr als entscheidend (7/20; vgl. D. Powell, Art. Clemens v. Rom: TRE 8 [1981] 114f). Gerade um die Unruhestifter von Korinth zur Umkehr zu bewegen, schärft er ihnen ein, daß Gott jene nicht verläßt, die auf ihn hoffen, wie er jene bestraft, die von seinen Geboten abfallen (1 Clem. 11, 1; vgl. 12, 7; 22, 9; 35, 1/5; 59, 3 sowie Did. 4, 10). Dabei stellt er Jesus als Vorbild demütiger Unterwerfung hin (1 Clem. 16, 1/17). Ebenso setzt sich der 2. Clemensbrief gegenüber einer verweltlichten Einstellung (6, 1/6) u. dem Nachlassen im Glauben (1, 2) für eine Erneuerung auf Grund einer tieferen Erkenntnis der Schrift (vgl. 19, 1; 3, 1) u. eines richtigen Verständnisses der Taufe ein (1, 4/6; 9, 2; vgl. D. Powell, Art. Zweiter Clemensbrief: TRE 8 [1981] 121f). Bei der Umkehr, um die man sich mühen muß, solange es noch Zeit ist, u. von der das Heil u. das ewige Leben abhängen (2 Clem. 8, 1/4), kommt es gerade auch auf die H. an. Darum redet der Verfasser fortwährend von der Aussicht auf ewiges Leben (5, 5; 8, 4/6; 14, 5), künftige Freude (10,



4), unvergängliche Frucht der Auferstehung (19, 3) u. der Frucht, die man nicht gleich empfängt, sondern erwarten muß (20, 3). Vor allem stellt er allen Zweifeln die H. gegenüber, in der ein Christ aushalten muß, um den ewigen Lohn zu empfangen; denn Gott vergilt einem jeden nach seinen Werken u. wird seine alle Erwartungen übersteigenden Verheißungen sicher erfüllen (11, 1/7). Der 2. Clemensbrief verlangt geradezu die Erwartung des Reiches Gottes in Liebe u. Gerechtigkeit, da niemand den Tag der Erscheinung Gottes kennen kann (12, 1). Die H. auf das Heil selbst, in der wir allein vor Gott bestehen können (vgl. 15, 3/5), begründet er mit dem Ruf, durch den Gott die Sünder aus dem Nichts gerufen hat (1, 7). Dieser H. stellt er zudem die Angst vor dem Gericht gegenüber (16, 3; 17, 5f). Anders als jene, die ihre Taufe nicht rein bewahrten u. darum nicht mit Vertrauen vor Gott hintreten können (6, 9), werden die Gerechten, die Gutes taten u. in den Leiden aushielten u. die irdischen Freuden verachteten, beim Gericht Gott mit den Worten preisen: ‚H. hat derjenige, der mit ganzem Herzen Gott diente‘ (17, 7). Diese Verkündigung der Buße erreichte im ‚Hirten‘ des *Hermas ihren ersten Höhepunkt. Laut dieser ‚apokalyptischen‘ Schrift riefen die himmlische Kirche u. der Bußengel den Hermas, die Seinen u. alle Christen zur unverzüglichen Buße auf. Danach haben die Sünder in ihrer Hinwendung zum Bösen die Erwartung der kommenden Güter u. damit die H. aufgegeben (vis. 1, 1, 8; vgl. mand. 5, 1, 7; sim. 8, 9, 4; 11, 14, 3). Es gibt indes eine neue H., die H. auf Umkehr (vgl. schon Ign. Eph. 10, 1). Die Sünder, die den Herrn nicht lästerten, haben Aussicht auf Bekehrung, wodurch sie das Leben erlangen können (Herm. sim. 6, 2, 4; vgl. 8, 6, 5; 8, 10, 2). Ebenso verfallen zwar die Diakone, die ihr Amt schlecht verwaltet haben, dem Tod u. haben keine H. mehr; bekehren sie sich aber, können auch sie das Leben erlangen (ebd. 9, 26, 2). Zur Bekehrung selbst gehört vor allem die Langmut (μακροθυμία, vgl. mand. 5 sowie sim. 8, 7, 6). In den Langmütigen, die die bösen Werke überwinden u. allein die Gerechtigkeit üben, wohnt Gott allein (mand. 5, 1, 1/4); der Teufel hingegen kann nicht mehr über die Knechte Gottes herrschen, die mit ganzem Herzen auf diesen hoffen (ebd. 12, 5, 2; vgl. 12, 6, 4). Im Denken u. Fühlen der nachapostolischen, von außen u. innen bedrängten Gemeinden nahm die H. selbst einen so wichtigen Platz ein, daß man mit ἐλπίς ihr ganzes Glaubensleben umschreiben konnte. So sprach Ignatius v. Ant. vom gemeinsamen Namen u. der gemeinsamen H. (Ign. Eph. 1, 2; 21, 2) u. hob die Neuheit der H. von den alten Verhältnissen ab (Magn. 9, 1). Justin redete geradezu vom neuen Gesetz, dem neuen Bund u. der Erwartung derer, die unter allen Völkern das göttliche Heil erwarten (dial. 11, 4; vgl. 16, 4; 35, 2; 52, 4). Die H. schließt tatsächlich alle Christen, Herren u. Sklaven, zusammen, da sie auf den gleichen Herrn hoffen (vgl. Ep. Barn. 19, 7). Sie ist die gemeinsame H. der Auserwählten (1 Clem. 58, 2; vgl. 35, 2; 51, 1; 57, 2). Sie bildet aber auch das Band zwischen den Christen u. den Propheten des AT, die das Kommen des Messias erwartet hatten (vgl. Ign. Philad. 5, 2; Magn. 5, 2). Die Garantie dieser H. jedoch ist Christus, der immer wieder ‚unsere H.‘ genannt wird (Ign. Eph. 21, 2; Magn. 11, 1; Trall. inscr.; Philad. 11, 2; 1 Clem. 58, 2). Genauerhin beruht die christl. H. auf dem Kreuz (vgl. Ep. Barn. 8, 5; 11, 8; Ign. Eph. 9, 1; Smyrn. 1, 1; Polyc. 8, 1). Es wäre indes falsch, im Blick auf dieses Vertrauen auf die Gegenwart Christi in den Gemeinden u. in den Märtyrern von einem Überhandnehmen der ‚präsentischen Eschatologie‘ zu sprechen. Selbst die Sakramente, die die Heilsgegenwart am stärksten betonen, tragen Bezeichnungen, welche auch, wenn nicht vorwiegend in die Zukunft verweisen. So wird die Taufe als Siegel für das ewige Leben (2 Clem. 8, 6; vgl. 7, 5; Ign. Polyc. 6, 2; Iren. demonstr. 3 [SC 62, 31/3]) u. für das Reich Gottes betrachtet (Herm. sim. 9, 16, 2/4; 9, 17, 4). Die Eucharistie heißt ‚Heilmittel für die Unsterblichkeit‘ (Ign. Eph. 20, 2). Ihre Feier ist auf das Kommen des Herrn (Did. 10, 6) u. die endzeitliche Sammlung der Gemeinde ausgerichtet (Did. 9, 4; vgl. 10, 5). Die ἐλπὶς τῆς μετανοίας bei Hermas öffnet sich eindeutig auf das ewige Leben hin (vgl. Herm. sim. 6, 2, 4; 8, 7, 2f; 8, 10, 2).

*b. Die Hoffnung u. die Heilsgeschichte.* Die verschärfte Konfrontation mit dem Juden- u. Griechentum führte um 150 zu einer Vertiefung der Lehre von der christl. H. Um auf die jüd. Einwände gegen einen gekreuzigten Messias zu antworten (vgl. Iustin. dial. 10, 3; 32, 1) u. gleichzeitig sowohl den Juden als den Heiden gegenüber die Universalität des

Heils im Christus aufzuweisen (vgl. Iustin. apol. 1, 46), entwickelte Justin seine Geschichtstheologie. Schon vor ihm hatte der Barnabasbrief die falsche H. der Juden (16, 1f) der wahren H. der Christen gegenübergestellt (vgl. 11, 6/11). Christlicher Glaube beginnt in der H. u. vollendet sich in ihr (1, 6; vgl. 1, 4; 4, 8; 6, 3). Justin versteht allerdings das Verhältnis von AT u. NT positiver. Aber auch er wirft den Juden vor, sie hätten die Heiligen Schriften nicht verstanden, so besonders in seinen Darlegungen über die doppelte Parusie, einer Neufassung der urchristl. Spannung zwischen Schon-u.-Noch-Nicht. Während diese Thematik in der Apologie verständlicherweise nur einmal gestreift wird (apol. 1, 52, 3), kehrt sie in dem ganz auf die prophetische Beweisführung angelegten Dialog mit dem Juden Tryphon immer wieder (dial. 14, 18; 32, 2; 40, 4; 49, 2; 52, 1; 110, 2. 5). Dabei kennzeichnet Justin die christl. H. gegenüber dem göttlichen Wirken als ‚glaubende H.'. Anders als die Juden, die das Kommen des Messias noch immer erwarten (ebd. 110, 1f), glauben die Christen an die bereits in der Niedrigkeit geschehene Parusie Christi u. hoffen darum auch auf seine einstige Parusie in Herrlichkeit. ‚Wenn der Logos durch Jakob erklärte, ‘u. er wird sein die Erwartung der Heiden’ (Gen. 49, 10), dann deutete er geheimnisvoll die beiden Parusien Christi an u. gab zu, daß ihr Heiden an ihn glauben werdet, was ihr mit Augen sehen könnt; denn wir, die wir aus allen Völkern durch den Glauben gottesfürchtig u. gerecht geworden sind, warten auf seine Wiederkunft‘ (dial. 52, 4; vgl. 52, 1; 11, 4 sowie apol. 1, 32, 1. 4). Seine Beweisführung stützt sich nicht nur auf den Patriarchensegen (Gen. 49, 10), sondern auch auf Stellen bei Jesaja, die von der H. der Völker handeln (apol. 1, 32. 12: Jes. 11, 10; dial. 123, 8 u. 135, 2: Jes. 42, 4; dial. 11, 3: Jes. 51, 5). Dazu weist Justin auf die Väter hin, die auf Gott gehofft haben u. darum von ihm gerettet worden sind (dial. 101, 1 mit Jes. 7; vgl. schon Ign. Magn. 9, 12; Philad. 5, 2). Nach ihm leben also die zum Glauben gekommenen Christen vor allem in der hoffenden Erwartung. In ihrer H. erwarten sie das Heil von Gott, nicht von Menschen (Iustin. apol. 2, 5; dial. 102, 6; 8, 3). Ohne H. auf Gott das Heil zu erwarten, wäre eine Selbsttäuschung; denn nicht einmal der sündelose Sohn Gottes wurde ohne Gott gerettet (dial. 102, 7). Die Christen setzen zudem ihre H. auf Christus (ebd. 44, 4; 47, 2; 69, 4; 135, 3), den Gekreuzigten (96, 1; 110, 3) u. erwarten sein Reich (vgl. apol. 1, 11; 48, 2). Selbst jene, die sich Christen nennen, ohne christlich zu leben, bestärken sie nur im Glauben u. in der von Jesus verkündeten H.; denn auch das hat Jesus vorausgesagt (dial. 35, 2). In ihrer Sehnsucht nach dem ewigen u. reinen Leben streben sie, wie es gut platonisch u. zugleich biblisch heißt, auf die Vereinigung mit Gott, dem Vater u. Schöpfer aller Dinge u. bekennen gerade damit ihren Glauben (apol. 1, 8; vgl. Athenag. leg. 33, 1). Diese geschichtliche Ausrichtung auf die Vollendung hat schließlich bei Irenäus wohl die eindrücklichste Darstellung gefunden. Er spricht zwar nur selten von H. (ἐλπίς / spes), gewöhnlich bloß in biblischen Zitaten (vgl. bes. haer. 4, 10, 2 [SC 100, 494/6] mit Gen. 49, 10f: spes gentium; dazu B. Reynders, Lexique comparé de l'Adv. haereses de s. Irénée = CSCO 141f/Subs. 5f [Louvain 1954]). Aber seine ganze Theologie ist auf den aufsteigenden Fortschritt (haer. 4, 9, 3. 11, 1f. 19, 2f [SC 100, 486/90. 496/502. 618/23]; 5, 36, 2f [SC 153, 456/67]; demonstr. 1 [SC 62, 28]), auf die wachsende Gewöhnung Gottes u. der Menschen aneinander (haer. 3, 20, 2 [SC 211, 388/93]; 5, 8, 1 [153, 92/7]), auf die beständige Reifung zur *Gottesschau hin angelegt (ebd. 4, 37, 7. 11, 1 [100, 938/43. 496/9]). Diese Dynamik, die sich vorerst in der ersten Auferstehung, endgültig aber erst in der zweiten Auferstehung vollendet, schließt notwendig die H. in sich, u. das um so mehr, als der Mensch in seiner Geschöpflichkeit immer, selbst in der Ewigkeit, hinter Gott zurückbleibt (vgl. ebd. 4, 11, 1f. 19, 3. 20, 7. 38, 1/3. 39, 2f [496/503. 620/3. 646/9. 942/57. 964/71]), u. der ihm mögliche Fortschritt zudem immer aus der Gnade Gottes stammt (ebd. 4, 37, 4 [928/33]; vgl. 2, 34, 2f [294, 356/9]; 3, 20, 2 [211, 388/93]; 4, 6, 4 [100, 444/7]; 5, 2, 3 [153, 34/41]). Tatsächlich müht sich der geistliche Mensch, seinen Weg zum Sohn u. zum Vater durch den Glauben zu festigen (ebd. 5, 8, 3 [100/7]). Er fürchtet Gott u. glaubt an die Wiederkunft seines Sohnes u. öffnet, wie die Märtyrer, im Glauben sein Herz für alle Anregungen des Heiligen Geistes (ebd. 5, 9, 2 [108/13]). Zur Furcht u. zum Glauben gehört auch die Liebe (demonstr. 3 [SC 62, 31]; haer. 4, 16, 5 [100, 570/5]). Der nach Vollkommenheit strebende Mensch er-



lernt sie aus dem Glauben (demonstr. 95 [62, 163]; vgl. 87) u. sucht, in ihr zu verharren (haer. 2, 26, 1 [294, 256/9]; vgl. demonstr. 42 [62, 98f]; haer. 3, 20, 2; 4, 37, 7; 5, 6, 1 [211, 388/93; 100, 938/43; 153, 72/81] mit 1 Thess. 5, 32: Gebet um Beharrlichkeit; haer. 4, 20, 11 [100, 660/9]). Der geistliche Fortschritt ist jedoch mit dem Tod nicht abgeschlossen. Die Seelen erwarten in der Unterwelt ihre Auferstehung (ebd. 5, 31, 2 [153, 392/7]). Auch wenn sie im Zwischenreich zwischen der ersten u. zweiten Auferstehung ihre Angewöhnung an Gott vollenden (ebd. 5, 32, 1 [396/9] mit Rom. 8, 19f) u. dort bereits zum Lohn für ihre Geduld (sufferentia) herrschen dürfen, werden sie selbst nach dem Gericht im Glauben, in der H. u. in der Liebe weiter voranschreiten. Der Glaube an einen wahren Gott u. damit auch die Liebe zum einzigen Vater werden bleiben. Aber auch die H., aus der unendlichen Güte noch u. noch zu empfangen u. zu lernen, wird weiterhin bestehen (ebd. 2, 28, 3; 4, 12, 2 [294, 274/9; 100, 512/5] mit ausdrücklichen Verweisen auf 1 Cor. 13, 13).

*c. Das Hervortreten der Hoffnung auf die Auferstehung.* Die auf die Zukunft offene Heilsgeschichte schließt notwendig die Auferstehung der Toten ein. Gerade in der H. auf die Vollendung des ganzen Menschen erweist sich klar, daß die Christen mehr an Gott glauben als die übrigen Menschen (Iustin. apol. 1, 18). Die Verteidigung dieser H. erreichte ihre volle Intensität erst, als die eigentliche Auseinandersetzung zwischen dem sog. Gnostizismus u. den Theologen der Großkirche einsetzte u. diese die theologische Methode ihrer Gegner weitgehend übernahmen, ohne jedoch ihren Dualismus zu teilen (vgl. Iren. haer. 2, 28, 3; demonstr. 3 [SC 294, 274/9; 62, 32]). Im Grunde gehört zwar die Auferstehung der Toten von Anfang an zu den Hauptanliegen des christl. Glaubens (vgl. 1 Cor. 15; Mc. 12, 18/27 par.; Act.). Im 1. Clemensbrief ist der Glaube an sie so zentral, daß nach ihm das christl. Leben sich als eine in der Ordnung der Gemeinschaft gelebte u. um der Treue Gottes u. der Auferweckung Jesu willen festgehaltene H. auf die Auferstehung umschreiben läßt (24, 1/27, 7, bes. 27, 1. 3; vgl. 2 Clem. 9, 1; Polyc. Smyrn. ep. 5, 2). Ignatius verbindet die Auferstehung mit dem Thema ‚Christus, unsere H.‘ (Trall. inscr.). Dazu ist nach ihm die Neuheit der christl. H. am Herrentag, am Tag des Ursprungs unseres Lebens zu feiern (Magn. 9, 1; vgl. R. Staats, Art. Auferstehung 2, 2: TRE 4 [1979] 514f). Doch von Justin an, dem eine eigens dazu verfaßte, aber verlorene Schrift zugeschrieben wird, tritt die H. auf die Auferstehung der Toten weit mehr in den Vordergrund. Sowohl er wie die anderen Apologeten suchten, die Auferstehung von der Allmacht Gottes u. von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott her zu begründen (vgl. Iustin. apol. 1, 19f; Tat. or. 7, 1; Athenag. res. 11; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 8. 13f). Dazu verwiesen sie auf das Gericht (Iustin. apol. 1, 1, 18/20; Tat. or. 6, 1) u. mahnten zur Beharrlichkeit (Theoph. Ant. ad Autol. 1, 14, mit 1 Cor. 2, 9; vgl. 2, 27). Eigenartigerweise bezogen sie sich dabei nicht auf die Auferweckung Jesu (vgl. L. W. Barnard, Art. Apologetik 1: TRE 3 [1978] 386/90). Weniger mit philosophischen Argumenten als mit einer biblischen Beweisführung bemühte sich schließlich Irenäus, nicht einfach gegenüber den Heiden, sondern gegenüber den christl. Gnostikern die Auferstehung zu verteidigen. Er widmete dieser Frage den größeren Teil von haer. 5 (vgl. A. Orbe, Antropología de s. Ireneo [Madrid 1969]). Er diskutierte darin vor allem 1 Cor. 15, 50: ‚Fleisch u. Blut können das Reich Gottes nicht erben‘ (haer. 5, 9 [SC 153, 106/23). Dazu schloß er von der Wirklichkeit der Menschwerdung auf die Auferstehung (ebd. 5, 2, 2. 14, 1/4 [66/73. 182/95]). Noch wichtiger erscheint deren Zusammenhang mit der Eucharistie (5, 2, 3 [34/41]; Staats aO. 516f); denn gerade im Blick auf diese erwähnt er ausdrücklich die spes resurrectionis (haer. 4, 18, 5 [100, 610/3]; auch griechisch überliefert) u. redet dabei von der H. jener, welche großzügig Almosen spenden, sowie vom reinen, mit ungeheucheltem Glauben, fester H. u. brennender Liebe dargebrachten Opfer (ebd. 4, 18, 4 [606/11]). Doch im Grunde ist die ganze Theologie des Irenäus auf die salus carnis, auf das Heil des ganzen Menschen (vgl. 1, 10, 1. 22, 1; 4 praef. 4. 41, 4 [264, 154/9. 308/11; 100, 386/91. 992/5]), auf die Schau des unsterblichen Gottes in der Auferstehung (vgl. haer. 5, 8, 1; 4, 20, 5 [153, 92/7; 100, 636/43]) u. damit auf die Auferstehungs-H. angelegt. Wenn er dabei, wie schon zuvor Justin (dial. 80f), die ‚tausend Jahre‘ von Apc. 20, 2/7 wörtlich als ein Zwischenreich, als das Reich des Sohnes zwischen der ersten u. zweiten Auferstehung begriff, in

welchem die Gerechten noch in dieser Welt den Lohn für ihre Geduld empfangen (vgl. haer. 5, 32, 1/36, 3 bes. 5, 32, 1. 33, 1. 35, 1f. 36, 3 [153, 396/467 bes. 396/9. 404/9. 436/53. 460/7]), ist das weniger als Versuch zu verstehen, die gnostische Eschatologie u. die messianischen Erwartungen auszugleichen (gegen Woschitz 10f), denn als Kompromiß zwischen der jüd. H. auf ein diesseitiges Reich des Messias u. der christl. Auferstehungs-H. Auf jeden Fall wurde dieses fundamentalistische Verständnis des neuen Himmels u. der neuen Erde erst nach u. nach, im Westen, wo die Johannes-Apc. seit dem 2. Jh. als Hl. Schrift anerkannt wurde, erst durch Augustinus endgültig überwunden (vgl. J. Bauer, Art. Chiliasmus: o. Bd. 2, 1073/8).

*III. Drittes Jh. a. Osten.* Von der alexandrinischen Theologie des 3. Jh. ist eine starke Vertiefung der Lehre von der H. zu erwarten. Einerseits mußte sich die damals erfolgte umfassende Öffnung gegenüber den hellenist. Vorstellungen im Gebrauch der einschlägigen Bibeltexte merklich auswirken (vgl. Clem. Alex. strom. 2, 134; Orig. princ. 1, 7, 5; in Rom. comm.). Noch mehr konnte das rege Interesse an einer philosophisch begründeten Weltanschauung die Auffassung vom stufenförmigen, vom Vorläufigen zum Endgültigen führenden Aufstieg des wahren Gnostikers u. damit von der Sehnsucht nach dem Jenseits nur verstärken (vgl. Méhat 456/75). Dabei durfte gerade auch eine gründlichere Auseinandersetzung mit der im Grunde genommen heidn. Leugnung der H. auf die Auferstehung durch die Gnostiker nicht ausbleiben (vgl. Clem. Alex. strom. 3, 48; Orig. c. Cels. 5, 17/24). Andererseits gaben die allgemeiner u. schärfer gewordenen Verfolgungen den Verantwortlichen vermehrt die Gelegenheit, die bedrängten Gläubigen zur H. zu ermutigen (vgl. Clem. Alex. strom. 4, 13/88; Orig. exhort. mart; dazu E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [London 1965]). In diesem Zusammenhang mußte auch das traditionelle Thema der H. auf Buße einen neuen Wert bekommen (vgl. Clem. Alex. quis div. salv. 38, 5/39, 6; 42, 16; strom. 2, 56, 1/57, 1; paed. 1, 10, 91, 2; Orig. c. Cels. 5, 65; in Jer. hom. 20, 9 [GCS Orig. 3, 191f]).

*1. Klemens v. Alex.* In seiner Rechtfertigung des christl. Glaubens wie in seinen Darlegungen über die Vollkommenheit des wahren Gnostikers räumt Klemens der ἐλπίς allerdings keinen sehr wichtigen Platz ein. Er definiert sie wohl im üblichen Sinn ausdrücklich als Erwartung künftiger u. zwar geistlicher Güter (strom. 2, 27, 2. 41, 1f. 54, 5). In dieser Hinsicht mit der πίστις verwandt blickt die ἐλπίς auf die Wahrheit u. das Gute der Zukunft (ebd. 5, 16, 1 mit Joh. 16, 4 u. einer Anspielung auf Plat. Phaedo 65d). Damit gehört sie auch zur Weisheit, nach der der Philosoph verlangt (vgl. Clem. Alex. strom. 6, 54, 1/55, 1). Genauerhin steht die ἐλπίς wie die Liebe zwischen der πίστις u. der *Gnosis (vgl. ebd. 2, 31, 1. 41, 1 u. 45, 1). Im reinigenden Aufstieg vom Glauben zur Erkenntnis erlangt nämlich die Liebe bereits die Fülle der seligen H. (1, 173, 6). Für Klemens kann ἐλπίς also sowohl die Haltung der Gläubigen als auch die verwirklichte Seligkeit bedeuten. Im Anschluß an Paulus u. den Hebräerbrief unterscheidet er ausdrücklich zweierlei H.: die H. der Erwartung u. die H. der Erfüllung (2, 134, 1/136, 6, bes. 134, 4, mit Rom. 6, 22; 5, 4f; Gal. 5, 5f; Hebr. 4, 9; 6, 11. 20; vgl. quis div. salv. 38, 3; strom. 4, 145, 1 mit Rom. 5, 3/5). Weil er aber der H. im Zusammenspiel der Tugenden keinen festen Platz einräumt, kann er ihr auch keine entscheidende Bedeutung zumessen (vgl. Méhat 503). Tatsächlich verbindet er sie in recht verschiedener Weise mit den anderen Tugenden. Er kann sie als Lebensprinzip des Glaubens betrachten (paed. 1, 6, 38, 3 mit Joh. 6, 53f; strom. 4, 42, 2). In seiner religiösen Erkenntnislehre hingegen versteht er die H. als eine Art Glauben. Wie zur Zeit die Erinnerung an die Vergangenheit u. die Erwartung der Zukunft gehört, so richtet sich der Glaube sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft. Demgemäß beruht die Liebe teils darauf, daß man im Glauben von etwas Vergangenem überzeugt ist, teils darauf, daß man das Zukünftige auf Grund der H. erwartet. Sowohl die Überzeugung von der Vergangenheit wie die vertrauensvolle Erwartung der Zukunft bestehen in einer festen Zustimmung. Ihre Gewißheit beruht nämlich in beiden Fällen auf den in der Gegenwart sich erfüllenden Weissagungen der Propheten (ebd. 2, 53, 1/54, 5 mit ausdrücklichen Hinweisen auf die Platoniker u. Stoiker; vgl. ebd. 6, 77, 1f mit Méhat 429f). Gerade durch ihre feste Zuversicht unterscheidet sich die christl. H., als Erwartung des Besitzes eines Guten, von anderen ‚H'. Weil

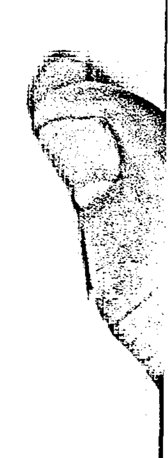


sie auf die Treue u. auf die Macht Gottes bauen kann, ist sie nicht bloß irgendeine Annahme von etwas Unsicherem, sondern das feste Erfassen (διαληψις) einer Sache (strom. 2, 27, 1/28, 2, mit einem Hinweis auf Basilides u. Anspielungen auf Plat. leg. 644d u. Lach. 198c). Die Zuversicht der christl. H. schließt allerdings die Furcht nicht aus. Wohl beurteilt Klemens in den häufigen, H. u. Furcht verbindenden Texten die Furcht vor Strafe wie die H. auf Lohn als etwas Minderwertiges (strom. 4, 144, 1 mit Hinweisen auf die guten u. bösen Erwartungen bei Plato u. Heraklit; vgl. ebd. 4, 145, 2). Doch gegenüber den Gnostikern u. vielleicht auch den Stoikern kann er mit Berufung auf Prov. 20, 3 u. andere Schrifttexte den sittlichen Wert der Furcht auch verteidigen (strom. 1, 172, 1/3; Méhat 312/5). Solche Furcht führt zur Gotteskindschaft u. damit zur Erfüllung seliger H. in der Liebe (strom. 1, 173, 6; vgl. 2, 31, 1. 41, 1 mit aus stoischer Tradition stammenden Definitionen). Zusammen mit der Reue führt die H. zur Liebe hin (ebd. 2, 41, 1; vgl. Méhat 321f). Noch mehr als mit der Liebe ist die H. mit der Geduld verbunden. Diese gehört wesentlich zur pilgernden Kirche (paed. 1, 5, 21, 3/22, 3) u. gilt im besonderen zusammen mit der Liebe als Ersatz für das Martyrium (vgl. strom. 4, 41, 1/4). Im Zusammenhang mit der Selbstbeherrschung (κρατεϱία), die sich vermittels geduldig erworbener Leidenschaftslosigkeit mit ganzer Kraft um die Ähnlichkeit mit Gott bemüht (ebd. 2, 103, 1; vgl. quis div. salv. 21, 1; strom. 6, 71, 4f), spricht Klemens denn auch von der Notwendigkeit, sich von den Leidenschaften zu trennen u. ,das Leben zu verlieren', u. verheißt solchen Bemühungen den immerwährenden Besitz des Lebens ,in der erwarteten H.' (ebd. 2, 108, 4 mit Mt. 10, 39 u. Plat. Phaedo 83d; vgl. strom. 4, 145, 1 mit Rom. 5, 3/5). Die H. kommt jedoch nicht wie hier bloß in Darlegungen mehr katechetischer Art vor. Sie gehört auch zur höheren Lehre von der christl. Vollkommenheit. In der Beschreibung des wahren Gnostikers weist Klemens wohl die Furcht u. die H. den einfachen Gläubigen zu (strom. 7, 67, 2). Doch auch jene, die im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in Keuschheit ein Vorbild sind (vgl. ebd. 4, 100, 6) zeigen ihre Stärke gerade in ihrem festen Glauben an die H. nach dem Tod (ebd. 7, 64, 2f). Auch für sie gilt schließlich, daß nur die Kinder in das Himmelreich eingehen, in dem der auf Glaube, H. u. Liebe auferbaute Tempel Gottes sichtbar wird (ebd. 5, 13, 4; vgl. quis div. salv. 38, 1/5). Klemens zweifelt sogar daran, ob jemand den ,königlichen Weg', den man in aller Freiheit, ohne Furcht u. H., beschreitet, auch in den Drangsalen ohne Furcht u. H. zu Ende gehen kann (strom. 7, 73, 5). Selbst der Gnostiker wird von seiner H. davon abgehalten, sich an die Welt zu verlieren (ebd. 7, 78, 3). Wie das Volk in der Wüste hält er sich an das erste Gebot u. setzt alle H. auf seinen Gott (vgl. 7, 78, 3f u. 80, 4 mit 6, 137, 2). Weil auch für den Gnostiker der auch von den Philosophen angenommene reinigende Aufstieg zur seligen H. (vgl. 5, 14f; 4, 56, 1/58, 4) in der Wiedergeburt der Taufe beginnt (4, 160, 2f; vgl. C. Nardi, Il battesimo in Clemente di Aless. [Roma 1984]), ersehnt auch er in der H. das Gleiche wie seine Brüder (vgl. strom. 7, 77, 2 u. 2, 41, 1f).



*2. Origenes.* Obwohl Origenes immer wieder auf das innere Wachstum u. den beständigen Fortschritt des wahren Gnostikers zurückkommt (vgl. bes. in Jer. hom. 13, 3 [SC 238, 58/62]), scheint er ebenfalls nur wenig von der H. zu reden (vgl. Völker, Origenes 65. 147f. 158f, der sich indes wie andere für das Thema der H. kaum interessiert). In Wirklichkeit äußert er sich darüber in recht beachtlicher Weise. Wie Klemens muß auch er den wahren Sinn der Religion gegenüber philosophischen Vorurteilen herausarbeiten u. vor allem die heidn. Einwände gegenüber der Leichtgläubigkeit der Christen u. ihrer H. auf die Auferstehung zurückweisen. So entwickelt er in Contra Celsum eine zutiefst christl. Auffassung von der H. In Erwiderung auf den Vorwurf, die Christen hätten eine ,H. von Würmern' (Cels.: Orig. c. Cels. 5, 14 [SC 147, 48, 6]; vgl. Orig. c. Cels. 5, 19 [60, 33]), verteidigt er die Auferstehung (ebd. 5, 14/24 [48/74]). Zusammen mit dem Glauben an den Schöpfer der Welt kennzeichnet die ,H. auf ein anderes, besseres Leben' übrigens schon die jüd. Religion (3, 3 [SC 136, 18, 9]). Andererseits rechnet Origenes mit der Anklage des *Celsus ab, die Christen würden mit ihren ,eitlen H.' die schlechten Menschen anlocken (3, 78/81 [ebd. 174/84]). Dabei zählt er seinen Gegner zu den Epikureern, die gerade wegen ihrer Leugnung der Unsterblichkeit keine H. haben (3, 80 [ebd. 180]). Gleichzeitig weist er auf die

Übereinstimmung des christl. Glaubens mit jenen Philosophen (Pythagoras u. Plato) hin, welche die Unsterblichkeit vertreten, aber nicht ohne eigens zu betonen, das künftige Leben werde nur jenen zuteil, welche die von Jesus verkündete Gottesverehrung angenommen hätten (3, 81 [182/4]). Auf Grund ihres Glaubens an das Wort Gottes u. ihres Lebens daraus besitzen nämlich die Christen die ‚besten H. von seiten Gottes' (4, 27 [248, 14]). In der Suche nach den wahren Gütern hängen sie sich nicht an die Dämonen, sondern vertrauen sich in allem durch Christus Gott an u. erbitten alle Hilfe nur von ihm (8, 60 [SC 150, 310, 17]; zum Wort ἐμπιστεύειν vgl. 3, 37 [136, 90, 38]; 4, 9 [ebd. 206, 15]). Dabei ist im allein Gott zu schenkenden Vertrauen nicht nur das Gebet, sondern auch der Gott allein schuldige Gehorsam eingeschlossen (8, 25/7 [150, 228/34]). Im übrigen stellt Origenes in einer Erklärung der Ölbergszene (Mt. 26, 39/42) Jesus als Beispiel der Geduld für alle hin, die um des Glaubens willen Verfolgung zu erleiden haben (c. Cels. 2, 25 [SC 132, 352/4]; vgl. 7, 55 [150, 142/4]; 7, 25 [ebd. 70/3]). Das letzte Thema hat in der ‚Ermunterung zum Martyrium', einem eigentlichen Lobpreis auf die christl. H. vJ. 235, einen noch eindringlicheren Ausdruck gefunden. Im Anschluß an Jes. 28, 9 verheißt Origenes gleich zu Beginn allen mündigen Christen, die Drangsal um Drangsal zu erleiden haben, auch H. um H. (exhort. mart. 1 [GCS Orig. 1, 3]). Er versteht darunter offenbar die künftigen Güter, Belohnungen u. Gnaden, welche denen aufbewahrt sind, die standhaft aushalten (ebd. 2 [3f]) u. die vor allem mit ganzer Seele nach der Vereinigung mit Gott verlangen (ebd. 3 [4f]). Weiter zieht er die wichtigsten Schrifttexte heran. So bes. Rom. 5, 3/5 (exhort. mart. 41 [38f]). Dazu weist er speziell auf das Beispiel der Makkabäischen Brüder hin (ebd. 23/7 [20/4]). Er läßt sie mit den Worten der Schrift selbst das Vertrauen auf die Nähe Gottes (ebd. 23 [21]) u. die H. auf die Auferstehung als Entgelt für ihre Gottesfurcht bekennen (ebd. 25 [22]). Dabei gebraucht er ganz biblisch sowohl den Ausdruck ‚die H. von Gott erwarten' (ebd.: 2 Macc. 7, 14) als auch jenen ‚um der auf Gott gesetzten H. willen' (exhort. mart. 27 [23, 21]: 2 Macc. 7, 20). Das Urbild jener Märtyrer war Jesus selbst. Er lehrte nämlich nicht nur die Größe des Martyriums, sondern erlitt es am eigenen Leib. Im Anschluß an Ps. 27 (26), 1/3 hebt Origenes eigens hervor, daß das Herz des Heilandes keine Furcht kannte. Mit heiligen Lehren erfüllt, hoffte er vielmehr auf Gott, als der Krieg um ihn tobte (exhort. mart. 29 [25]). Noch mehr als Klemens wurde Origenes von seiner eingehenden Beschäftigung mit der Bibel her veranlaßt, über die christl. H. zu reden. In seinen Erklärungen zum Heptateuch entwickelte er Themen, wie die Wanderung durch die Wüste, den geistlichen Kampf u. den Aufstieg der Seele, die alle mit der H. zu tun haben, selbst wenn er diese nur wenig ausdrücklich erwähnt (vgl. in Gen. hom. 2, 6 [SC 7$^{bis}$, 106/12]; in Ex. hom. 9, 3 [SC 321, 286/94]; in Num. hom. 14, 2 [GCS Orig. 7, 123]: spes resurrectionis u. speravit patientia immensa gloriam futurorum; in Jud. hom. 7, 2 [ebd. 505/8] mit Rom. 5, 3/5). Gleiches gilt von den Darlegungen zum Hohen Lied (*Hoheslied), in denen Origenes seine Brautmystik sowohl ekklesiologisch als auch individuell entfaltet (in Cant. comm. 2 [GCS Orig. 8, 138]: fide confisus et spe; ebd. [163f] über die doppelte fides). Wenn man einen sicheren Zugang zu seiner Psalmenexegese hätte, würde man dabei wohl feststellen können, wie sehr er die H. mit dem Glauben verband u. sie auf Christus u. auf das Jenseits ausrichtete (vgl. Orig. / Rufin. in Ps. 36 hom. 5, 1 [PG 12, 1360B]: futurae repromissionis et gratiae et haereditatis spes; ebd. 5, 6 [1366D]; in Ps. 38 hom. 1, 10 [1400CD]; Orig. / Hieron. tract. in Ps. 90, 2 [CCL 78, 127]; 90, 4 [128]: auf das Kreuz hoffen; 145, 5 [325]: spes de futuro est; Orig. frg. in Ps. 118, 114: Caten. palaest. in Ps. 118 [SC 189, 374]: Vermehrung der H. zusammen mit der Liebe u. der Sehnsucht nach Gott; vgl. frg. in Ps. 118, 43 [ebd. 262f] mit frg. in Ps. 118, 49f [ebd. 270]: H. als Trost in den Schwierigkeiten). Die Kommentare u. Homilien zu den Evangelien sind wenig ergiebig. Immerhin spricht Origenes darin von der ‚H. auf gute Dinge' (in Mt. comm. 13, 30 [GCS Orig. 10, 268]), von der Erfüllung der erhofften Verheißungen Gottes (ebd. 12, 34 [147]) oder von der H. auf Lohn u. Vergeltung (15, 35 [453]) oder von der H. auf das künftige Leben (in Lc. hom. 15, 1 [ebd. 9$^2$, 92]). Besonders sind die Texte zu beachten, in denen, wie vorab in Mt. 21, 23/33 par. (Streitgespräch mit den Sadduzäern), von der H. auf die Auferstehung die Rede ist (in Mt. comm. 12, 1 [GCS Orig. 10,



69]; ebd. 17, 29/36 [663/703]; in Lc. hom. 17, 4 [ebd. $9^2$, 104]). Dabei unterscheidet Origenes interessanterweise den kirchlichen Glauben an die Auferstehung von der Annahme der Unsterblichkeit, die mehr bedeutet, als nur in diesem Leben auf Christus hoffen (1 Cor. 15, 19; Orig. in Mt. comm. 17, 29 [GCS Orig. 10, 664/7]; vgl. ebd. 17, 33 u. 12, 34 [690. 147]). Es ist eine H., zusammen mit dem als Menschen versuchten Christus, die Ähnlichkeit mit Gott zu erlangen (in Lc. hom. 29, 7 [ebd. $9^2$, 171]), gemäß einem wachsenden Fortschritt in diesem Leben (in Joh. comm. 1, 17, 100 [SC 120, 112f]). Dazu steht sie im Zusammenhang mit der schon von den Gerechten des AT erwarteten Menschwerdung (ebd. 13, 59 [60], 405 [SC 222, 256f]) u. der Wiederkunft Christi (ebd. 6, 5, 29 [SC 157, 150f]). Außer auf das Jenseits richtet sich die christl. H. auch auf das erfolgreiche Wirken der Kirche (ebd. 13, 44, 295 [SC 222, 190/3]) u. das Verbleiben in der kirchlichen Gemeinschaft (in Mt. comm. 16, 22 [GCS Orig. 10, 553]), ist ein Trost in den Trübsalen dieses Lebens (in Joh. comm. 6, 55 [37], 286) u. eine Vorausnahme der ewigen Güter (vgl. in Mt. frg. 79 [GCS Orig. 12, 47] mit c. Cels. 6, 44 [SC 147, 286]). Im übrigen geht es in all diesen Texten nicht einfach um eine Erwartung künftiger Güter, sondern auch um ein zuversichtliches Vertrauen auf Gott u. seine Verheißungen (vgl. bes. in Joh. comm. 1, 5 [7], 29; 32, 8 [6], 95; 32, 14 [8]). – Unter den exegetischen Schriften des Origenes verdienen schließlich die Predigten zu Jeremia u. der Komm. zum Römerbrief besonderes Interesse. In den ersten zeigt sich, wie Origenes den Gläubigen von Caesarea Maritima die atl. Texte über die H. u. das Vertrauen mit Hilfe ntl. Stellen ...

christologische Deutung von Jer. 17, 5 Orig. in Jer. hom. 15, 6 [238, 126/8]). Den Anspruch des Propheten: ‚Herr, deine Augen ruhen auf der Treue‘ (Jer. 5, 3), deutet er wohl vom stoischen Prinzip des Zusammenhanges aller Tugenden her, zählt aber unter diesen vor allem Glaube, H. u. Liebe auf (in Jer. hom. 6, 3 [SC 232, 328] mit 1 Cor. 13, 13). Wenn Jeremia in einer Diatribe gegen den Götzendienst von Gott redet, der die Winde aus den Himmelskammern holt, versteht Origenes darunter die verschiedenen Geistesgaben (nach Jes. 11, 2f; 2 Tim. 1, 7; Col. 2, 3; 1 Cor. 12, 8f) u. bringt zudem die verschiedenen Himmelskammern mit der H. auf die nach Verdiensten verschiedene Auferstehung in Verbindung (in Jer. hom. 6, 3f [SC 232, 366/70]). In dieser eschatologischen Linie macht er aus dem Ruf zur Umkehr (Jer. 15, 5 LXX) eine Mahnung, nie still zu stehen, immer vorwärts zu streben, allein auf dem Berg, der Christus ist, das Heil zu suchen (in Jer. hom. 13, 3 [SC 239, 58/62]). Die meisten Aussagen zur H. finden sich erwartungsgemäß im Römerbrief-Komm. (bes. in Rom. comm. 7, 4/6 [PG 14, 1107B/21A]). Die einschlägigen Stellen sind jene, in denen er die Antithese passiones huius temporis – superventura gloria (Rom. 8, 18) vorab mit Hilfe der anderen Antithese nunc – tunc (1 Cor. 13, 12; Orig. in Rom. comm. 7, 4 [1107B/13A]), sowie mit spe enim salvi facti sumus (Rom. 8, 24; Orig. in Rom. comm. 7, 5 [1113A/8A]) erklärt. Dabei stellt er, offensichtlich in Anlehnung an Paulus selbst, die H. grundsätzlich als exspectatio bonorum futurorum hin (vgl. ebd. 7, 4f [1112AB. 1117C]). Diese klass. Umschreibung der H. präzisiert er in dreifacher Hin-

Rom. comm. 7, 5 [1113C]). Diese Geduld beinhaltet ihrerseits die Nachfolge Christi in der Demut (ebd. 7, 3 [1107A]) u. die Zuversicht in Gott (ebd. 7, 6 [1119A]). Quae bona in praesenti saeculo non videntes, per spem speramus, et per patientiam exspectamus, so schließt diese Exegese kurz u. bündig (ebd. 7, 5 [1118A]). Wie schon zuvor am Beispiel Abrahams gezeigt worden war (ebd. 4, 6 [679D/81A]), hängt diese so verstandene H. aufs engste mit dem Glauben zusammen, u. zwar schon bei Paulus selbst, wie Origenes ausdrücklich bemerkt (ebd. [980C] mit Hebr. 11, 1 u. anderen Texten). Damit ist die H. auf Gott im Glauben begründet (vgl. in Rom. comm. 4, 6 [980A. 981A; griech.: J. Scherer, Le commentaire d'Origène sur Rom. III, 5 - V, 7 (Le Caire 1957) 212] zu Rom. 4, 18). Darum ist die erhoffte Schau im Licht des Glaubens bereits vorausgenommen (in Rom. comm. 4, 8 [992B/D] zu 2 Cor. 3, 18; vgl. 7, 5 [1113BC]). Zusammen mit dem Glauben gehört die H. zudem zur Liebe: Prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est; profectus vero et augmentum aedificii spes est; perfectio autem et culmen totius operis caritas et ideo maiorum omnium dicitur caritas (ebd. 4, 6 [981A; Scherer aO. 212]). Zusammen mit dem Glauben u. den verschiedenen zur Liebe gehörigen Tugenden gereicht wohl auch die H. zur Rechtfertigung (ebd. 4, 6 [982A]). Auf jeden Fall ist der Christ einer, der wie Abraham gegen alle H. hofft (ebd. [797D/884A]). Er ist ein fideliter credens (ebd. [981B]). Er ist aber auch einer, der in seiner H. sich freut, in seiner Schwachheit allerdings immer Gott um Hilfe bittet (ebd. 9, 11 [1220AB]). So darf man im größtenteils nur in der lat. Bearbeitung

H. ebenfalls einen beachtlichen Platz ein. Begreiflicherweise finden sich in den meist gelegentlichen Äußerungen, wie etwa in den Schriften über die Auferstehung oder das Martyrium, in denen sich das Thema der H. geradezu aufdrängte, sowohl die antiken als auch die christl. Motive wieder: von der mehr oder weniger gewissen Erwartung der Zukunft (vgl. Tert. res. 23, 7; Cypr. testim. 3, 45; zel. 16; Lact. ira 16, 20) bis zum restlosen Vertrauen auf die Verheißungen der allmächtigen Güte Gottes (vgl. Tert. adv. Marc. 3, 24, 12f), von der Gegenüberstellung der irdischen u. himmlischen H. (vgl. Tert. cult. fem. 2, 13, 6; an. 50, 5; res. 26, 10; Cypr. domin. orat. 6) bis zur einseitigen Ausrichtung der H. auf das Jenseits (vgl. Tert. res. 31; Cypr. mort. 12; Demetr. 18), von der spes paenitentiae (vgl. Tert. paenit. 7, 2; pud. 1, 1; 13, 19; Cypr. ep. 11, 8) bis zur eigentlich christl. spes resurrectionis (vor allem bei Tert. res., vgl. u. Sp. 1207f; bei Cyprian nicht; Novatian. trin. 10, 51). Vorwiegend unter den im 3. Jh. immer bedrängender werdenden Verfolgungen u. der damit auch verschärften Bußfrage kam es indes zu einer Entwicklung, in der nicht bloß die Geduld stärker herausgestellt wurde (vgl. Spanneut, Geduld 261/6), sondern auch die eigentlich christl. Züge der H. klarer hervortraten. Das wird u. a. in den Erklärungen Tertullians u. Cyprians zum Vater-Unser deutlich sichtbar (Tert. orat. 2/9; Cypr. domin. orat. 1; 6; 15). Am meisten fällt jedoch die wachsende Tendenz auf, das ganze christl. Leben als H., als vertrauensvolle Unterwerfung unter Gott, den Herrn u. Vater, u. als gläubige u. zugleich gehorsame Ausrichtung auf die Auferstehung zu begreifen.

1. *Tertullian*. Tertullian stellte nicht nur in



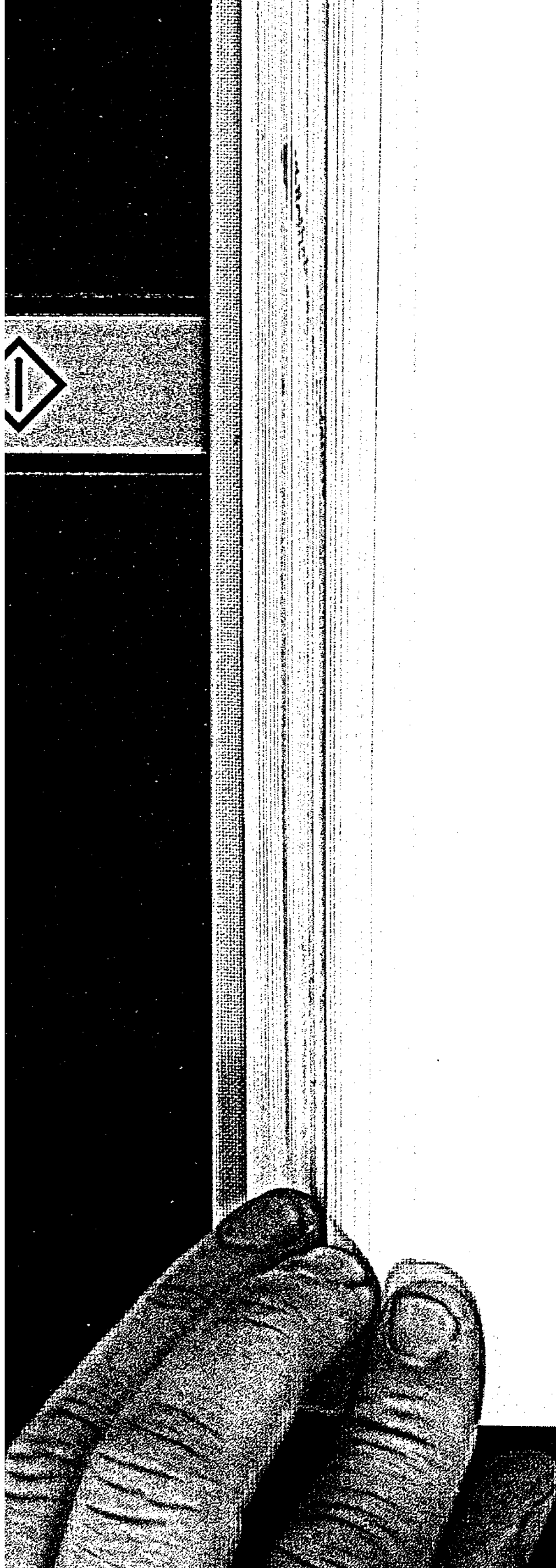
69]; ebd. 17, 29/36 [663/703]; in Lc. hom. 17, 4 [ebd. $9^2$, 104]). Dabei unterscheidet Origenes interessanterweise den kirchlichen Glauben an die Auferstehung von der Annahme der Unsterblichkeit, die mehr bedeutet, als nur in diesem Leben auf Christus hoffen (1 Cor. 15, 19; Orig. in Mt. comm. 17, 29 [GCS Orig. 10, 664/7]; vgl. ebd. 17, 33 u. 12, 34 [690. 147]). Es ist eine H., zusammen mit dem als Menschen versuchten Christus, die Ähnlichkeit mit Gott zu erlangen (in Lc. hom. 29, 7 [ebd. $9^2$, 171]), gemäß einem wachsenden Fortschritt in diesem Leben (in Joh. comm. 1, 17, 100 [SC 120, 112f]). Dazu steht sie im Zusammenhang mit der schon von den Gerechten des AT erwarteten Menschwerdung (ebd. 13, 59 [60], 405 [SC 222, 256f]) u. der Wiederkunft Christi (ebd. 6, 5, 29 [SC 157, 150f]). Außer auf das Jenseits richtet sich die christl. H. auch auf das erfolgreiche Wirken der Kirche (ebd. 13, 44, 295 [SC 222, 190/3]) u. das Verbleiben in der kirchlichen Gemeinschaft (in Mt. comm. 16, 22 [GCS Orig. 10, 553]), ist ein Trost in den Trübsalen dieses Lebens (in Joh. comm. 6, 55 [37], 286) u. eine Vorausnahme der ewigen Güter (vgl. in Mt. frg. 79 [GCS Orig. 12, 47] mit c. Cels. 6, 44 [SC 147, 286]). Im übrigen geht es in all diesen Texten nicht einfach um eine Erwartung künftiger Güter, sondern auch um ein zuversichtliches Vertrauen auf Gott u. seine Verheißungen (vgl. bes. in Joh. comm. 1, 5 [7], 29; 32, 8 [6], 95; 32, 14 [8]). – Unter den exegetischen Schriften des Origenes verdienen schließlich die Predigten zu Jeremia u. der Komm. zum Römerbrief besonderes Interesse. In den ersten zeigt sich, wie Origenes den Gläubigen von Caesarea Maritima die atl. Texte über die H. u. das Vertrauen mit Hilfe ntl. Stellen im Rahmen seiner sittlichen u. geistlichen Ideale reinterpretierte. Es liegt sicher noch auf der Linie des Propheten selbst, wenn er im Zusammenhang mit dessen Klage über sein Geschick von der H. auf das göttliche Erbarmen spricht, das der Sünder desto mehr erlangt, je mehr die Reue in seinem Herzen brennt (in Jer. hom. 20, 7/12, bes. 20, 9 [SC 238, 292]). Ganz christlich ist es hingegen, wenn er die Klage über den an Israel ergangenen Ruf der Bekehrung (Jer. 3, 10/3) von den Völkern versteht, die in die H. Israels eingetreten sind, u. dies mit ntl. Texten zu beweisen sucht (in Jer. hom. 4, 2 [SC 232, 260], bes. mit 1 Thess. 5, 8; vgl. auch die christologische Deutung von Jer. 17, 5 Orig. in Jer. hom. 15, 6 [238, 126/8]). Den Anspruch des Propheten: ‚Herr, deine Augen ruhen auf der Treue' (Jer. 5, 3), deutet er wohl vom stoischen Prinzip des Zusammenhanges aller Tugenden her, zählt aber unter diesen vor allem Glaube, H. u. Liebe auf (in Jer. hom. 6, 3 [SC 232, 328] mit 1 Cor. 13, 13). Wenn Jeremia in einer Diatribe gegen den Götzendienst von Gott redet, der die Winde aus den Himmelskammern holt, versteht Origenes darunter die verschiedenen Geistesgaben (nach Jes. 11, 2f; 2 Tim. 1, 7; Col. 2, 3; 1 Cor. 12, 8f) u. bringt zudem die verschiedenen Himmelskammern mit der H. auf die nach Verdiensten verschiedene Auferstehung in Verbindung (in Jer. hom. 6, 3f [SC 232, 366/70]). In dieser eschatologischen Linie macht er aus dem Ruf zur Umkehr (Jer. 15, 5 LXX) eine Mahnung, nie still zu stehen, immer vorwärts zu streben, allein auf dem Berg, der Christus ist, das Heil zu suchen (in Jer. hom. 13, 3 [SC 239, 58/62]). Die meisten Aussagen zur H. finden sich erwartungsgemäß im Römerbrief-Komm. (bes. in Rom. comm. 7, 4/6 [PG 14, 1107B/21A]). Die einschlägigen Stellen sind jene, in denen er die Antithese passiones huius temporis – superventura gloria (Rom. 8, 18) vorab mit Hilfe der anderen Antithese nunc – tunc (1 Cor. 13, 12; Orig. in Rom. comm. 7, 4 [1107B/13A]), sowie mit spe enim salvi facti sumus (Rom. 8, 24; Orig. in Rom. comm. 7, 5 [1113A/8A]) erklärt. Dabei stellt er, offensichtlich in Anlehnung an Paulus selbst, die H. grundsätzlich als exspectatio bonorum futurorum hin (vgl. ebd. 7, 4f [1112AB. 1117C]). Diese klass. Umschreibung der H. präzisiert er in dreifacher Hinsicht. Generell stellt er die bona futura als die immortalia, invisibilia, aeterna, perpetua hin (ebd. 7, 4 [1108A]; vgl. ebd. 7, 5 [1113BC. 1117B/D] u. schon ebd. 4, 9 [992D/4B], wo Origenes die noch zu erhoffende, künftige *Gottesschau von den bereits erfolgten Theophanien unterscheidet; dazu ebd. 4, 12 [1004C] mit 1 Tim. 4, 8). Konkret versteht er unter den künftigen Gütern die Annahme an Kindes Statt (*Gotteskindschaft), die Vollendung der Kirche, des Leibes Christi, u. die Auferstehung ‚unseres Leibes' (in Rom. comm. 7, 5 [1116B/7A] mit Rom. 8, 23). Gerade weil diese künftigen u. einzigartigen Güter unsichtbar sind, kann man sie nur per patientiam erhoffen (in

Rom. comm. 7, 5 [1113C]). Diese Geduld beinhaltet ihrerseits die Nachfolge Christi in der Demut (ebd. 7, 3 [1107A]) u. die Zuversicht in Gott (ebd. 7, 6 [1119A]). Quae bona in praesenti saeculo non videntes, per spem speramus, et per patientiam exspectamus, so schließt diese Exegese kurz u. bündig (ebd. 7, 5 [1118A]). Wie schon zuvor am Beispiel Abrahams gezeigt worden war (ebd. 4, 6 [979D/81A]), hängt diese so verstandene H. aufs engste mit dem Glauben zusammen, u. zwar schon bei Paulus selbst, wie Origenes ausdrücklich bemerkt (ebd. [980C] mit Hebr. 11, 1 u. anderen Texten). Damit ist die H. auf Gott im Glauben begründet (vgl. in Rom. comm. 4, 6 [981A. 982A]; griech.: J. Scherer, Le commentaire d'Origène sur Rom. III, 5 – V, 7 [Le Caire 1957] 222 zu Rom. 4, 18). Darum ist die erhoffte Schau im Licht des Glaubens bereits vorausgenommen (in Rom. comm. 4, 4 [982B/D] zu 2 Cor. 3, 18; vgl. 7, 5 [1113C]). Zusammen mit dem Glauben gehört die H. zudem zur Liebe: Prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est; profectus vero et augmentum aedificii spes est; perfectio autem et culmen totius operis caritas et ideo maiorum omnium dicitur caritas (ebd. 4, 6 [981A; Scherer aO. 212]). Zusammen mit dem Glauben u. den verschiedenen zur Liebe gehörigen Tugenden gereicht wohl auch die H. zur Rechtfertigung (ebd. 4, 6 [982A]). Auf jeden Fall ist der Christ einer, der wie Abraham gegen alle H. hofft (ebd. [797D/884A]). Er ist ein fideliter credens (ebd. [981B]). Er ist aber auch einer, der in seiner H. sich freut, in seiner Schwachheit allerdings immer Gott um Hilfe bittet (ebd. 9, 11 [1220AB]). So darf man im größtenteils nur in der lat. Bearbeitung des Rufinus überlieferten Römerbrief-Komm. des Origenes (vgl. Cocchini XIXf) die erste u. zwar vorwiegend an der als Einheit verstandenen Bibel selbst orientierte Neuinterpretation der paulinischen Theologie der H. sehen. Selbst wenn dabei auch nichtbiblische Prinzipien, wie die Zusammengehörigkeit aller Tugenden vorkommen, so werden doch die im Römerbrief über die H. gemachten Aussagen des Apostels vor allem von anderen paulinischen Texten weiter entfaltet. Allerdings bekommt die H.theologie des Apostels im Zusammenhang mit dem gnostischen Vollkommenheitsideal einen neuen Wert.

*b. Westen.* Im lat. Schrifttum nimmt die H. ebenfalls einen beachtlichen Platz ein. Begreiflicherweise finden sich in den meist gelegentlichen Äußerungen, wie etwa in den Schriften über die Auferstehung oder das Martyrium, in denen sich das Thema der H. geradezu aufdrängte, sowohl die antiken als auch die christl. Motive wieder: von der mehr oder weniger gewissen Erwartung der Zukunft (vgl. Tert. res. 23, 7; Cypr. testim. 3, 15; zel. 16; Lact. ira 16, 20) bis zum restlosen Vertrauen auf die Verheißungen der allmächtigen Güte Gottes (vgl. Tert. adv. Marc. 3, 24, 12), von der Gegenüberstellung der irdischen u. himmlischen H. (vgl. Tert. cult. fem. 2, 13, 6; an. 50, 5; res. 26, 10; Cypr. domin. orat. 6) bis zur einseitigen Ausrichtung der H. auf das Jenseits (vgl. Tert. res. 22; Cypr. mort. 12; Demetr. 18), von der spes paenitentiae (vgl. Tert. paenit. 7, 2; pud. 1, 1; 22, 19; Cypr. ep. 17, 8) bis zur eigentlich christl. spes resurrectionis (vor allem bei Tert. res., vgl. u. Sp. 1207f; bei Cyprian nicht; Novatian. trin. 10, 51). Vorwiegend unter den im 3. Jh. immer bedrängender werdenden Verfolgungen u. der damit auch verschärften Bußfrage kam es indes zu einer Entwicklung, in der nicht bloß die Geduld stärker herausgestellt wurde (vgl. Spanneut, Geduld 261/6), sondern auch die eigentlich christl. Züge der H. klarer hervortraten. Das wird u. a. in den Erklärungen Tertullians u. Cyprians zum Vater-Unser deutlich sichtbar (Tert. orat. 2/9; Cypr. domin. orat. 1; 6; 15). Am meisten fällt jedoch die wachsende Tendenz auf, das ganze christl. Leben als H., als vertrauensvolle Unterwerfung unter Gott, den Herrn u. Vater, u. als gläubige u. zugleich gehorsame Ausrichtung auf die Auferstehung zu begreifen.

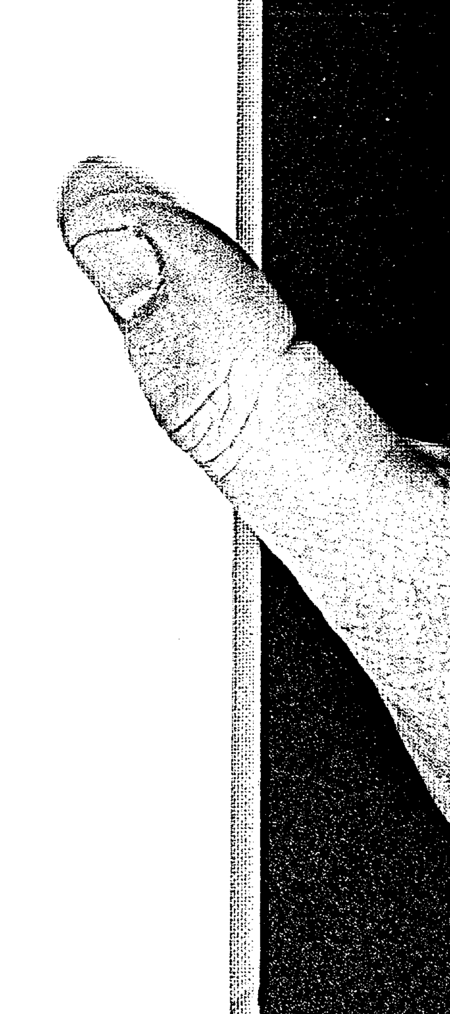
*1. Tertullian.* Tertullian stellte nicht nur in der Linie des Apostels die Christen den Heiden gegenüber, die keine H. haben (pat. 9, 9 mit 1 Thess. 4, 13; adv. Marc. 4, 17. 3f; 5, 11. 13. 17. 12 mit Eph. 2, 12), sondern warf auch den Juden vor, sie hätten die göttlichen Verheißungen nicht verstanden u. würden noch immer auf den Messias warten (adv. Marc. 3, 16, 1; vgl. adv. Iud. 7, 1/9 mit dem ganzen Kontext; adv. Marc. 3, 21, 2; adv. Prax. 22, 9). Vor allem definierte er im eigentlichen Sinn die christl. Religion als fides, disciplina (conversatio) u. spes. Schon in seinem Frühwerk Apologeticum (197/98 nC.) umschreibt er das christl. Leben, die negotia christianae factionis, mit den Worten: Corpus sumus de





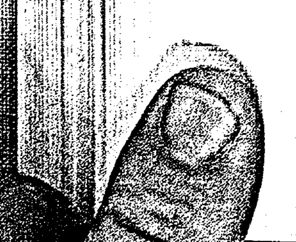
conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere (apol. 39, 1; vgl. nat. 1, 7, 29f). In der anschließenden Beschreibung des Gemeindelebens weist er zudem darauf hin, wie die Christen bei der Lesung der göttlichen Schriften durch die heiligen Worte ihren Glauben nähren, ihre H. aufrichten, ihr Vertrauen stärken u. ihr Verhalten (disciplina) durch die Einschärfung der Gebote festigen (apol. 39, 3; vgl. 41, 5). Ähnlich äußert sich Tertullian in seinem antihäretischen Hauptwerk Adv. Marcionem, in dem er allgemein viel von H. spricht u. zudem auf den verlorenen Traktat De spe fidelium verweist (adv. Marc. 3, 24, 2). Schon im 1. Buch erinnert er daran, daß in Korinth wohl die conversatio et disciplina Schwankungen unterlagen u. einige selbst die spes resurrectionis in Frage stellten, die fides in creatore et Christo eius jedoch unbestritten war. Andernfalls hätte der Apostel sicher davon gesprochen (adv. Marc. 1, 21, 3; vgl. 4, 36, 2; 5, 11, 13; praescr. 26, 9: regula fidei u. spes resurrectionis). In De carne Christi verbindet Tertullian die H. auf die Auferstehung noch enger mit der Wirklichkeit der Menschwerdung (carn. 1, 1) u. vorab mit dem wahren Leiden Christi, der unica spes totius orbis (ebd. 5, 3). Diese ganz im Glauben an den einen Gott u. den wahren Menschen Jesus fundierte Theologie der salus carnis kulminiert in De resurrectione (vgl. res. 1, 5 mit dem ausdrücklichen Verweis auf carn.). Ganz programmatisch heißt es schon zu Beginn dieser Schrift: Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum. Illam credentes hoc sumus; hoc credere veritas cogit; veritatem deus aperit (res. 1, 1; vgl. 39, 2: de praecipuo fidei totius articulo). Dementsprechend lassen die weiteren Ausführungen den ganzen christl. Glauben u. das ganze christl. Leben (disciplina) von der H. auf die Auferstehung abhängen (vgl. res. 21, 3f; dazu adv. Marc. 3, 8, 5/7 mit 1 Cor. 15; weiter res. 22, 1: tempora totius spei; 25, 1; 40, 6f mit 2 Cor. 4, 16; res. 43, 2f mit 2 Cor. 5, 6/8). Vor allem sucht Tertullian darin den Haupteinwand gegen die Auferstehung: ‚Fleisch u. Blut können das Reich Gottes nicht erben' (1 Cor. 15, 50; vgl. res. 48, 1), aus dem Kontext des ganzen Korintherbriefes zu widerlegen. Nach den Ausführungen über die verschiedenen Aspekte der disciplina ecclesiastica u. über die in der Überlieferung vom Tod u. der Auferstehung Christi zusammengefaßten fides hätte der Apostel sich schließlich mit der regula nostrae spei befaßt (res. 48, 2). In der gleichen Linie bewegt sich die Schrift De oratione, nach der das Gebet des Herrn die ganze Heilige Schrift zusammenfaßt u. im besonderen die commemoratio spei in regno enthält (orat. 9, 1f; vgl. paenit. 10, 4; fug. 1, 6; uxor. 2, 8, 7; virg. vel. 2, 2 u. vor allem ieiun. 1, 3: die Psychiker lehnen nicht die regula fidei et spei, sondern die Fastenpraxis ab). Um diese triadische, an entscheidenden Stellen wiederholten Umschreibungen der christl. Religion voll zu verstehen, sind folgende Beobachtungen wichtig. Vorerst ist bei Tertullian im Gebrauch des Wortes spes ein Schwanken zwischen einer passiven (H.gut) u. einer aktiven Bedeutung (H.akt oder -haltung) festzustellen. Im ersten Sinn ist die Rede von spes resurrectionis (res. 13, 1; 18, 4; 31, 1/5; vgl. nat. 1, 19, 2; praescr. 23, 11; 26, 9; carn. 1, 1; 12, 5; 15, 4), spes salutis (res. 56, 5; vgl. adv. Val. 26, 2; an. 39, 4; adv. Marc. 2, 25, 4; bapt. 6, 2), spes et dignitas carnis (res. 44, 1; vgl. apol. 1, 2), spes quam hominis patientia exspectat (pat. 12, 10), von der spes als exspectatio per fidem (res. 23, 7; von der fidentia oder fides spei (apol. 23, 18; 41, 5), von der exspectatio spei (adv. Marc. 5, 10, 10; vgl. 5, 12, 4) von festinantes ad spei nostrae complexum (orat. 5, 2). Die aktive Bedeutung hingegen findet sich etwa in der spes resurrectionis der Frauen, die zum Grab eilten (adv. Marc. 4, 43, 1 mit Hos. 5, 15f, 2), in der Gegenüberstellung von opera u. spes (apol. 24, 4) oder von metus aeterni supplicii et spes aeterni refrigerii (ebd. 49, 2) sowie natürlich in den verschiedenen verbalen Wendungen, wie sperare a Deo (orat. 22, 9; res. 9, 5) oder a Christo (carn. 5, 3), laborare et sperare (mart. 3, 4), besonders (con)fidere et sperare (adv. Marc. 4, 15, 15; 5, 6, 13 u. andere Texte mit Ps. 117, 8f oder Jer. 17, 5), credere et sperare (res. 59, 5) oder fiducia sperare (adv. Marc. 2, 13, 4), spem ponere (ebd. 4, 33, 6) u. spes videndi Patris (adv. Prax. 24, 2). Beim aktiven Sinn selbst schwankt der Gebrauch von der unsicheren Vermutung (cult. fem. 2, 12, 3; an. 58, 3: confusa spes et incerta exspectatio), über die abschätzende (orat. 22, 10: spes per exspectationem; adv. Marc. 4, 28, 7; adv. Val. 4, 1; paenit. 12, 2; pud. 16, 15) oder mit guten Gründen gesicherte Erwartung (adv. Marc. 4, 18, 6; 5, 15, 4; pud. 8, 9) bis zum zuversichtlichen u. vertrauensvollen Abstellen auf

die Verheißungen u. die Güte Gottes (adv. Marc. 3, 24, 12f; 4, 11, 1; res. 26, 11; adv. Marc. 3, 24, 2 [Juden]; 5, 17, 3 [Juden]; adv. Prax. 29, 9 [Juden]). Als nicht weniger wichtig erweist sich der enge, immer wieder hervorgehobene Zusammenhang von Hoffen u. Bangen, von spes u. timor oder metus. Nach Tertullian kommt es nämlich dem Menschen wesentlich zu, sich Gott in H. u. Furcht zu unterwerfen (vgl. orat. 9, 2; paenit. 10, 4; fug. 1, 6). Im Grunde gibt es nur dort wahre H., wo zugleich auch die Furcht besteht, die H. könne sich nicht erfüllen (vgl. apol. 49, 2; paenit. 6, 16; cult. fem. 2, 2, 2f). Wenn man sich einfach auf die Güte Gottes verlasse, weil Gott nur Gutes erweisen kann, dann stelle man die H. selbst in Frage, heißt es gegenüber Marcions Unterscheidung zwischen dem guten u. gerechten Gott. Man strebt dann nicht mehr nach dem Lohn der Unschuld, weil man die Bestrafung nicht in Betracht zieht. Man anerkennt Gott als pater clementiae, pie diligendus, aber nicht als dominus disciplinae, necessarie timendus (adv. Marc. 2, 13, 14f; vgl. 1, 27, 1f; 4, 28, 7; an. 33, 11). Der paulinische Grundsatz, was gesehen wird, wird nicht erhofft (vgl. Rom. 8, 24f; dazu Tert. res. 23, 1; 40, 8 mit 2 Cor. 4, 17f, sowie res. 43, 1f mit 2 Cor. 5, 6f), erhält somit in der vom Lohn- u. Gerichtsdenken beherrschten Theologie Tertullians die strengere Form: um was man nicht bangt, das erhofft man nicht. Weiter verbindet Tertullian die H. mit anderen Tugenden. Vor allem gibt es keine H. ohne Glauben. Nur wenn ich glaube, hoffe ich (vgl. apol. 23, 18; 41, 4; pat. 9, 4; res. 23, 7 mit Gal. 5, 5; bapt. 6, 3: Glaube u. H. bei der Taufe). Natürlich fehlt auch die paulinische Trias von Glaube, H. u. Liebe nicht (pat. 12, 10; vgl. fug. 1, 6). Noch weniger konnte Tertullian die traditionelle Verbindung von spes u. patientia übergehen (vgl. J. C. Fredouille: SC 310, 21/33). Sie drängte sich ihm nicht nur von der antiken wie von der biblischen Überlieferung, sondern auch von seinem persönlichen Interesse an der Geduld auf. Tatsächlich entwickelte sich sein diesbezügliches Denken von einer im Grunde stoischen Auffassung in De patientia (vgl. bes. 7, 8; 11, 3; 13, 8 aber auch 6, 3; 9, 1/5; 12, 8/10; 15, 2) zu einer mehr biblischen Lehre der Geduld in seinen späteren Schriften (vgl. bes. scorp. 13, 9/12; fug. 7, 1f). Seine patientia / tolerantia wurde unter dem Eindruck der Verfolgungen u. dem Einfluß der Schriftlesung mehr u. mehr zur patientia / exspectatio (scorp. 12, 9). Damit fiel sie weitgehend mit der H. zusammen. In diesen Zusammenhang gehört endlich auch die öftere gemeinsame Erwähnung von fides u. disciplina (vgl. u. a. praescr. 19, 3; pat. 1, 5). Wie spes haben auch diese beiden Ausdrükke eine mehr objektive oder eine mehr subjektive Bedeutung. Fides wird als Glaubenslehre, als Norm (regula fidei; vgl. bes. bapt. 13, 1f; praescr. 12, 5/13, 6) oder als Glaubensvollzug oder -haltung, als credere verstanden (vgl. bapt. 13, 1f; apol. 23, 17; adv. Prax. 16, 3). Disciplina hingegen kann einerseits mehr Lehre oder gesetzliche Regelung (apol. 3, 6; praescr. 19, 2f; adv. Marc. 5, 8, 12; ieiun. 17, 6; orat. 11, 2: via; virg. vel. 9, 1: praescripta ecclesiasticae disciplinae) u. andererseits mehr Zucht, christl. Lebenshaltung (adv. Marc. 2, 5, 7; castit. 12, 1; res. 44, 8; 47, 9) oder auch christl. Lebensführung (conversatio) bedeuten (vgl. etwa pat. 12, 4; virg. vel. 1, 4; res. 49, 6/10; dazu O. Mauch, Der lat. Begriff Disciplina [Freiburg i. Ü. 1941] 92/101). Im Hinblick auf seine verschiedenen Verwendungen u. seine mannigfachen Verbindungen wird man also spes in den triadischen Umschreibungen des christl. Lebens in erster Linie als H.gut, als die resurrectio carnis, als die salus futura, als die zuversichtlich erwartete Erfüllung der göttlichen Verheißungen verstehen. Das dabei mitschwingende vertrauende Erwarten seinerseits schließt immer die Ungewißheit der antiken ‚H.' in sich. Nur in der Angst, die spes resurrectionis könne verloren gehen, sucht der Christ, an der regula fidei festzuhalten u. ganz nach der disciplina Christiana zu leben. Weil auf der anderen Seite der Glaube an den einen Gott u. die wahre Menschwerdung seines Sohnes erst von der H. her seinen vollen Sinn bekommt, muß diese H. selbst als fidentia spei (apol. 13, 18), als eigentliche fiducia Christianorum (res. 1, 1), als sicheres u. unerschütterliches Vertrauen gesehen werden, das gemäß dem Vorbild Jesu (pat. 3, 1/11) in der Geduld bis zum Ende durchhält. Damit erhält die H., die in gewissen Texten bloß als ungewisse Erwartung erscheint, letztlich gerade von der Komponente der Unsicherheit einen tief christl. Sinn. Diese Verchristlichung der antiken H. kann nicht weiter überraschen, wenn man bedenkt, wie viele Bibeltexte



über die H. gerade in den am meisten einschlägigen Traktaten, Adv. Marcionem u. De resurrectione, herangezogen werden (vgl. bes. adv. Marc. 2, 19, 4, wo der Gegensatz von spes u. timor mit Ps. 32, 18 ausgedrückt wird; eigenartigerweise wird Rom. 8, 24f nicht zitiert).

2. *Cyprian.* Wenn Cyprian seinen ‚Meister' vor allem durch eine größere Nähe zum Evangelium übertraf, mag das auch von seiner Lehre von der H. gelten. In seinem weniger umfangreichen Werk sind zwar die diesbezüglichen Äußerungen weniger zahlreich. Ebenso fallen in seinen Briefen u. Traktaten die Geduld u. die Furcht mehr auf als spes (vgl. pat. 24; ep. 60, 2). In seiner eigens der Geduld gewidmeten Schrift stellt er sie gleich zu Beginn als vorzüglichsten Weg der disciplina caelestis hin, welche die Christen den praemia spei ac fidei nostrae entgegenführt (pat. 1; dazu Spanneut, Geduld 264/6). Selbst die caritas, welche die Grundlage der kirchlichen Einheit bildet u. über dem Glauben u. der H. steht, ist ohne die Geduld unmöglich (pat. 15; vgl. 14 u. 20). Andererseits besteht für Cyprian die disciplina, die Grundlage aller Religion u. allen Glaubens, in der observatio u. im timor (hab. virg. 2). Die Furcht selbst ist Grundlage der H. u. vor allem des unversehrt zu bewahrenden Glaubens (vgl. testim. 3, 20; ep. 67, 9 sowie 67, 1; 33, 2). Trotz allem darf die H. selbst nicht unterschätzt werden. Einmal durchzieht eine strenge Ausrichtung auf die Zukunft, vorab auf das Jenseits, unübersehbar die Schriften Cyprians (vgl. bes. mort. 26; Fort. 13; ep. 76, 2/6). Das Thema der künftigen Belohnung klingt fortwährend an, etwa in den Ausdrücken corona fidei (ep. 58, 3. 11), coronae caelestes patientiae (pat. 10; vgl. zel. 16), merces fidei et virtutis (ep. 58, 10) oder praemium immortalitatis (ep. 58, 3; vgl. 54, 4). Dazu legt Cyprian viel Gewicht auf die beständige Wachsamkeit u. die Bereitschaft für die Wiederkunft des Herrn (unit. eccl. 26f; domin. orat. 35f). Dabei erwartet er die Hilfe Gottes nicht nur für den Sieg im Martyrium (vgl. ep. 57, 5; 78, 1; Fort. praef. 4), sondern für den ganzen christl. Alltag (vgl. domin. orat. 18/26; ep. 33, 1: Gebet um Bekehrung). Weiter greift er auf Themen zurück, die demjenigen der H. mehr oder weniger nahestehen. Ohne spes eigens zu erwähnen, rechnet er zur voluntas Dei u. a. die tolerantia, constantia, fiducia, patientia (domin. orat. 15). Er redet viel von fides u. virtus, gerade auch im Zusammenhang mit der Geduld u. der Gottesfurcht (ep. 37, 1. 4; 58, 5f. 8; 59, 2; 65, 1; 67, 8; 69, 8). Im besonderen führt er die Formel fiducia futurorum bonorum ein (mort. 12; Demetr. 18; zel. 16). Wie sehr darin fiducia sich mit spes deckt, zeigt nicht bloß jener Titel der Testimonia, in dem es heißt: spem futurorum esse (3, 45 mit Rom. 8, 24f), sondern erscheint auch im Abschnitt, in dem unter dem Titel: In Deum solum fidendum et ipso gloriandum unter anderen biblischen Texten auch Ps. 117, 6f u. Jer. 17, 5/7 zitiert werden, wo (con)fidere parallel zu sperare u. spes gesetzt werden (testim. 3, 10; dazu L. J. Engels, Art. Fiducia: o. Bd. 7, 862/4). Vor allem kommt das Wort spes, wenngleich nicht häufig, vor. So heißt es vom reumütigen Zöllner, er hätte seine spes nicht auf die fiducia innocentiae gesetzt, sondern demütig seine Sünden bekannt (domin. orat. 6; vgl. Quint. inst. 4, 1, 33). Wichtig ist vor allem der Zusammenhang von fides u. spes. Sowohl die praecepta evangelica als auch der Apostel wollen nichts anderes als die Stärkung des Glaubens u. der H. (domin. orat. 1 u. 19). Der wahre Christ (Dei homo et cultor) stützt sich auf die veritas spei u. die stabilitas fidei (Demetr. 20 mit dem ganzen Kontext). In Glauben u. in H. fürchtet er sich selbst vor dem Tod nicht (mort. 2; vgl. 20). Für den um die Einheit besorgten Bischof gehört die spes zudem wesentlich zum sacramentum unitatis (ep. 74, 11; 71, 3). Während außerhalb der Kirche keine H. besteht (ep. 69, 6), sondern nur desperatio herrscht (vgl. ep. 74, 8), besitzt jeder, der durch die Taufe zur einen Kirche gehört, ja selbst ein Katechumene, der das Martyrium erleidet, die spes salutis (ep. 73, 17. 22). Deshalb ist es auch eine der Hauptaufgaben des Bischofs, keinen seiner Gläubigen ohne die spes salutis et pacis aus diesem Leben scheiden zu lassen (ep. 66, 5). So kann es nicht überraschen, daß Cyprian von Tertullian auch die triadische Umschreibung des Christentums übernimmt. Allerdings tritt bei ihm das Wort disciplina zurück, offenbar aus dem Grund, weil er darunter mehr die christl. Lebensordnung (ep. 15, 1), speziell die Gemeindeordnung (disciplina ecclesiastica; ep. 14, 2) oder die Taufordnung versteht (ep. 74, 4; vgl. Mauch aO. 101/5). Doch das hat sachlich keine Bedeutung, denn discipli-



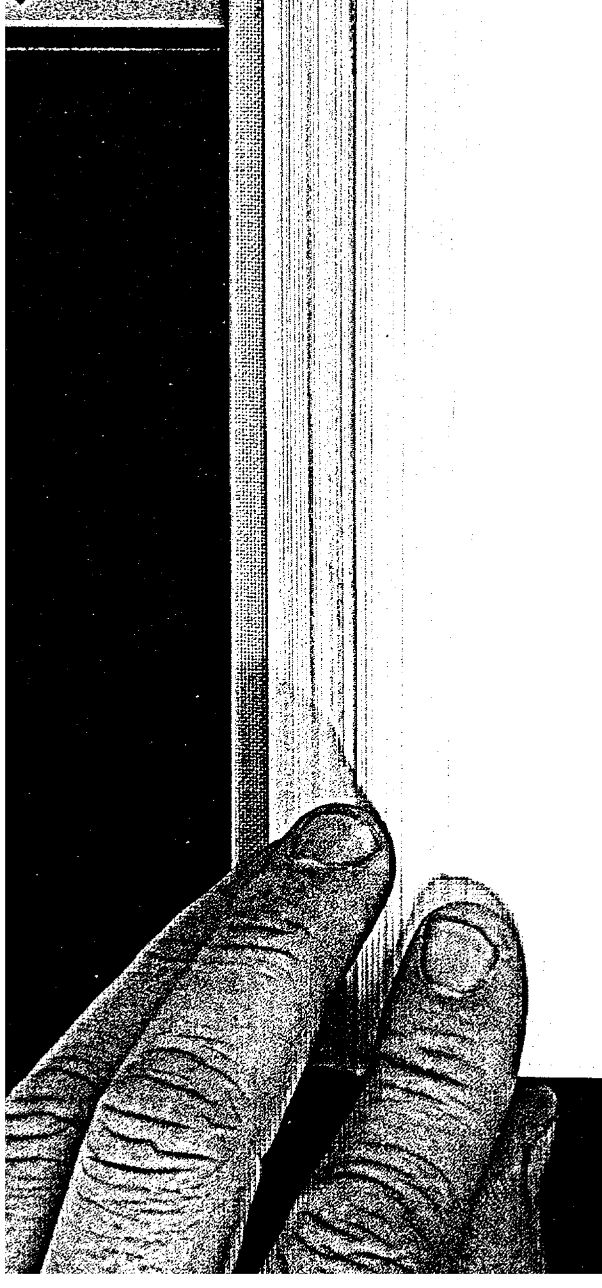
na fällt bei Cyprian mit observatio (Lebenseinstellung; hab. virg. 2) oder mit vita zusammen (vgl. ep. 45, 3; 56, 7; dazu ep. 27, 1, wo disciplina sowohl mit diligentia als auch mit lex verbunden ist). Tatsächlich kommt in den Testimonia die Dreiheit spes, fides, patientia vor; weil sich die H. auf die künftigen Dinge richtet, muß der Glaube an die Verheißungen in Geduld durchhalten (testim. 3, 45 mit Rom. 8, 24f; vgl. zel. 16; ep. 56, 1). Ebenso nennt Cyprian die disciplina u. a. custos spei u. retinaculum fidei, die in Christus bleiben u. für Gott leben u. so zu den göttlichen Verheißungen gelangen läßt (hab. virg. 1). Dazu stellt er jenen, die angesichts der menschlichen Hinfälligkeit keine H. haben, die Christen gegenüber, die zu ihrem Glauben stehen u. in Geduld zu Christus eilen u. so beim Gericht den Lohn seines Weges u. des Glaubens erhalten werden (mort. 14). Wenn außerdem mit dem robur fidei u. der veritas legis ac disciplinae dominicae die pax ecclesiae verbunden wird, ist nicht zu vergessen, daß diese u. die spes salutis zusammengehören (unit. eccl. 22; vgl. ep. 66, 5; Demetr. 20). Am nächsten kommt Tertullian wohl Cyprians Spätschrift De bono patientiae (vJ. 256), wo es heißt: Hoc ipsum quod christiani sumus fidei et spei res est. Die Christen besitzen nämlich die Wahrheit u. die Freiheit noch nicht (vgl. Joh. 8, 32). In der Taufe erst zur H. darauf zugelassen (mit Rom. 8, 24), können sie allein in der Erwartung u. in Geduld vollenden, was bereits angefangen ist, u. aus der Hand Gottes erlangen, was sie schon hoffen u. glauben (pat. 13). Nicht nur das Hauptthema der Schrift, sondern wohl auch die zitierte Paulus-Stelle haben offenbar Cyprian hier, wie schon in den Testimonia, dazu geführt, die christl. Lebenshaltung nicht mit disciplina, sondern mit exspectatio u. patientia zusammenzufassen. Aus dem gleichen Grund sieht er in der spes nicht die Auferstehung oder das ewige Heil, sondern vielmehr den hoffenden, in der Taufe fundierten Glauben. Schon darin geht er über Tertullian hinaus, der Rom. 8, 24f nie zitiert. Die Schriften Cyprians könnten zwar den Eindruck erwecken, es sei darin zu einem Wiedererwachen des atl. Gesetzesdenkens gekommen. Überall ist die Rede von der lex u. der disciplina, vom Gehorsam u. von der Einordnung in die kirchliche Ordnung (vgl. bes. ep. 15, 1). Doch obwohl Cyprian in Sorge um die von den Verfolgungen u. ihren traurigen Folgen bedrohte Einheit der Kirche die Unterordnung unter Gott u. seine Stellvertreter mehr betont als sein ‚charismatischer‘ Meister, steht er dem Ev. dennoch näher als dieser. Er zeichnet ein lebendigeres Bild von Christus, dem magister humilitatis et tolerantiae et passionis (ep. 58, 3; vgl. 58, 6; pat. 6f). Vor allem macht er die christl. Ausrichtung auf die Ewigkeit viel stärker von der Gnade Christi abhängig (vgl. Demetr. 20; mort. 2; laps. 20: cuius et spes et fides et virtus et gloria omnis in Christo est; ep. 76, 2). – In weit geringerem Maß als Cyprian steht Minucius Felix im Gefolge Tertullians. Er definiert die Christen: ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes (Min. Fel. Oct. 31, 8). Wie Tertullian verbindet weiter Novatian den Glauben an den Schöpfer dieser Welt mit der spes resurrectionis (trin. 10, 51).

*3. Laktanz.* In die gleiche Linie reiht sich schließlich Laktanz ein. Obwohl bei ihm wie bei den anderen Apologeten der spes kein wichtiger Platz eingeräumt wird, finden sich auch bei ihm beachtliche Texte. Wie Cyprian schließt er im Anschluß an Quintilian vom echten Gebet, der laudatio ad Deum, die fiducia integritatis et innocentiae als eine Art Arroganz aus u. fordert dagegen außer Demut auch Furcht u. Hingabe (inst. 6, 25, 12; vgl. ira 19, sowie Cypr. domin. orat. 6 u. Quint. inst. 4, 1, 33. Andere Texte mit dem rhetorischen Gebrauch von fiducia: Lact. inst. 3, 1, 4; 5, 19, 8. 14; dazu Engels aO. [o. Sp. 1212] 841f. 861/7). Ebenso spricht er von fiducia in Deo, mit welcher die Christen auf die Rache Gottes warten, u. rechtfertigt sie aus der geschichtlichen Erfahrung (epit. 48 [53], 4; vgl. inst. 5, 23, 3; 5, 20, 4. 9). Wenn er das Wort sperare selbst gebraucht, dann im Sinne von (er)warten, mit etwas rechnen (vgl. ira 16, 8; inst. 5, 3, 13; epit. 48 [53], 1; 60 [65], 5; inst. 6, 10, 10. 24f; ira 4 u. 20). Das Wort spes hingegen wird in einem mehr biblischen Sinn verwendet. So räumt Laktanz wie Cyprian den Juden keine andere H. mehr ein, als nach reuiger Umkehr u. Reinigung von ihrem Blutvergießen auf den zu hoffen, den sie getötet haben (vgl. epit. 43 [48], 1; inst. 4, 18, 23: andere Fassung; Cypr. testim. 1, 22 u. schon Iustin. dial. 72; dazu Lact. inst. 5, 9, 9). Im Buch De vera sapientia et religione sucht schließlich auch Laktanz das Wesen der christl. Religion zu defi-



nieren. Danach gibt es für den Menschen keine andere spes vitae, als vom leeren Denken u. dem unglücklichen Irrtum abzulassen u. Gott zu erkennen u. ihm zu dienen, auf dieses zeitliche Leben zu verzichten u. durch die rudimenta iustitiae sich zum Kult der wahren Religion heranzubilden (inst. 4, 28, 1 mit einer Definition der Religion). In der Epitome bekommt diese einzige H. einen noch ausdrücklicher christl. Sinn: Nulla igitur alia spes homini proposita est, nisi veram religionem veramque sapientiam, quae in Christo est, fuerit secutus (epit. 44 [49], 1, mit dem ganzen heilsgeschichtlichen Kontext). So hat Laktanz von seinen rhetorischen u. apologetischen Voraussetzungen her seinerseits zu einer Art triadischer Umschreibung des Christentums gefunden: spes, sapientia, religio. Dabei sieht er allerdings in der spes weniger das vertrauende u. geduldige Warten auf das ewige Heil als die einzige wahrhaft menschliche Aussicht für einen, der schon hier weise u. gottesfürchtig sein will (vgl. epit. 44 [49], 2). Dazu ist er nicht wie Tertullian an der disciplina, nicht wie Cyprian an der patientia, sondern vor allem am cultus verae religionis interessiert.

*IV. Viertes u. fünftes Jh. a. In den Bahnen der früheren Überlieferung.* Als im Lauf des 4. Jh. sich in den neuen politischen u. sozialen Verhältnissen der christl. Gemeinden eine neue Theologie u. eine neue Frömmigkeit entwickelten, begannen die Gläubigen, die christl. H. ebenfalls neu zu erfahren, u. die Theologen, neu darüber nachzudenken. Gewiß geschah die weitere Entfaltung der Theologie der H. weitgehendst innerhalb des ererbten Wortfeldes von ἐλπίς (s. o. Sp. 1178f/1189). Man lehnte weiterhin eitle u. falsche H. ab (vgl. Eus. vit. Const. 2, 11, 1; Basil. ep. 14, 1; Greg. Naz. or. 5, 39; Joh. Chrys. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625]; Ambr. ep. 2, 22 [PL 16, 923]; paenit. 2, 9, 90). Man setzte spes mit opinio gleich (Ambr. in Ps. 40, 21; Hilar. Pict. in Ps. tract. 2, 49 [PL 9, 291A]) oder ἐλπίς mit menschlichem Ermessen (Joh. Chrys. in Rom. hom. 8, 8 [PG 60, 461]; Theodrt. comm. in Rom. 4, 18f [PG 82, 93f]). Noch mehr sprach man von sicherer, vor allem im Glauben begründeter H. (vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 9, 2 [PG 60, 468f]; Hilar. Pict. in Mt. 5, 6 [PL 9, 944f]). In der mehr rationalen Linie kehrt die klass., aber auch von Rom. 8, 19/24 nahegelegte Definition der ,Erwartung künftiger Güter' wieder (vgl. Eus. comm. in Jes. 11, 10 [GCS Eus. 9, 86]; Hilar. Pict. in Ps. tract. 52, 18 [PL 9, 335A]; Basil. ep. 18, 174; Joh. Chrys. in Gen. hom. 67, 1 [PG 54, 572]; in Rom. hom. 9, 2 [PG 60, 469]; Ambr. ep. 22, 14 [CSEL 82, 166]; Iob. 4, 3, 12; Theod. Mops. in 1 Thess. 2, 19 [2, 16f Swete]; Cassiod. in Ps. 7, 18). Gleichzeitig betonte man das affektive Moment der H. u. verband sie mit dem Verlangen u. der Sehnsucht (vgl. Eus. comm. in Jes. 26, 8bf [GCS Eus. 9, 167]; Athan. ep. ad Marcell. 19; Hilar. Pict. in Ps. tract. 62, 3 [PL 9, 401/3]; Basil. ep. 145; Joh. Chrys. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625/7]; in Rom. hom. 14, 4f; Theodrt. comm. in Ps. 15, 8/11; 63, 11 [PG 80, 964B. 1345A]; Ambr. in Ps. 118 expos. 9, 3; ep. 22, 15 [CSEL 82, 166f]; Ambrosiast. in Rom. 8, 25; Leo M. serm. 71, 4; 74, 1). Vor allem wurde die H. ganz biblisch als Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen, auf die Macht u. Güte Gottes verstanden (vgl. Eus. comm. in Jes. 61, 7 [GCS Eus. 9, 381]; Hilar. Pict. in Ps. 118 zain 7, 1 [SC 344, 244/7]; Basil. hom. 4, 2 [PG 31, 224]; hom. in Ps. 69, 5 [PG 29, 468f]; Joh. Chrys. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 626]; in Ps. 117 expos. 2 [PG 55, 332]; Theodrt. in Col. 3, 3 [PG 82, 616C]; Ambr. in Ps. 118 expos. 21, 21: Kreuz). In ganz besonderer Weise wurde die Gewißheit der christl. H. mit dem Glauben an die Auferstehung Christi begründet (vgl. u. a. Leo M. serm. 71, 4: Ex hoc [2 Cor. 5, 15] inquit, initium nobis factum est resurrectionis in Christo, ex quo in eo qui pro omnibus mortuus est, totius spei forma praecessit. Non haesitamus diffidentia nec incerta exspectatione suspendimur, sed accepto promissionis exordio, fidei oculis quae sunt futura iam cernimus, et naturae provectione gaudentes, quod credimus iam tenemus). Es erübrigt sich, eigens zu betonen, daß diese verschiedenen Bedeutungen von ἐλπίς / spes in vielen Fällen von den herangezogenen Bibeltexten (,Schriftfeld') bestimmt sind. Wie sehr sich die neue Theologie der H. in den traditionellen Bahnen bewegte, erscheint noch mehr in der Übernahme der paulinischen, von der Apokalyptik inspirierten Antithese von Schon-u.-Noch-Nicht (vgl. die häufige Zitation von 1 Cor. 13, 12). Die auf die Unterscheidung der zwei Katastasen angelegte Soteriologie des Theodor v. Mops. (vgl. B. Studer, Soteriologie in der Schrift u. Patristik = Hdb. Dogmengesch. 3, 2a [1978] 181/90 mit Theod. Mops. hom. catech. 1,

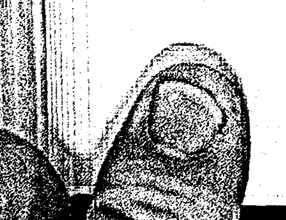


bes. 1, 4/6; 7, 9; 8, 12; 14, 7; 15, 8; 16, 30 [StudTest 145, 4/583 Tonneau / Devreesse]; in Gal. 2, 15f [1, 25/31 Swete]) u. die Gnadenlehre des Augustinus mit ihrem nunc tunc (vgl. en. in Ps. 37, 5; pecc. mer. 2, 7, 9; spir. et litt. 29, 51; c. Pelag. 4, 11, 31) sind dafür allein schon Beweis genug. Schon zuvor unterscheidet Eusebius zwischen dem vorläufigen u. endgültigen Erbe u. behält dabei die Erfüllung der Verheißung auf die H. des künftigen Äons vor (Eus. comm. in Jes. 61, 7 [GCS Eus. 9, 381] mit Ps. 2, 7f). Zur Fortführung der radikal auf das Jenseits ausgerichteten Theologie der H. (vgl. Joh. Chrys. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625/7]) gehört auch das immer wieder neu aufgenommene Thema der H. auf die Auferstehung (vgl. Athan. incarn. 10, 5 [SC 199, 300]; Cyrill. Hieros. catech. 2, 5 [1, 44/6 Reischl / Rupp]; Basil. ep. 5, 2; hom. in Ps. 1, 2 [PG 29, 213B]; Zeno 1, 1 [CCL 22, 15, 16f]; Ambr. in Lc. 7, 182; Theod. Mops. hom. catech. 15, 3 [467 T./D.]; Theodrt. in Col. 3, 3 [PG 82, 616C]; in 1 Thess. 4, 12 [ebd. 645D]; Leo M. serm. 28, 5; 71, 4; Petr. Chrys. serm. 118, 1 [CCL 24A, 714]). Auffälligerweise spricht indes Eusebius bloß von der H. auf das Heil (vgl. vit. Const. 2, 3, 1; 4, 9; comm. in Jes. 23, 14f; 24, 15f [GCS Eus. 9, 151. 157 u. ö.]). In der Zeit der christologischen Kontroversen wird die H. auf das Heil des ganzen Menschen zudem vom rechten Glauben an Christus, wahren Gott u. wahren Menschen, abhängig gemacht (vgl. Leo M. serm. 22, 6; 65, 4f). Natürlich spielt auch die paulinische Trias Glaube, H. u. Liebe (1 Cor. 13, 13) weiterhin eine wichtige Rolle. Unter der Voraussetzung des inneren Zusammenhangs aller Tugenden werden die Drei in verschiedener Weise aufeinander bezogen (vgl. bes. schön bei Ambr. in Lc. 8, 30: Ex fide autem caritas, ex caritate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur). Dabei werden der Glaube u. die H. meist als Voraussetzung der alles überragenden Liebe gesehen (vgl. u. a. Zeno 1, 36 [CCL 22, 92/100]; Greg. Naz. or. 14, 2; Ambr. virginit. 9, 53; in Ps. 118 expos. 21, 21f; Ambrosiast. in Gal. 5, 5; Leo M. serm. 18, 3). Weil Glaube u. H. sich auf das Unsichtbare richten, lassen Joh. Chrysostomus u. Theodoret sie bei der endgültigen Offenbarung aufhören: nur die Liebe wird in der Schau weiterhin, noch intensiver bestehen (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 34, 3 [PG 61, 289f]; Theodrt. in 1 Cor. 13 [PG 82, 337B]). Die H. selbst wird zudem, besonders im Zusammenhang mit Rom. 5, 3/5, mit der Geduld in Verbindung gebracht (vgl. bes. Joh. Chrys. prov. 13, 5 [SC 79, 190]; in Rom. hom. 14, 7 [PG 60, 532]; dazu Spanneut, Geduld 273/6; Zeno 1, 4 [CCL 22, 31/7], bes. ebd. 13 [34]). In diesem Zusammenhang mußte schließlich auch die neue Theologie die H. als das Unterscheidend-Christliche betrachten. So etwa von jenen, welche die wahre Religion (εὐσέβεια) mit der H. auf Gott oder auf Christus zusammenfallen lassen (vgl. Eus. vit. Const. 1, 3, 3; Athan. c. gent. 14 [SC 18^bis, 98]; incarn. 40, 4 [SC 199, 408]). Ebenso von Joh. Chrysostomus, welcher die φιλοσοφία des Gerechten in der auf Grund des Glaubens sicheren H. zusammenfaßt (in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625/7]) oder in der paulinischen Rechtfertigung aus dem Glauben die H. miteinschließt (in Rom. hom. 14, 6 [PG 60, 532]: Glaube u. H. sind das einzige, das der Mensch Gott darbieten kann; vgl. stat. 2, 3 [PG 49, 57]; Theod. Mops. in Gal. 5, 5 [1, 89 Swete]). Schließlich auch von Ambrosius, der im Sinne Philos den Menschen als einen Hoffenden definiert (Isaac 1, 1). Trotz allem läßt sich eine tiefgehende Neuheit in den Auffassungen von der christl. H. nicht verkennen. Unter dem Einfluß platonischer Überlieferungen wurde das vorab von den alexandrinischen Autoren übernommene Ideal der christl. Gnosis u. die Zurückhaltung gegenüber der sinnenfälligen Welt noch schärfer gefaßt. Damit kam es aber auch zu einer unübersehbaren Umschichtung der biblischen u. antiken Elemente im Begriff der christl. H.

*b. Neue Gesichtspunkte. 1. Die Hoffnung u. der orthodoxe Glaube.* Als die christl. Kaiser sich darum zu sorgen anfingen, die religiöse Einheit des Reiches im gemeinsamen Glauben aller Kirchen zu verankern, entstand die wachsende Tendenz, den Glauben u. die H. genauer zu unterscheiden. Demgemäß erscheint der Glaube (πίστις / fides) stärker als zuvor als Annahme der Wahrheit, als Zustimmung zur rechten Lehre, die H. (ἐλπίς / spes) hingegen, soweit sie nicht einfach als das zu erwartende Heil oder als das künftige, ewige Leben verstanden wird, mehr als das Leben aus dem Glauben. So betrachtete es Konstantin I (*Constantinus d. Gr.) als seine Aufgabe, alle, die in der H. auf künftigen Segen leben wollten, aus dem Irrtum zur Wahrheit zu führen (Eus. vit. Const. 3, 65, 2;

vgl. ebd. 3, 18, 2: Gesetz über die einheitl. Feier von Ostern, dem Fest des Anfangs der christl. H.). Nach Athanasius haben jene keine H., die nicht an die Gottheit des Sohnes u. des Heiligen Geistes glauben (ep. ad Serap. 1, 29; vgl. Athan. or. adv. Arian. 3, 76; Basil. ep. 140, 1f). Allerdings fehlt es nicht an Texten, in denen im Sinne der Psalmen u. der paulinischen Briefe Glaube u. H. weiterhin als Einheit aufgefaßt werden (vgl. Const. I Imp. or. ad s. coet. 15; Joh. Chrys. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625f]; in Rom. hom. 14, 6 [PG 60, 532]). In der neuen politischen Lage des Christentums war es außerdem gegeben, in die christl. H. auch das Wohl des Reiches miteinzubeziehen. So kommt Eusebius in seiner Konstantins-Vita fortwährend auf die christl. H. zurück, von der sich der erste christl. Kaiser, anders als seine ungläubigen Gegner, in seiner εὐσέβεια leiten ließ (vgl. GCS Eus. 1, 1 Reg. 186. 241; dabei bes. vit. Const. 1, 27, 2; 1, 32, 3: der Kaiser schöpft seine H. aus der Schriftlesung; 1, 58, 3; 2, 3, 2: die *Feldzeichen, Symbole der guten H. auf Gott; 2, 11f; 2, 24, 1/3 u. 2, 26, 1f: Brief an die Bewohner von Palästina; vgl. zudem Eus. comm. in Jes. 23, 14f [GCS Eus. 9, 151]; 29, 18f [192]: jene, die zuerst ἀσεβεῖς waren, gelangten zur H.; vit. Const. 2, 29, 1f: die H. allein auf Gott; 4, 19f: das den Soldaten vorgeschriebene Gebet; 4, 9: Konstantin hat den ganzen Erdkreis zu festen H. erweckt; 4, 62, 1: Konstantin ersehnte u. erhoffte immer den καιρὸς σωτηρίας seiner Taufe). Eine ähnliche Haltung findet man auch nach Konstantin. Nach einem von Athanasius überlieferten Brief betrachtete es Konstantius als seine Aufgabe, seine Untertanen zur Gotteserkenntnis u. zu einem Leben aus der H. zu führen (Athan. apol. Const. 31 [PG 25, 636B]; vgl. Lact. inst. 5, 9, 9). Die guten Wünsche, die Ambrosius Gratian mit in den Krieg gegen die Goten gab, sind gleichfalls so zu verstehen (Ambr. fid. 2, 16, 136/43 mit Hes. 39, 10/6 u. einem an Jesus gerichteten Gebet; vgl. Joh. Chrys. expos. in Ps. 109, 6 [PG 55, 274]: die Macht des Kreuzes gegen die Barbaren; Aug. catech. rud. 21, 37 Gebet für den Staat). Gregor v. Naz. ermahnt seinerseits die Behörden seiner Stadt zur H. (or. 17, 10). In einer ebenfalls mehr auf das Diesseits eingestellten H. erwarteten die Christen, Kaiser u. Bischöfe, die Hilfe Gottes für die in Not u. Schwierigkeiten geratenen Gemeinden (vgl. Eus. vit. Const. 3, 6, 2: im Zusammenhang mit Nizäa; Basil. ep. 242 vJ. 376: Brief an die westl. Bischöfe; Hilar. Pict. in Mt. 8, 1f [PL 9, 958f]: Deutung des Sturmes auf dem Meer; Ambr. ep. 2, 1 [PL 16, 917]). Schließlich machte man gerade damals, als die äußeren Verfolgungen vorüber waren, die inneren Schwierigkeiten jedoch den Gemeinden keineswegs erspart blieben, die aufs engste mit der H. zusammenhängende Geduld mehr denn je zur Grundlage der christl. Frömmigkeit (vgl. Greg. Naz. ep. 31f; Joh. Chrys. in Rom. hom. 14, 6f [PG 60, 531/4]; dazu Spanneut, Geduld 273/6).

*2. Die klass. Einflüsse.* Die im 4. Jh. beständig wachsende Identifizierung fast aller christl. Kreise mit dem Römerreich führte auch zu einer fast selbstverständlichen Übernahme der klassizistischen, besonders das Ende des Jh. charakterisierenden Strömung. Das aber mußte sich auch auf die Auffassungen von der H. auswirken. Abgesehen von der Übernahme der traditionellen Definition der H. als Erwartung künftiger Güter, griffen die christl. Autoren häufiger auf das klass. Vokabular zurück (vgl. bes. Greg. Naz.; Joh. Chrys. zB. in Gen. hom. 17, 8; Theodrt.). Ebenso übernahmen sie in ihren Darlegungen über die H. vermehrt die traditionellen Bilder aus den Bereichen Sport (vgl. Joh. Chrys. expos. in Ps. 4, 10 [PG 55, 55]), Medizin (vgl. Greg. Naz. or. 4, 7; 17, 2 mit Ps. 54. 9; Joh. Chrys. stat. 6, 6 [PG 49, 89]), Theater (Greg. Naz. or. 19, 5: Bewahrung der H. im ‚Welttheater'), Militär (Joh. Chrys. expos. in Ps. 10, 1; 129, 3 [PG 55, 140. 376]) oder aus den Beschreibungen des Sturmes u. der Ankunft im *Hafen (Greg. Naz. or. 15, 3). Zudem hielten die Autoren, die viel auf ihre klass. Bildung gaben, sich an die antiken, natürlich auf die Zukunft ausgerichteten Formen der Trostrede u. des Trostbriefes (vgl. u. Sp. 1222). Außerdem verbanden sie die H. öfters mit dem Thema der Furcht (vgl. schon Athan. vit. Anton. 15 [99 Hoppenbrouwers] u. Hilar. Pict. in Mt. 8, 1 [PL 9, 958f], vor allem aber Basil. reg. brev. 10 [PG 31, 1088B/89A; Ambr. Iob. 2, 13, 12; off. 1, 232, 8; Theodrt. comm. in Ps. 39, 4 [PG 80, 1153B]). Im besonderen achteten sie noch häufiger auf den Zusammenhang der Tugenden (vgl. bes. Joh. Chrys. expos. in Ps. 4, 9 [PG 55, 53]: H. u. Gerechtigkeit). Bei aller Identifikation mit der antiken Tradition waren sie gleich-



zeitig mit ihr stärker konfrontiert. Gerade darum stellten sie die allein auf dem Boden des christl. Glaubens mögliche Sicherheit noch stärker den bloß menschlichen Erwartungen gegenüber (vgl. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625f]: über die religiöse Erkenntnislehre; Basil. hom. 20, 3 [PG 31, 529B/32A]: die christl. Erfahrung als Grundlage der H.).

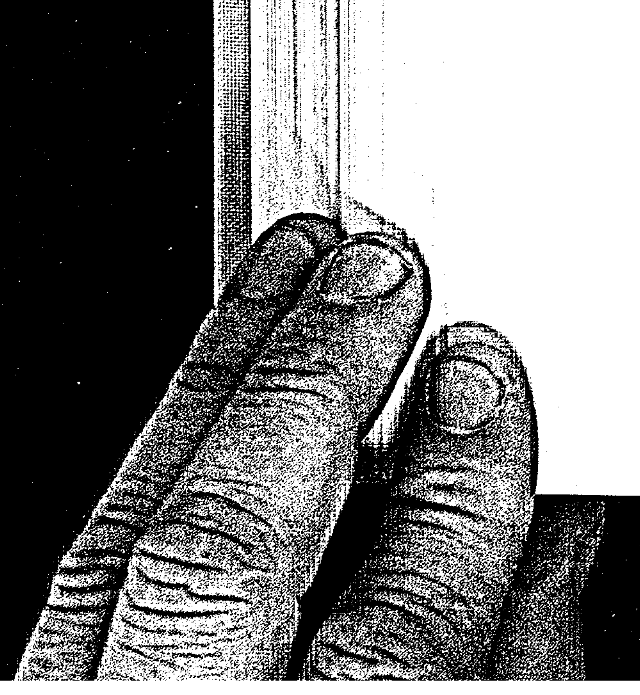
*3. Neue Seelsorgsformen.* Selbst wenn im Laufe des 4. Jh. das kirchliche Alltagsleben sich nicht von Grund auf änderte, wurden damals dennoch neue Seelsorgsformen eingeführt, die sich auch auf die Theologie der H. auswirkten. Freilich ist bei deren Beurteilung die nunmehr breitere Quellenlage immer mitzuberücksichtigen. Trotzdem wird man nicht fehlgehen, wenn man für das 4. u. 5. Jh. vorerst einmal eine intensivere Predigttätigkeit annimmt. In den zahlreichen, besonders während der Fastenzeit gehaltenen Unterweisungen kehrt jedenfalls die Mahnung zum zuversichtlichen Durchhalten in den Versuchungen u. zur H. auf Vergebung u. himmlischen Lohn immer wieder (vgl. Basil. hom. 3, 6 [PG 31, 212AB]; Ambr. in Ps. 118 expos. 3, 3. 19, 20f. 21, 21f; paenit. 1, 1, 4; Leo M. serm. 18, 3; 55, 5; 93, 2, sowie Joh. Chrys. adh. Theodr. 1f [PG 47, 279f]). Dazu gaben die liturgischen Feste, neben Ostern (vgl. bes. Greg. Nyss. res. 3 [GregNyssOp 9, 245/70, bes. 251, 13/21]) besonders jene zu Ehren der Märtyrer, oft Anlaß, von der H. zu predigen (vgl. Basil. hom. 19, 4 [PG 31, 513A] mit ebd. 2 [509]; hom. 17, 1 [484AB]; Greg. Nyss. mart. 2 [PG 46, 784B]; dazu Basil. ep. 6, 2). Dabei verstanden die Prediger die liturgische Feier selbst als Bestärkung in der H. (vgl. Greg. Naz. or. 11, 6f; 19, 5; Leo M. serm. 64, 1; 66, 4; 73, 3). Für sie war nämlich das ,Heute', die gegenwärtige Festgnade, nichts anderes als eine hoffende Vorausnahme des Tages der Auferstehung (vgl. bes. Greg. Nyss. res. 3 [GregNyssOp 9, 247, 26/251, 1] mit Ps. 117, 24). Dieses liturgische Verständnis der H. erscheint besonders eindrücklich in den Katechesen des Theodor v. Mops., nach denen der in Christus bereits grundgelegte Übergang zur künftigen H. in den Mysterien der Taufe u. der Eucharistie hoffend vorausgenommen wird (Theod. Mops. hom. catech. 7, 9 [173f T./D.]; 8, 12 [203f]; 1, 4f [7/11]; 12, 10 [337/9]; 14, 7. 23 [415/7. 451]; 15, 3. 18 [467. 493]). Ebenso machen andere Väter die H. zum zentralen Thema ihrer Taufkatechese. Weil Ostern als Fest der H. gefeiert wurde (vgl. Eus. vit. Const. 3, 65, 2; PsAug. serm. Guelf. 4, 2 [PL Suppl. 2, 584f]; Leo M. serm. 64, 1; 71, 4/6) u. weil für die einzelnen Christen die H. mit der in der Osternacht empfangenen Taufe den Anfang nahm (Leo M. serm. 66, 3f), konnte tatsächlich das Thema der H. in den Taufkatechesen nicht fehlen. So ist in den vorbereitenden Katechesen die Rede von der H. der Bekehrung u. der Erwartung des Heils (vgl. Cyrill. Hieros. catech. 2, 5 [7] [1, 45/7 Reischl / Rupp]). Das Thema der H. kehrt in der Erklärung des Taufsymbols, besonders im Zusammenhang mit dem Glauben an die Auferstehung u. an das endgültige Heil aller Menschen wieder (vgl. ebd. 14, 30; 16, 4 [2, 149/51; 209/11 R. / R.] mit Mt. 28, 19; catech. 18, 1 [298/301]; Zeno 1, 2 [CCL 22, 15/23]; Nicet. symb. 12. 14 [51, 15f; 52, 9/11 Burn]; Rufin. symb. 46 [CCL 20, 181f]; Petr. Chrys. serm. 118 [CCL 24A, 714/8]). Natürlich hat die H. auch in den zur Taufvorbereitung gehörenden Vater-Unser-Erklärungen ihren Platz (vgl. ebd. 70, 5; 68, 5 [421f. 408f]). Zu den neuen Seelsorgsformen der Reichskirche kann man ferner die von einzelnen Autoren nach antiker Art sehr gepflegte Korrespondenz rechnen. Das wohl eindrücklichste Beispiel dafür liefern die Trostbriefe des Basilius (ep. 5, 2: Auferstehungs-H.; ep. 6, 2: Lohn für die Geduld; ep. 139, 2; 140, 1; 145: Weg zwischen Hoffen u. Bangen). Ebenso zu beachten sind jene des Ambrosius (ep. 4, 17 [CSEL 82, 34]) u. des Theodoret (ep. 18 [PG 83, 1197A]). In den besonders klassisch gefärbten Trostbriefen des Hieronymus kommt zwar spes kaum einmal vor (vgl. ep. 66). Doch der tröstende Ausblick auf die Zukunft fehlt keineswegs (ep. 23, 4; 39, 4; 127, 13). Endlich sind die Trauerreden zu erwähnen. Darin wird die klass. Erwartung des Jenseits mit der christl. H. verbunden (vgl. Ambr. exc. Sat. 2, 28. 32. 49f. 134; obit. Valent. 44f mit 1 Thess. 4, 13f; obit. Theod. 8 u. 23/5: Lob der fides u. der spes des Kaisers). Andererseits wird die von der Rhetorik vorgeschriebene Beschreibung der Totenfeier auf die Begegnung des Verstorbenen mit den Heiligen oder seinen Verwandten ausgedehnt (vgl. Greg. Nyss. laud. Melet.: GregNyssOp 9, 441, 9f. 456, 5/457, 2; Ambr. obit. Valent. 75/7).



*4. Eine neue Frömmigkeit.* Die neuen, von

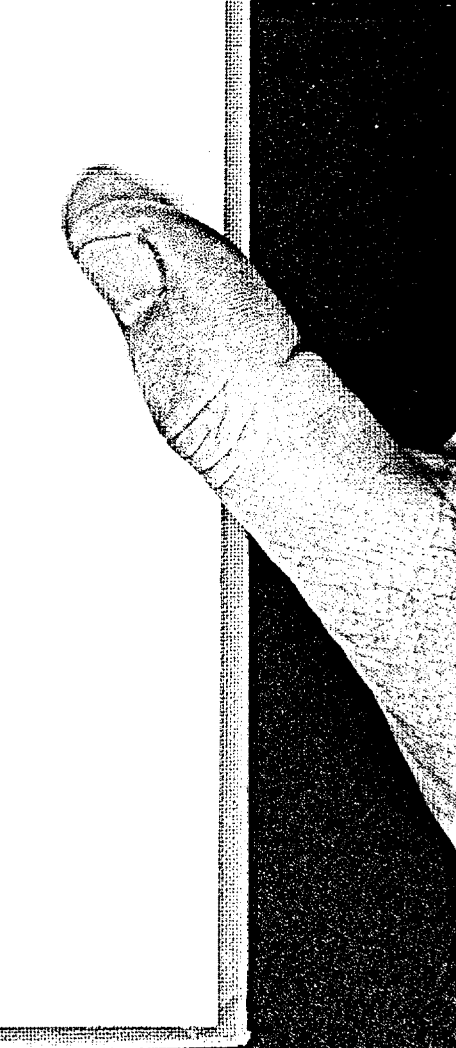
der friedlichen Koexistenz mit dem Reich, aber auch vom nizänischen Glauben geprägten Verhältnisse der Kirchen spiegeln sich auch in einer neuartigen Frömmigkeit wider. Das Ideal der totalen Hingabe im Martyrium fand seine neue Verwirklichung im Ideal des Martyriums des Gewissens oder des Willens (vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 9, 2 [PG 60, 468f]: Gewissen u. H.; Hieron. ep. 127, 14). Man sprach von der ‚Philosophie' der Geduld (vgl. Spanneut, Geduld 274), der Jungfräulichkeit (Greg. Nyss. virg. praef. 1, 20; 23, 1), der Großmut (vgl. Joh. Chrys. oppugn. 3, 14 [PG 47, 373] mit Greg. Naz. or. 15), aber auch der H. (Joh. Chrys. in Gen. serm. 9, 4 [PG 54, 625f]; A.- M. Malingrey, Philosophia [Berlin 1961]). Von diesem Zusammenhang her sind die fortwährend wiederkehrenden Mahnungen zur Weltverachtung u. damit zur hoffnungsvollen Ausrichtung auf das Jenseits zu verstehen (vgl. Basil. ep. 46, 5f; 174; dazu Eus. mart. Pal. 11, 2, sowie die Texte über die vita angelica, die nichts anderes ist als eine durchhaltende H. auf das ewige Leben: P. Miquel, Art. Monachisme: DictSpir 10 [1979] 1553f). Ebenso versteht sich, daß Basilius von seinen Mönchen stets Bereitschaft u. freudige H. in allen Schwierigkeiten des klösterlichen Lebens erwartet, bei der Arbeit (reg. fus. 42 [PG 31, 1024D/8A], bes. nr. 2 [ebd. 1025C]; vgl. 37 [1009C/16C], bes. nr. 2 [1012C]; reg. brev. 207 [1220C/1A]), beim Gehorsam (reg. fus. 28 [988B/9C], bes. nr. 2 [989BC]), bei Krankheit (ebd. 55 [1044B/52C]) sowie ganz allgemein beim Wandel der Demut (hom. 20, 3 [529B/32A]). Allerdings unterläßt er es nicht, vor einer H. zu warnen, die den Wert der Arbeit u. den Gebrauch der entsprechenden Heilmittel nicht ernst nimmt. Nach ihm ist also der echte Mönch in seiner H. auf die Herrlichkeit mit allem zufrieden u. vollzieht in Freude u. Geduld das Werk des Herrn (reg. fus. 29 [989C/92C]; reg. brev. 39 [1108C]; vgl. 10. 34. 37 [1088B/9A. 1105B. 1108A], sowie Spanneut, Geduld 281f zu Evagr. Pont. cap. pract.: PG 40, 1221BC u. a. Texten). In dieser monastischen Lehre von der christl. H. ist der christozentrische Zug nicht zu übersehen. Die H. auf Vollendung bedeutet für Basilius vorab die H. auf die Gleichförmigkeit mit dem auferstandenen Herrn (Basil. hom. in Ps. 32, 10; 69, 5 [PG 29, 349A. 469A]; vgl. ebenso das Christus omnia bei Ambr. in Lc. 7, 187; ep. 31, 16 [CSEL 82, 224]; Hieron. ep. 66, 8; Nicet. symb. 1; 3, 5 [3, 21; 14, 24 Burn]). Damit ist allerdings die hoffende Ausrichtung auf die Schau der Dreifaltigkeit keineswegs ausgeschlossen, wie Gregor v. Naz. besonders eindrücklich bezeugt (or. 20, 12; vgl. Cyrill. Hieros. catech. 16, 3 [2, 207 R. / R.]; Hilar. Pict. trin. 2, 1 [PL 10, 49/51]).

*5. Die neue Rezeption der biblischen Texte.* Weil die Theologie der H. weiterhin weitgehend von den einschlägigen Schrifttexten bestimmt wurde, kann man nicht genug auf die neuen Züge im Gebrauch der hl. Schriften achten. Offensichtlich fanden damals die Psalmen im liturgischen wie im privaten Gebetsleben eine vermehrte Verwendung (vgl. Ambr. ep. 76, 24 [CSEL 82, 3, 123]; Eger. peregr. 24, 1/25, 6 [SC 296, 234/50]; Hieron. ep. 120, 20. 29), wie besonders die Anweisungen dazu (Athan. ep. ad Marcell., bes. 19 [PG 27, 32B/D]; Basil. reg. fus. 37, 2/5 [PG 31, 1012B/6C]; Nicet. psalm., bes. 6 [7, 1 Burn]; Joh. Cassian. inst. 3) u. noch mehr die im Anschluß an Origenes enorm entwickelte Psalmenexegese bezeugen (vgl. M. J. Rondeau, Les commentaires patristiques du psautier 1/2 [Roma 1982/85]). Damit wurde die wichtigste atl. Quelle des christl. H.begriffes neu erschlossen. Wie weit dabei die H. allein auf Gott, von welcher die Psalmen immer wieder reden, nunmehr auf Christus bezogen u. damit noch radikaler von den unsicheren Erwartungen der Heiden abgehoben wurde, zeigen besonders schön die Darlegungen des Joh. Chrysostomus (vgl. expos. in Ps. 4, 9f [PG 55, 53/6]: verschiedene Synonyme von ἐλπίς im Zusammenhang mit dem Glauben; ebd. 117, 2f [331/3]: klassische ‚relecture' des Psalmes) u. des Ambrosius (vgl. in Ps. 118 expos. 15, 23/8: Zusammenklingen von klass. u. bibl. Motiven: confidentia, sichere Erwartung, Fortschritt der H.; weiter ebd. 7, 6/8; ebd. 9, 3. 19, 20f. 21, 21f: H. auf das Kreuz als Grundlage der Liebe). Nicht weniger Beachtung verdienen die von der lat. Überlieferung geprägten Erklärungen des Hilarius v. Poitiers (vgl. in Ps. 62, 3: et quidem uniuscuiusque mens ad cognitionem spemque aeternitatis naturali quodam fertur instinctu; weiter 62, 3; 130, 6; 148, 2; 118 Caph. 1; 53, 6 u. 55, 5/12: über das hoffende Vertrauen Christi; 60, 1/3: typisch christl. Auslegung) sowie die stark verchristlichende Psalmenexegese des Basilius (vgl. hom. in Ps. 1, 2; 7, 2; 32, 10; 69, 5; dazu hom.



20, 3 [PG 31, 529B/32A]) oder eines Theodoret v. Cyrus (comm. in Ps. 4, 6 [PG 80, 892C]: H. u. Glaube, Kennzeichen der εὐσέβεια; 30, 25 [1088A]: H. als Trost; 41, 12 [1176A]; 83, 13 [1545B]; 118, 49 [1837A]; 15, 8/11 [964B]: Christus freut sich in der H. auf seine Auferstehung). Weniger wichtig als die Psalmenfrömmigkeit u. -erklärung, aber dennoch beachtlich, ist die Weiterführung der von Origenes u. Hippolyt begründeten Exegese des *Hohenliedes, selbst bei den Antiochenern (vgl. Greg. Ilib. in Cant. 191/3 [PL Suppl. 1, 507/10], bes. zu Cant. 3, 8; Appon. 7, 18 [4, 9] [CCL 19, 162]; 9, 22 [6, 8] [ebd. 223]: die Seele Jesu ist ganz auf die futura bona ausgerichtet; Theodrt. in Cant. comm. 4, 9 [PG 81, 140AB]: Zusammenhang der Tugenden, mit 1 Cor. 13, 13; in Cant. comm. 6, 8 [81, 169D/73C]: verschiedene Stufen der Sehnsucht; dazu ebd. 7, 8f. 8, 5. 12f [ebd. 196B. 204A. 212D/3A]). Einerseits entwickelte nämlich Gregor v. Nyssa gerade von diesem Buch her seine Auffassung von der persönlichen H. des wahren Christen (vgl. u. Sp. 1228). Andererseits bekam die Taufliturgie, wie sie Ambrosius beschreibt, durch den Gebrauch des Hohenliedes eine ausgeprägtere Ausrichtung auf die künftige Vollendung (vgl. myst. 6, 29 mit Cant. 1, 3; myst. 7, 40 mit Cant. 8, 1f; dazu in Lc. 7, 37; 8, 11f). Den eigentlich entscheidenen Anstoß zur Weiterentwicklung der Theologie der H. gab indes der im 4. Jh. stark aufkommende Paulinismus. Auch hier betrat man keineswegs Neuland. Der großartige, in der Übersetzung des Rufin überlieferte Römerbrief-Kommentar des Origenes beweist allein schon das Gegenteil. Doch im Zusammenhang mit den trinitarischen u. christologischen u. noch mehr mit den anthropologischen Kontroversen bekam das Corpus Paulinum eine Bedeutung wie nie zuvor (vgl. M.- G. Mara, Art. Commenti all'epistolario paolino: DizPatrAntCrist 2 [1984] 2620/4). Damit erhielten die grundlegenden ntl. Texte über die H., wie Rom. 5/8; 1 Cor. 13, 12f; Hebr. 11, 1f, aber auch 1 Thess. 4, 13f; Eph. 1, 18; 2, 12; 4, 4; Phil. 3, 13 eine weit größere Autorität als zuvor. Im Osten stellt Joh. Chrysostomus im Anschluß an Rom. 5, 3/5 die auf den Glauben an den lebendigen Gott u. das eigene gute Gewissen sich stützende H. als sichere Erwartung der Zukunft hin (in Rom. hom. 9, 2f [PG 60, 468/70]; vgl. 14, 4/6 [PG 60, 528/32] mit Rom. 8, 18/20; in Rom. hom. 8, 5 [PG 60, 461/3]; in 1 Cor. hom. 34, 3 [PG 61, 285f] mit 1 Cor. 13, 13). Ebenso hebt Theodor v. Mops. den Zusammenhang von Glaube u. H. hervor (in Gal. 5, 5 [1, 85 Swete]; vgl. 2, 15f [ebd. 25/31]; in 1 Thess. 5, 8 [2, 34 Sw.]; in Tit. 2, 12 [2, 250 Sw.]). Für Theodoret schließlich bedeutet die H. vor allem Trost in den menschlichen Nöten u. Schwierigkeiten (in Rom. 5, 1/5 [PG 82, 96A/D]; 8, 24f [140AB]; in 1 Thess. 4, 12 [645D]; vgl. in Rom. 4, 18f [93A]; in 1 Cor. 13, 13 [337B]). Im Westen wurde der Einfluß des Apostels noch entscheidender. Das zeigt sich in erster Linie in der vorab um den Römerbrief kreisenden Kontroverse zwischen Augustinus u. Pelagius (P. Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins [1938]; Schelkle 82f. 175/7. 308 u. ö.), aber auch schon zuvor in den recht eindrücklichen Erklärungen des Zeno v. Verona (tract. de fide, spe et caritate [CCL 22, 92/100]), des Marius Victorinus (in Gal. 5, 5 [CSEL 83, 2, 159f]; 5, 10 [ebd. 161f]; in Phil. 3, 13f [209f]) u. vor allem des Ambrosiaster (in Rom. 8, 24 [CSEL 81, 1, 284/6]; in Gal. 5, 5 [CSEL 81, 3, 55]). Nach einer besonders beachtlichen Erklärung des Ambrosius ist die eng mit dem Glauben zusammenhängende H. eine exspectatio futurorum. Der Hoffende erwartet indes nicht nur, was noch unsichtbar ist. Er bleibt auch geduldig, weil er seinen Geist ad illud omne quod est ausrichtet. Gleichzeitig hofft er auf Jesus, der unsichtbar mitten unter uns steht (Joh. 1, 26). Wie in seinen Psalmenerklärungen vertieft also Ambrosius hier eine mehr philosophisch klingende Auffassung von seiner Jesusfrömmigkeit her (Ambr. ep. 22, 13/6 [CSEL 82, 165/7]).

*c. Zwei große Theologen. 1. Gregor v. Nyssa.* Auf den ersten Blick wird man der Theologie der H. im Werk *Gregors (III) keinen zentralen Platz einräumen (Völker 138). In den relativ wenigen Texten, in denen er das Wort ἐλπίς verwendet, gebraucht er es keineswegs eindeutig im typisch biblischen Sinn von H. (vgl. die Wortregister SC 119, 626 u. 178, 300). Er scheint dabei auch nur wenig über die christl. Tradition hinauszugehen. Er läßt seine Anweisung an die Katecheten in eine Mahnung zur H. auslaufen (or. catech. 40, 8 [PG 45, 105AB]). Er redet von Furcht u. H. in der Versuchung (virg. 18, 3 [GregNyssOp 8, 1, 318]; Daniélou 93/9). Wer sich um gute Werke müht, darf mit



der Frucht der guten H. rechnen (in Koh. hom. 8 [GregNyssOp 5, 441]). Den Getauften ist im besonderen die Zuversicht vor dem himmlischen Vater verheißen (or. dom. 5 [PG 44, 1177C]; Daniélou 110/23). Natürlich fehlt auch die H. auf die Unsterblichkeit u. die Auferstehung nicht (vit. Macr. 5 [GregNyssOp 8, 1, 375]; anim. et res. 16, 1; 17, 1 [PG 46, 129C. 137B]). Dabei sieht Gregor nicht nur in der Jungfräulichkeit ein Zeichen der erhofften Seligkeit (virg. 14, 4 [GregNyssOp 8, 1, 308f] mit Col. 1, 5 u. Tit. 2, 13; res. 3 [GregNyssOp 9, 249]), sondern betrachtet selbst das ganze christl., aus dem Glauben gelebte Dasein als Vorausnahme der künftigen Gnade der Auferstehung (hom. opif. 21 [PG 44, 209A]; vgl. c. Eunom. 2, 92f [GregNyssOp 1, 253f]). Indem er jedoch in seinen mehr philosophischen Darlegungen, in denen er sich an Origenes u. Basilius anschloß u. zugleich über sie hinausging, die H. mit drei grundlegenden Themen seiner Theologie u. seiner Frömmigkeit verband, eröffnete er ganz neue Perspektiven. Dabei geht er von der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz aus (vgl. Zemp 92/6). Das Leben des Menschen spielt sich zwischen Vergangenheit u. Zukunft ab. Auf diese hofft er, an jene erinnert er sich. Während Gott keine Vergangenheit u. keine Zukunft kennt, es in ihm keinen Übergang von etwas zu etwas anderem (c. Eunom. 2, 70 [GregNyssOp 1, 246, 23/7]; vgl. 2, 458f [ebd. 360, 13/27]), keine Veränderung (hom. opif. 21 [PG 44, 201BC]) u. keine Passivität gibt (or. catech. 16 [PG 45, 49BD]), erleidet der Mensch ein in Erinnerung u. H. gespaltenes Leben (c. Eunom. 1, 372 [GregNyssOp 1, 136, 22/7]). Darum ist sein Leben auch notwendig dem Tod verfallen (mort.: ebd. 9, 52, 12/24; in Koh. hom. 6 [ebd. 5, 378, 10/2]; vgl. virg. 14, 1 [8, 1, 305, 28/306, 8] mit dem ganzen Kontext). Gerade diese Todesverfallenheit macht jedoch dem Menschen den Durchgang zur erhofften Vollendung möglich (mort.: 9, 51, 24/52, 1). Diese Ausrichtung auf die Zukunft hat allein schon einen positiven Sinn. Das menschliche Leben umfaßt indes drei Abschnitte: die Vergangenheit, die Gegenwart u. die Zukunft. In allen dreien ist die Wohltätigkeit des Herrn zu finden. Denkt man an die Gegenwart, so lebt man in ihm. Denkt man an die Zukunft, so ist er die H. in dem, was man erwartet. Denkt man an die Vergangenheit, so war man nicht, bevor man von ihm das Dasein erhielt (or. dom. 1 [PG 44, 1124D/5A]). Noch mehr, die zeitliche Ausdehnung der geschaffenen Natur durch die Mitte der Zeiten bis zum Ende besagt notwendig Bewegung (c. Eunom. 3, 6, 67 [GregNyssOp 2, 209, 26/210, 5]), höchste Aktivität (or. catech. 16, 1 [PG 45, 49BC]; vgl. c. Eunom. 3, 4, 27 [144, 16/20]). Auf der sittlichen Ebene heißt das, nicht stehen bleiben, sondern unablässig voranschreiten (or. catech. 40, 4. 8 [PG 45, 104AB. 105AB]; vgl. res. 1 [GregNyssOp 9, 278, 5/11]). Es erfordert nicht bloß eine beständige Reinigung des Herzens (in Cant. hom. 1 [ebd. 6, 22f. 25f]), einen nie aufhörenden Aufstieg zur Vollkommenheit (vgl. in Cant. hom. 5 [158, 19/159, 4]). Es ist die ἐπέκτασις, von welcher der Apostel spricht (Phil. 3, 13) die nie endende, in der menschlichen Geschöpflichkeit selbst grundgelegte Ausrichtung auf Gott (in Cant. hom. 6. 8 [GregNyssOp 6, 174, 13/6. 245, 11/246, 6]; vit. Mos. 2 [ebd. 7, 1, 112, 16/113, 2]; dazu H. Dörrie, Art. Gregor III: o. Bd. 12, 882). Das Ziel dieses Aufstieges selbst übersteigt alles Begreifen u. Hoffen (beat. 7 [PG 44, 1277C]; hom. opif. pr. [ebd. 128B]). Die zeitliche, immer bewegte Existenz des Menschen ist also von Grund auf eine Zeit der H.; denn sie ist zur Zukunft hin orientiert, die selbst nur in der H. erfaßt werden kann (anim. et res. [PG 46, 92A]; c. Eunom. 1, 673 [GregNyssOp 1, 220, 5/8]). Weil der Christ zur H. auf das ewige Leben getauft wurde, darf er nicht für die Gegenwart leben, sondern muß auf die Zukunft blicken (or. catech. 40, 8 [PG 45, 105AB]; vgl. in Koh. hom. 6 [GregNyssOp 5, 385, 20/386, 4. 388, 7/12] mit Koh. 3, 4 u. Mt. 5, 4). Erst im vollkommenen Menschen wird es weder Gedächtnis, Rückblick auf die Vergangenheit, noch H., Ausblick auf die Zukunft geben; Glaube u. H. werden aufhören, die Liebe allein wird bleiben (vgl. anim. et res.: PG 46, 92C/7A; vgl. c. Eunom. 1, 372; 2, 459 [GregNyssOp 1, 136, 22/7. 360, 17/23]; mort.: ebd. 9, 36, 2/5: in der ewigen Ruhe gibt es keinen κόρος). In seiner unbeständigen Existenz steht der Mensch jedoch unter den Führungen des Herrn (or. dom. 1 [PG 44, 1124D/5A]). In all seinen Mühen gewährt ihm die Gnade Gottes, hoffnungsvoll auf das Gute zu schauen, den Blick unverwandt auf Gott zu richten (in Koh. hom. 8 [GregNyssOp 5, 441, 6/15] zu Koh. 3, 12f; vgl. or. catech. 6, 10 [PG 45, 29B]). So ver-

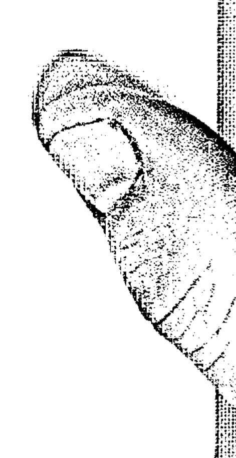
liert bei Gregor die ἐλπίς die Unsicherheit der klass. Erwartung des künftigen Glückes. Wohl bleibt sie in die Zeit eingebunden. Aber durch die Zeit führt sie zur Ewigkeit (vgl. v. Balthasar 6f). – Indem Gregor ἐλπίς in den Zusammenhang mit dem offenbar platonisch verstandenen ἔρως, jenem unwiderstehlichen Drang zur absoluten Schönheit stellte (vgl. Daniélou 211/20), ging er in einem weiteren Sinn über die griech. ‚H.' hinaus. So spricht er in seinem Lobpreis der Jungfräulichkeit von der Seele, die ihre Liebeskraft von den irdischen Dingen weg ganz auf die geistige Schau des Schönen hinwendet (virg. 5 [SC 119, 332/9]; vgl. in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 19, 4/15. 27, 5/15]). Ebenso deutet er in der Vita des Mose Ex. 33, 20/2 dahin, Gott habe Mose wohl in Aussicht gestellt, ihn sehen zu können; er habe ihm jedoch kein Aufhören der Sehnsucht versprochen (vit. Mos. 2 [GregNyssOp 7, 1, 114, 5/19, bes. 5f]). Indem er die Sehnsucht der Seele nach dem Bräutigam in eine ganz persönliche Perspektive stellte, gab er indes dem ἔρως einen zutiefst christl. Sinn (vgl. virg. 20, 4 [ebd. 8, 1, 328, 8f]; 15, 1 [309f]; dazu M. Aubineau: SC 119, 193. 312; ferner in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 31, 8/32, 5]). Dazu führte er ihn eindeutig auf Gott zurück. Es ist ein πάθος, eine von Gott hervorgerufene Liebe (ebd. 1 [23, 9/12]; 13 [383, 6/14]), eine Sehnsucht, die von der Liebe abhängt, mit der Christus sich für die Seele dahingegeben hat (ebd. 2 [61, 18/20] mit Joh. 7, 38 u. 19, 34; vgl. in Koh. hom. 8 [GregNyssOp 5, 422, 11/426, 7]). Vor allem läßt Gregor diesen ἔρως selbst in der Ewigkeit nicht zur Ruhe kommen. Die göttliche Unendlichkeit eröffnet vielmehr dem beschränkt bleibenden menschlichen Sehnen immer neue Horizonte (vgl. in Cant. hom. 8 [ebd. 6, 246, 5/247, 1, bes. 246, 19f]; ebd. 5 [159, 4/11]; dazu Daniélou 309/26; E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa [1966] 204). Die Sehnsucht des Mose wird deswegen gerade dadurch erfüllt, daß sie unersättlich bleibt; denn Gott sehen bedeutet, keine Sättigung der Sehnsucht finden (vit. Mos. 2, 238f [GregNyssOp 7, 1, 116, 15/9]). Der letzte Grund dafür liegt darin, daß in der Vereinigung mit Gott, wie schon in der Tugend, Ruhe u. Bewegung zusammenfallen: man bleibt in Gott wie auf dem Felsen festgegründet, um sich nur noch mehr nach ihm zu sehnen (ebd. 2, 243f [118, 3/24]). In diesen verchristlichten ἔρως schließt nun Gregor auch die H. ein. In der Unterscheidung der drei Heilswege stellt er die H. auf Belohnung zwar zwischen die Furcht vor Strafe u. die allein Gott suchende Liebe (in Cant. hom. 1 [6, 15, 5/16, 12]; vgl. ebd. 15 [461, 17/9]). Gleichzeitig betrachtet er jedoch die Schau Gottes nicht bloß als Erfüllung allen Sehnens, sondern auch als Höhepunkt aller H. In einem gewissen Sinn gilt dies bereits von der liebenden Vereinigung der Seele mit Gott in dem im Diesseits möglichen mystischen Dunkel (vgl. in Cant. hom. 6 [180, 15/181, 4]). Vor allem aber ist die ewige Vollendung als Gipfel aller H., als Erfüllung aller Sehnsucht zu verstehen (vgl. virg. 23, 7 [8, 1, 343]; 9, 2 [287, 24f]; 14, 4 [308, 20/309, 8]; vit. Mos. 2, 245 [7, 1, 119, 4/6] mit 2 Cor. 5, 1). Umgekehrt fühlt die Seele, wenn der Schleier der H.losigkeit ihrer Sehnsucht fällt u. sie endlich die unermeßliche Schönheit ihres Geliebten schauen darf, sich in alle Ewigkeit noch zu heftigerer Liebe entflammt (in Cant. hom. 12 [GregNyssOp 6, 369, 14/370, 11]). – Schließlich greift Gregor auch in seiner Darstellung der Seligkeit, dem Ideal aller griech. Philosophie, auf den Begriff der H. zurück. Bei der Erklärung von Mt. 5, 8: ‚Selig, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen', sieht er sich vor den Widerspruch zwischen dieser Verheißung u. anderen biblischen Texten gestellt, welche die Möglichkeit einer Gottesschau auszuschließen scheinen (Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16; Ex. 33, 20). Diese negativen Äußerungen ‚drängen die H. in die Enge'. Doch Gott kommt der menschlichen H. zu Hilfe. Die von Jesus κατ' ἐλπίδα versprochene Gottesschau, d. h. der Gottesbesitz, übertrifft denn auch alle Seligkeit u. alles Begreifen (beat. 6 [PG 44, 1264D/5B. 1268C]; vgl. ebd. 7 [1277A/80A]). Ebenso stellt Gregor anim. et res. (PG 46, 104A/8A) im Anschluß an 1 Cor. 15, 28 fest, daß dem Menschen in der erwarteten Seligkeit nichts fehlen wird, weil die göttliche Natur selbst an Stelle von allem stehen wird; selbst die Auferstehung wird in dieser einzigartigen H. miteingeschlossen sein. Diese unendliche Seligkeit wird auch den Bösen nicht für immer vorenthalten bleiben. Selbst ihnen wird dieser Trost auf die Zukunft nicht genommen. Einerseits wird in der Ewigkeit die Wirklichkeit allein in der Liebe bestehen. Andererseits hat die mehr oder weniger schwere Be-



strafung der Bösen, die Dämonen nicht ausgeschlossen, letztlich nur den Sinn der totalen Überwindung der gottwidrigen Sünde. Die Sünder werden also nach entsprechender Züchtigung ihre Freiheit u. Zuversicht vor Gott wiederfinden, wie Gott selbst es ursprünglich gewollt hatte (anim. et res. [PG 46, 96A. 101D, bes. 101AB], wo von der ἐλπίς aller die Rede ist; vgl. or. catech. 26 [PG 45, 68A/9C]; vit. Mos. 2, 82. 320 [GregNyssOp 7, 1, 57, 8/15. 144, 25f]; in inscr. Ps. 2, 14 [ebd. 5, 155, 11/4]). Weil Gott alles in allem, ja immer, der Größere sein wird, kann die menschliche Existenz nur im ewigen Lob der Größe Gottes enden (ebd. 1, 9 [67/9]). Die ganze Schöpfung wird nach ihrer Wiederherstellung in einer einzigen Symphonie mit Gott zusammenklingen (vgl. anim. et res.: PG 46, 69C. 133C/6A; or. catech. 26 [PG 45, 69B]).

2. *Augustinus.* Auch wenn es nicht angeht, die Geschichte der Reflexion über die christl. H. mit Augustinus beginnen zu lassen (gegen Link 1160; Woschitz 10/5), ist doch zuzugeben, daß die H. bei ihm tatsächlich einen zentralen Platz einnimmt. Das ergibt sich allein schon aus einem Blick auf die Art, wie er den klass. Begriff der spes: bonarum rerum futurarum exspectatio weiterentwickelt. Im Enchiridion de fide, spe et caritate, einer dogmatischen Spätschrift, geht er von dieser Begriffsbestimmung aus, um spes von fides zu unterscheiden (enchir. 2. 8). Während sich der Glaube auf gute u. schlechte, eigene u. fremde Dinge aller Zeiten beziehen kann, betrifft H. nur die bona futura des Hoffenden selbst. Dabei grenzt er zugleich die H. vom klass. sperare ab, das mehr timere bedeutet, u. unterscheidet sie von jenem Glauben der Bibel, der, wie etwa in Hebr. 11, 1, mit ihr zusammenfällt, da er sich ebenfalls auf das Unsichtbare erstreckt. Für die H. im engen Sinn hingegen beruft er sich auf den Römerbrief, laut dem wir nicht nur erhoffen, was wir nicht sehen, sondern es auch mit Geduld erwarten (Rom. 8, 25). Dieser Paulustext wird übrigens immer wieder zitiert, teils mit dem vorausgehenden u. den folgenden Versen, teils nur mit den entscheidenden Worten: quod non videmus, speramus, per patientiam exspectamus. Wie Augustin hier den klassischen H.begriff in bezug sowohl auf den Gegenstand (nur unsichtbare Güter) als auch auf den Vollzug (furchtlose u. geduldige Erwartung) präzisiert, so tut er es anderswo auf mannigfache Weise. In einer nach dem Fall von Rom über das inständige Gebet (mit Lc. 11, 5/13) gehaltenen Predigt umschreibt er die bona futura als aeterna, non temporalia, u. als anteriora (serm. 105, 5, 7 mit Rom. 8, 24f; Phil. 3, 13f; 2 Cor. 4, 18; vgl. 105, 10, 11; 108, 1, 1). Andererseits thematisiert er das sperare mit extendere spem, exspectare, sustinere (serm. 105, 5, 7) u. hebt das Suchen u. Ersehnen heraus (ebd. 105, 1, 1). So kann er zusammenfassen, was christl. H. bedeutet: Figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate. Christiani estis, fratres, christiani sumus. Non ad delicias Christus in carnem descendit; toleremus potius praesentia quam diligamus... Nemo vos murmurando avertat ab exspectatione futurorum (105, 8, 11). Ähnlich entfaltet er in einem um die gleiche Zeit geschriebenen Brief, ebenfalls im Zusammenhang mit dem Gebet, seine Auffassung von der H. (ep. 130; vgl. bes. 8, 16 mit Phil. 3, 13f). Dabei weist er allerdings darauf hin, daß ein Christ auch temporalia erhoffen darf, wenn er dies propter deum tut (ep. 130, 6, 12/7, 14). Dazu stellt er auch hier Glaube, H. u. Liebe zusammen (ep. 130, 8, 17; 9, 18; 12, 24). Weiter hebt er nicht nur wie in Sermo 105 hervor, daß der Christ um Christi willen seine H. ganz auf Gott setzt (ep. 130, 1, 1f), sondern übernimmt zudem im Anschluß an 2 Cor. 6, 5f; 1 Joh. 3, 2 u. Col. 3, 3 die ntl. Antithese von Schon-u.-Noch-Nicht (ep. 130, 2, 5). Wie sehr gerade diese Antithese hier u. anderswo seine H.theologie bestimmt, läßt Augustinus durch die Mannigfaltigkeit der Formeln u. Bilder erkennen, mit der er, meist im Gefolge der Bibel, sie zum Ausdruck bringt. Nunc – tunc, spes – res, credere – videre, fides – species, ex parte – ex toto u. ähnliche Gegenüberstellungen kehren fortwährend wieder (vgl. etwa en. in Ps. 120, 6, wo in einer Erklärung zur Gottesschau des Mose [Ex. 33, 20. 23] der Glaube an die bereits geschehene Auferstehung Christi u. die noch ausstehende Schau des Angesichtes Gottes unterschieden werden; weiter en. in Ps. 89, 15; 104, 3; 129, 10 dazu Boros 193f). In einer Predigt über Rom. 8, 30f von 417/18 erklärt Augustinus genauer, welche Verheißungen Gottes sich schon erfüllt haben, für was wir Gott als largitor schon loben können u. für was wir ihn als debitor noch festhalten sollen (serm. 150, 2). Die Vorherbestimmung u. die

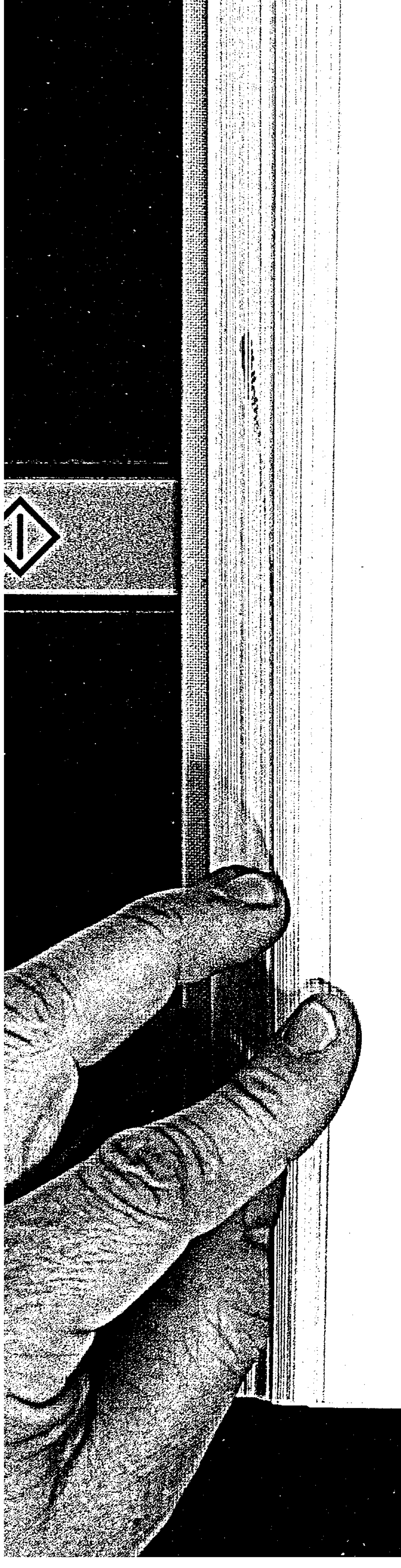
Berufung sind gnadenhalber schon erfolgt. Die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden u. die Gabe des Heiligen Geistes haben wir durch den Glauben bereits erlangt u. dürfen auf Grund des guten Gewissens auch hoffen, sie zu besitzen (ebd. 150, 3/7 mit 1 Tim. 1, 5). Die H. ist also Trost auf unserer Pilgerschaft, bis wir endlich in Geduld zur Gottesschau gelangen, wo die Liebe allein bleiben wird (serm. 150, 8f mit Rom. 8, 23/5. 35f; 2 Cor. 5, 6f; 1 Cor. 13, 13). In mehr bildhafter, meist von der Bibel inspirierter Sprache stellt Augustinus das Leben in dieser Welt u. das ewige Leben einander gegenüber, wenn er von Seufzen u. frohem Glück (en. in Ps. 29, 1. 16; 41, 10; 120, 2 mit Ps. 125, 6; ep. 130, 14, 27), von Mühe u. Ruhe (serm. Mai 98, 1; en. in Ps. 62, 6), von Sehnsucht u. Erfüllung (ebd. 89, 15; dazu Boros 191f), von Unsicherheit – Sicherheit (en. in Ps. 41, 12), von immer neuem Suchen – Finden (ebd. 104, 3; dazu Boros 188/90) spricht. Zu den eindrücklichsten Gegensatzpaaren gehören die vielfach abgewandelten Antithesen von via – patria, peregrinatio – civitas (vgl. bes. en. in Ps. 61, 7; 145, 1; serm. 27, 5f). Sie erhalten dort noch mehr Farbe, wo das Ziel der Wanderschaft als das himmlische Jerusalem, als Himmelsstadt, als festgebautes Haus, als ewiger Sabbat, als nie endendes Fest, als nie aufhörendes Alleluja besungen wird (vgl. en. in Ps. 61, 7; serm. 105, 7, 9; 362, 28, 29; civ. D. 22, 30, 5 etc.). Andererseits wird auch der Weg, die H. selbst, bildhaft dargestellt. Beim schlimmsten Sturm bleibt sie im Himmel verankert (en. in Ps. 64, 3; 145, 2). Sie gleicht auch, wie Augustinus malerisch ausführt, dem Hühnerei (serm. 105, 5, 7; ep. 130, 8, 16) oder dem Zedernholz (quaest. hept. 4, 33). Am feinsten durchgeführt ist wohl der Vergleich mit der Musik, die sich aus dem himmlischen Festsaal hören läßt u. den gläubigen Menschen auf seinem Pilgerweg tröstlich begleitet (en. in Ps. 41, 9f). In der gleichen Linie stellt Augustinus das sperare mit dem laudare, die H. mit dem Lob gleich, das der gläubige Mensch nicht nur in seinem Beten, sondern in seinem ganzen Alltag Gott darbringt (ebd. 146, 1f; vgl. 145, 1). Im übrigen hebt er die H. sowohl vom falschen Selbstvertrauen (praesumptio) u. vom übertriebenen Auf-Gott-Abstellen wie von aller Verzweiflung u. falscher Angst vor Gottes Gerechtigkeit ab (ebd. 41, 12; 46, 13; 61, 2; 90, 2, 2; 146, 20; pecc. mer. 2, 35, 57; Ballay 68/80). Aus dieser ersten Übersicht läßt sich nicht nur ersehen, wie Augustinus die exspectatio bonorum futurorum vorab von der Bibel her entfaltet hat. Es ergibt sich zudem allein schon daraus, daß man seine Auffassung von der H. erst von seinen persönlichen Erfahrungen, seinen philosophischen Voraussetzungen u. seinen wichtigsten theologischen Anliegen her voll verstehen kann. – Wie in seinem ganzen theologischen Denken steht Augustinus in seiner Lehre von der christl. H. unter den Eindrücken seines eigenen Lebens. In seinem mühseligen Ringen um den Glauben seiner Kindheit lernte er, wie sehr dieser Glaube ein demütiges u. betendes Hoffen, eine sehnsüchtige Ausrichtung auf das ewige Leben bedeutet (vgl. bes. soliloq. 1, 6, 12/7, 13: neuplatonischer Aufstieg zu Gott mit 1 Cor. 13, 13 u. Porph. ad Marcell. 24; soliloq. 1, 1, 2/6; 2, 20, 36; mag. 1, 2 mit Ps. 4, 5f; conf. 9, 10, 23 mit Phil. 3, 13; 11, 29, 39; 13, 13, 13/14, 15). Die Seelsorge, der er sich seit seiner Priesterweihe (iJ. 391) voll verpflichtet fühlte, konnte diese grundlegende, allerdings erst später ganz in der Sprache der Bibel bezeugte Erfahrung nur erweitern. Das beweisen einmal seine tröstenden u. aufmunternden Briefe (vgl. bes. ep. 55; 130; 64, 1; 187, 8, 27). In der Taufkatechese gehört die H. zu den Grundthemen (vgl. bes. catech. rud. 7, 11; 25, 47; dazu fid. et op. 27, 49). Im besonderen liebt es Augustinus, bei der Erklärung des Glaubenssymbols oder des Vater-Unsers auf den Zusammenhang von Glaube, H. u. Liebe hinzuweisen (vgl. enchir. 2. 7. 30. 111/7; serm. 212, 1f). Natürlich kann die H. in der Erklärung der Osterfeier nicht fehlen. In dieser geht es nämlich darum, in sacramento den transitus christianorum, die Erneuerung in der Taufe, zu feiern, der im transitus Christi vorgebildet worden ist (vgl. ep. 55, bes. 1, 2/3, 5; dazu serm. 261, 1; PsAug. serm. Guelf. 20, 2; 227 über die Ostersakramente). Demgemäß findet sich der Zusammenhang des Glaubens an die Auferstehung Christi u. der H. auf die Auferstehung der Toten immer wieder (vgl. trin. 2, 17, 29f; in Ps. 60, 4; 120, 6; 129, 6f; serm. 361f; dazu Ballay 171/281). Die verschiedenen Aspekte der H. kehren selbstverständlich in den Predigten während des Jahres wieder, besonders an den Märtyrerfesten (vgl. en. in Ps. 121, 1; 127, 5. 8/10; serm. 280, 4/6). Dazu legte die Konfrontation mit den



theologischen Tagesfragen dieses Thema immer wieder nahe. In der antimanichäischen wie auch in der antijüd. Polemik stand speziell das Verhältnis von AT u. NT in Frage, ein besonderer Fall der Spannung von Verheißung u. Erfüllung (vgl. c. Faust. 4, 2; 6, 9; 13, 3; 19, 13f; util. cred. 3, 9; c. Adim. 17, 2; c. adv. leg. 2, 3, 11). Noch mehr mußte Augustinus gegenüber den Manichäern (vgl. bes. c. Faust. 11, 7 mit Col. 3, 1f; Rom. 8, 24f; 16, 29; agon. 24, 26/26, 28) u. nicht weniger gegenüber den heidn. Philosophen die H. auf die Auferstehung verteidigen (vgl. bes. serm. 241, 1; civ. D. 10, 29; 22, 25f). In der Auseinandersetzung mit den Donatisten, die ihn die Uneinigkeit unter Christen am eigenen Leib erfahren ließ, entwikkelte er seine Lehre vom corpus permixtum, von der Kirche, die, solange sie während dieser Weltzeit (nunc) zur Vollendung heranreifen muß, aus Guten u. Bösen zusammengesetzt ist u. erst nach der Auferstehung (tunc) zur vollen Heiligkeit gelangen wird (vgl. bes. c. Parm. 2, 7, 14; 3, 5, 27 mit Phil. 3, 20; Col. 3, 1/3; Rom. 8, 24; coll. c. Don. 3, 9, 16; 10, 10). Weil es noch nicht offensichtlich ist, welche Christen bloß die eine Taufe u. welche auch die eine H. besitzen (vgl. bapt. 6, 8, 11 mit Eph. 4, 5; bapt. 5, 26, 37 [Cyprian]; 7, 19, 37; 7, 37, 73), müssen die Gläubigen mit Geduld gegenüber den Sündern u. vor allem gegenüber jenen, die ihre H. auf die Ewigkeit verspotten, ausharren bis zum Ende (c. Parm. 3, 5, 27; in Joh. tract. 27, 11; 28, 11; 111, 1; bapt. 5, 10, 12). In den letzten zwanzig Jahren seines Lebens schließlich wurde Augustinus theologisch wie nie zuvor herausgefordert, einmal von der Frage nach dem Sinn der Vorsehung, die um 410 selbst für die Gläubigen mehr als fragwürdig geworden war, dann von der Frage nach der Gnadnhaftigkeit des Lebens aus dem Glauben. Bevor dies eigens zur Sprache kommt, sei hervorgehoben, wie sehr Augustinus alle seine persönlichen u. pastoralen Erfahrungen von der Hl. Schrift her zu bewältigen suchte. Neben den Johannes-Schriften, die zwar weniger von der H. reden, aber ganz unter der Spannung des Schon u. des Noch-Nicht stehen (vgl. etwa in Joh. tract. 6, 2; 111, 1; in ep. Joh. 4, 5/7 mit 1 Joh. 3, 2, Phil. 3, 13f; Rom. 8, 24f; civ. D. 20, 7 mit Apc. 20), hat er gerade jene Bücher ausführlich kommentiert, die am meisten von der H. sprechen, die Psalmen (in den Enarrationes in Ps.; vgl. bes. 39; 41; 91, 1; 104/6; 129, 6/8; H. U. v. Balthasar, Augustinus. Über die Psalmen[2] [Einsiedeln 1983] 364) u. das Corpus Paulinum in seinen Erklärungen zum Römer- u. Galaterbrief (vgl. bes. in Rom. 84, 53 mit Rom. 8, 19/23; in Gal. 42 mit Gal. 5, 4/12; divers. quaest. 83, 67 mit Rom. 8, 18/24), sowie in einer ganzen Reihe von Predigten (serm. 151/78, bes. 157 mit Rom. 8, 24f; serm. 158 mit Rom. 8, 30f; serm. 169f mit Phil. 3, 3/16). Die vor allem um 393 einsetzende Beschäftigung mit diesen biblischen Schriften kann in der Beurteilung der augustinischen Theologie der H. nicht leicht überschätzt werden. Selbst in seinen Bekenntnissen wäre Augustinus ohne die Psalmen u. den Römerbrief nicht zu jenem einzigartigen Ausdruck seines demütig-hoffenden Glaubens gelangt (vgl. G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen [1955]). Übrigens wäre sicher auch der Einfluß der lat. Bibel vor Augen zu halten, die gegenüber dem griech. Text neue Nuancen ins Spiel brachte (vgl. etwa sustinere als Übersetzung von ἀποδέχεσθαι: en. in Ps. 41, 11 mit Ps. 26, 14; 39, 2; 129, 3, oder auch retinere in serm. 157, 7, bes. 1, mit Ps. 26, 14). – Die durchweg biblische Ausrichtung des augustinischen Denkens darf indes seinen philosophischen Ansatz nicht vergessen lassen. Wie aus De vera religione zu sehen ist, kreisten die Gedanken Augustins vor allem um drei Probleme (vgl. Lorenz 56/8): 1) Die Erlangung der beatitudo (vera relig. 1/10). Zu der dabei immer wiederkehrenden Unterscheidung von frui (summo bono aeternis) u. uti (rebus creatis temporalibus) gehört ganz klar die Dynamik der H. (vgl. dazu ep. 130, 27; beat. vit. 4, 35; en. in Ps. 91, 1; 124, 4; dazu Brabant 96f). Dieses desiderium, das immer wachsen soll, die cupiditas bona, wird von aller bloß irdischen Sehnsucht, von allen nur zeitlichen Erwartungen abgehoben. Noch wichtiger als diese philosophische Abgrenzung der hoffenden Sehnsucht ist allerdings ihre Grundlegung im Ostergeheimnis (vgl. ep. 55, 2/5 u. die anderen oben zit. Texte). Gerade von dieser österlichen Orientierung bekommen auch die Psalmverse, laut denen man die H. allein auf Gott setzen soll, erst ihre volle Aussagekraft (vgl. en. in Ps. 33 serm. 2, 13; 39, 7; enchir. 30. 114; catech. rud. 27, 55: H. auf den dreifaltigen Gott). 2) Das zweite Problem ist das Übel oder genauer der Ursprung des Bösen (vera relig. 11/23). Positiv gesprochen,

wird darin nach dem Sinn der Schöpfung u. der Vorsehung gefragt. Gleichzeitig wird die Frage gestellt, wie einer in dieser vergänglichen Welt auf die Ewigkeit ausgerichtet sein kann. Christlich gesehen stehen dabei die Antithese von Gnade u. Freiheit u. die Gegenüberstellung der duo amores oder der duae civitates in Frage. Doch darüber soll unten eingehender gehandelt werden. 3) Beim dritten Problem geht es um ratio u. auctoritas (ebd. 24/55; dazu Becker 111/43). Danach gelangt der Mensch nur auf Grund des auf die Autorität Christi sich stützenden Glaubens zur vollen Erkenntnis (vgl. Lütcke 123/48). Weil Christus zugleich scientia u. sapientia ist, kann der Christ auf dem Weg des Glaubens durch die scientia zur sapientia emporsteigen (vgl. trin. 12, 14f). Doch diese schauende Erkenntnis wird auf dieser Erde nie vollkommen sein. Sie geschieht immer nur in aenigmate, nie in specie. Die durch die Notwendigkeit einer immer radikaleren Reinigung durch den Glauben bedingte Vorläufigkeit selbst kann indes nur in Geduld durchgehalten werden (Brabant 64). Auch wenn man nur hoffen kann, was man zuerst glaubt, muß also umgekehrt die H. den Glauben fortwährend stützen (doctr. christ. 1, 15, 14). Im übrigen werden einst sowohl der Glaube als auch die H. aufhören: in der ewigen Schau, im immerwährenden Besitz wird nur die Liebe bleiben (vgl. en. in Ps. 91, 1; ep. 120, 8; enchir. 2. 8. 31. 117f). – Ohne Zweifel führten im besonderen zwei Gelegenheiten Augustinus dazu, gerade auch seine Theologie der H. sowohl von den antiken als auch den christl. Überlieferungen her zu entfalten: das Ringen um das richtige Verständnis der tempora Christiana u. die Polemik gegen Pelagius u. seine Anhänger. Nach dem Fall Roms iJ. 410 machte sich Augustinus tatsächlich daran, in De Civitate Dei sich noch eingehender als zuvor mit dem Sinn der Heilsgeschichte zu befassen (vgl. außer civ. D. eine ganze Reihe von Enarrationes in Ps., ep. 138 u. serm. 105). In dieser vor allem gegenüber der heidn. Philosophie geführten Polemik stellte er die christl. H., die schon immer durch ihre Ausrichtung auf das Jenseits gekennzeichnet war u. die seit Konstantin auch mit der Politik in Verbindung gebracht wurde, in einen universalen u. geschichtlichen Rahmen hinein (vgl. bes. die Ausführungen über die Weltzeitalter civ. D. 22, 30, 5 u. ö.; dazu F.-J. Thonnard: BiblAug 37 [1960] 842/4). Danach reicht die civitas Dei, die himmlische Gemeinschaft der Engel u. Heiligen, in diese Zeit hinein (vgl. bes. civ. D. 20, 9, 1/3 mit Apc. 20; *Gottesstaat). Vor der Ankunft Christi wurde sie hier unten von der Ecclesia seit Abel, von allen sie erwartenden Gerechten, repräsentiert (civ. D. 15, 1, 1; 18, 51, 2). Seither gehören alle als cives zu ihr, herrschen schon jetzt der H. nach mit Christus, die ihren ganzen Glauben, ihre H. u. ihre Liebe auf seine Auferstehung richten (vgl. 20, 9, 1/3, wo die tausend Jahre anders als früher in serm. 259, 2 u. divers. quaest. 57 geistig verstanden werden; dazu civ. D. 20, 7, 1/4; en. in Ps. 61, 4). Die von den Propheten verheißene, den Tempel überragende Herrlichkeit der Kirche wird nach der Auferstehung noch herrlicher sein (civ. D. 18, 48), dann nämlich, wenn sie von allem Gottwidrigen gereinigt sein wird (vgl. ebd. 20, 17. 25. 27f). In dieser geschichtlichen Schau ist die Kirche selbst ein Zeichen der H. (vgl. das sacramentum spei: c. Faust. 12, 20). In ihr suchen die Menschen, ganz Gott anzuhangen, indem sie gläubig ihre H. allein auf ihn setzen u. mit Geduld erwarten, was sie noch nicht sehen, die stabilitas sedis aeternae, die pax beatitudinis (vgl. civ. D. 10, 15 mit Ps. 72 u. Rom. 8, 24; 19, 4. 27; 20, 17; 21, 15). In ihr fürchten sich die Bürger vor der ewigen Strafe u. ersehnen das ewige Leben u. freuen sich gerade auf diese Weise jetzt schon in der H. (civ. D. 14, 9, 1). In der Kirche lebt demnach die auf dieser Erde wandelnde Bürgerschaft Gottes in der H., weil sie aus dem Glauben an die Auferstehung Christi geboren worden ist (ebd. 15, 18). Damit ist nicht bloß jede Verquickung mit dem Römerreich, sondern jeder Millenarismus ausgeschlossen (vgl. 20, 7). Obgleich die Christen sich auch mit den zeitlichen Dingen befassen, ist ihre H. dennoch ganz auf die Vollendung der civitas Dei ausgerichtet. – In der pelagianischen Kontroverse standen vorerst der Sinn der Kindertaufe u. die Möglichkeit der vollkommenen Gerechtigkeit schon in dieser Weltzeit zur Debatte. Dabei vertrat Augustinus die Ansicht, die Taufe gewähre allen, auch den kleinen Kindern, die Vergebung der Sünden, jedoch nur als anfanghafte Gerechtigkeit. Der Getaufte ist wohl in re gerechtfertigt, aber er besitzt nicht allein das ewige Leben, sondern auch die volle Gerechtigkeit bloß in spe. So schon ganz klar die er-

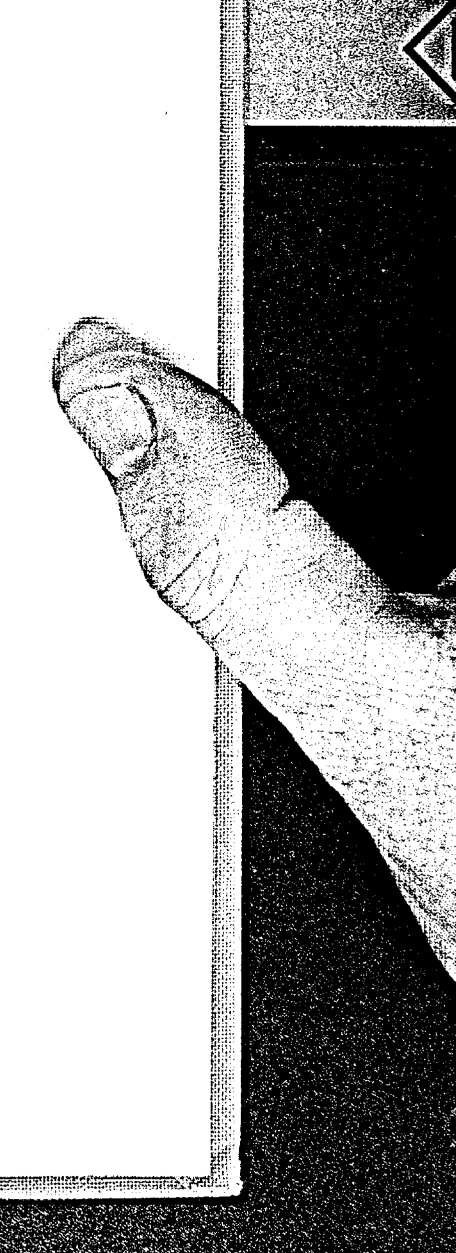




ste antipelagianische Schrift De peccatorum meritis et remissione vJ. 412 (vgl. pecc. mer. 3, 7, 9; 2, 9, 11/6. 25: über die Gerechten im AT u. Paulus; 2, 31, 50f: Vollendung des hoffenden Glaubens im Sterben; 2, 32, 52 mit Gal. 5, 5: der Weggang des Auferstandenden begründet die Zeit des Lebens aus dem Glauben u. der H. auf die Gerechtigkeit). In De spiritu et littera führt Augustinus weiter aus, daß zur vollkommenen Gerechtigkeit die Beobachtung des Gesetzes (littera) nicht genügt, daß dazu vielmehr auch die innere Gnade (spiritus) nötig ist (vgl. spir. et litt. 4, 6; retract. 2, 37). Der Gläubige darf darum nicht bei der knechtischen Furcht stehen bleiben, sondern muß als Kind Gottes sich geradezu um die Sehnsucht nach immer größerer Gerechtigkeit mühen. Nur so ist aller Selbstruhm, alle bloß menschliche H. ausgeschlossen (spir. et litt. 32, 56; vgl. 36, 64 mit Phil. 3, 13). In den weiteren Schriften entwickelt Augustinus das Thema der unvollkommenen Gerechtigkeit mehr negativ von der auch nach der Taufe bestehenden concupiscentia her (vgl. schon pecc. mer. 2, 28, 46, bes. aber die Polemik gegen Julian nach 418, etwa in nupt. concup. 1, 25, 28; c. Pelag. 1, 13, 26f; c. Iul. op. imperf. 1, 71; dazu A. de Veer: BiblAug 23 [1974] 690/5). Demnach muß der getaufte Christ in seinem kranken Zustand mit beharrlicher Geduld, mit dem inständigen Verlangen nach immer größerer Gerechtigkeit u. mit der H. auf die endgültige Erlösung stets voranschreiten (vgl. nupt. concup. 1, 18, 20 mit Rom. 8, 24f; 1, 29, 32; 1, 31, 35; c. Pelag. 3, 7, 17f. 22). Diese geduldige u. vertrauensvolle Ausdauer selbst ist nur mit einer inneren Gnade Gottes, letztlich nur auf Grund einer besonderen Hilfe, des donum perseverantiae, möglich (vgl. schon nat. et grat. [vJ. 415] 26, 29, vor allem aber grat. 18, 29; corrept. 6, 10; persev. 1, 1; 2, 2). Diese nachdrückliche Betonung der Gnade brachte Augustinus den heftigen Vorwurf ein, er stelle die Freiheit des Menschen in Frage u. vertrete eine praedestinatio ad malum (vgl. ep. 225f). Gerade in der mühsam wirkenden Verteidigung gegenüber diesen nicht ganz unberechtigten Anklagen gelangte Augustinus zum Höhepunkt seiner Theologie der H. Indem er die Prädestination u. die unverdienbare Gnade der Heiligen in der völlig gnadenhaften Inkarnation des Sohnes Gottes selbst verankerte (vgl. persev. 15, 30f; 24, 67; dazu J. Chéné / J. Pintard: BiblAug 24 [1962] 819/24), gab er allem, was er früher über Christus, unsere H., gesagt hatte, eine ungeheure Tiefe. Gleichzeitig schloß die Behauptung der absoluten Gnadenhaftigkeit noch mehr als alles früher Gesagte die H. auf Gottes Barmherzigkeit allein in sich. Wenn man nämlich die menschliche Freiheit gegenüber der göttlichen Gnade ausspielen wollte, würde man gerade die H. auf den Menschen u. nicht auf Gott setzen (vgl. grat. 4, 6; praed. sanct. 1, 2; dazu persev. 17, 46 mit Jer. 17, 5). Im übrigen fällt auf, daß Augustinus in den späten Schriften die früher so oft zitierten paulinischen H.texte (Rom. 5, 1/3; 8, 23/5; Phil. 3, 13f) nicht mehr anführt (vgl. Reg.: BiblAug 24 [1962] 844/9). Doch der häufig verwendete Text von Rom. 5, 5 (Ausgießung der Liebe durch den Hl. Geist) fehlt auch hier nicht. Im Zusammenhang damit hebt Augustinus hervor, daß wir das Heil aller Menschen wollen sollen, denen wir den Frieden Gottes verkünden, u. bei der Ermahnung der anderen nie zu verzweifeln brauchen (vgl. corrept. 15, 46f; dazu persev. 22, 62: Anleitung zur H. u. zum vertrauensvollen Beten). Dazu brachte er noch in den Nöten seiner letzten Tage in seinen Gebeten u. Ermahnungen seine eigene unerschütterliche H. zum Ausdruck, wie seine letzten Briefe u. die Vita des Possidius bezeugen (vgl. ep. 228f; 231; Possid. vit. Aug. 28, 13/29, 2). Noch mehr als die anderen Kirchenväter sieht also Augustinus in der H. das Unterscheidend-Christliche. Schon auf der natürlichen Ebene ist der Mensch ein Hoffender (vgl. en. in Ps. 131, 19f). Weit mehr ist er im religiösen Leben ein Mensch der Zukunft: Ad hanc exspectationem et propter hanc spem christiani facti sumus . . . Ab amore saeculi huius vocati sumus, ut aliud saeculum speremus et diligamus (serm. 108, 1, 1 zu Lc. 12, 35f u. Ps. 33, 12/15). Sein ganzes Leben ist eine einzige Sehnsucht, eine stete extensio (serm. 255, 8 [vJ. 418] mit Phil. 3, 13f). Dieser Auffassung hat Augustinus vorab in der pelagianischen Kontroverse Tiefe gegeben (vgl. den zusammenfassenden Text enchir. 31. 118, wo die christl. Zeit [sub gratia] als tertia bonae spei hominis gekennzeichnet wird). Er radikalisierte in seiner Gnadenlehre die Ungeschuldetheit des Heiles in einer Weise, daß er seine Seelsorge geradezu auf der ,H. gegen alle H.' aufbauen mußte. Doch für ihn blieb klar, daß der

Mensch auf die Vollendung hoffen darf, weil der einzige Gerechte, Jesus Christus, die Gerechtigkeit in u. für die Welt bereits vollbracht hat (vgl. B. Studer, Le Christ, notre justice, selon s. Augustin: RechAug 15 [1980] 99/143, bes. 137f). Darum ist es nicht richtig zu sagen, im H.-Begriff Augustins komme erneut das antike Moment der Unsicherheit herein (gegen Link 1162; vgl. auch die pessimistische Darstellung bei K. Flasch, Augustin [1980] 422/4). Augustinus hat vielmehr bis zuletzt mit dem Psalmisten u. dem Apostel, aber auch unter dem Einfluß jener antiken Tradition, welche der philosophia verissima am nächsten kommt (vgl. civ. D. 10, 32, 1), daran festgehalten, daß der Christ jemand ist, der allein auf die Gnade Gottes vertraut u. im Glauben an die Auferstehung Jesu Christi mit allen Gerechten u. Heiligen seine eigene Vollendung in der Seligkeit bei Gott ersehnt u. mit Geduld erwartet (vgl. ep. 231, 5f).

*V. Zusammenfassung.* Die aus der atl. u. jüd. herausgewachsene christl. Auffassung von der H. läßt auf den ersten Blick zwei Eigentümlichkeiten erkennen. Auf der einen Seite ist sie ganz positiv orientiert. Während in der griech.-röm. Antike mit den Wortgruppen von ἐλπίς u. spes allgemein eine Erwartung ausgedrückt wurde, deren an sich neutrale Qualität erst durch den Kontext oder durch Attribute als gut oder schlecht, als erfreulich oder beängstigend bestimmt wurde, erstreckt sich ihr christl. Gebrauch in weitaus überwiegendem Maße auf die Erwartung einer guten Zukunft (προσδοκία τῶν ἀγαθῶν μελλόντων oder exspectatio futurorum bonorum). Wie es in dieser positiven Linie dazu kam, die Erwartung vorab auf das Jenseits, genauerhin auf die Auferstehung, zu konzentrieren, ist schwer auszumachen. Ohne Zweifel aber wurde dafür die apokalyptische Auffassung von den zwei Äonen maßgebend, die im christl. Bereich zur Antithese des Schon-u.-Noch-Nicht umgestaltet worden war. Letztlich entscheidend wurde jedoch dafür die Ostererfahrung, in welcher der Glaube an die Auferweckung Jesu vom Tod Grund für die H. auf die Auferstehung geworden war. Sowohl für die Rezeption der christlich-apokalyptischen Geschichtsauffassung als auch in der Übernahme der urchristl. H. auf die Auferstehung ist im besonderen seit dem 3. Jh. die von Origenes eingeleitete Kommentierung des Römerbriefes grundlegend geworden. In der ganzen patristischen Überlieferung, wenn nicht schon zuvor, spätestens jedenfalls seit Justin, machte sich schließlich auch der Einfluß der platonischen Überlieferung geltend, nach welcher der Mensch in seinem Innersten auf das Verlangen nach Reinheit u. auf die Sehnsucht nach der Seligkeit bei Gott angelegt ist. Dabei hielt diese platonische, im Grunde mit der Zwei-Äonen-Lehre verwandte Jenseitigkeit die Christen keineswegs davon ab, das Engagement in dieser Welt, die H. auf die temporalia, materieller wie geistiger Art, wenn auch immer im Blick auf Gott, zu bejahen, wie besonders die politischen Theologen Konstantin u. Eusebius, aber auch die großen Asketen Basilius u. Augustinus klar bezeugen. Auf der anderen Seite ist die christl. Verwendung der Wortgruppen von ἐλπίς u. spes immer von einer festen Überzeugung getragen. Die Christen wollten damit nicht mehr bloß eine gewisse auf die Erkenntnis der kosmischen Zusammenhänge begründete Erwartung, eine vielleicht gar unvernünftige Annahme zum Ausdruck bringen. Weil ihre Einstellung zur Zukunft auf dem Glauben an die Macht des überweltlichen Schöpfers u. die Treue des Gottes der Väter beruht, kann sie nie zuschanden werden, wie die Kirchenväter mit den Psalmisten fortwährend wiederholen. Diese Gewißheit ist allerdings nicht auf einer rationalen Einsicht, sondern allein auf dem unerschütterlichen Vertrauen in die gnädige u. barmherzige Liebe begründet, die der eine Gott in der Geschichte Israels u. schließlich im Leben Jesu gemäß den Verheißungen der Propheten bewiesen hatte. Erst im Blick auf dieses gläubige Vertrauen kann man die Zukunftserwartung der Christen im eigentlichen Sinn als H. bezeichnen. Selbst bei dieser zweiten, zutiefst biblischen Eigentümlichkeit der christl. H. fehlen indes die antiken Spuren keineswegs. Bei ihrer Begründung u. Weiterentfaltung wurde das Schon der apostolischen Botschaft sowohl von der bis auf Plato u. Aristoteles zurückgehenden Analyse der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft) wie auch von der antiken Erkenntnislehre her nicht wenig vertieft (vgl. bes. Philo, Klemens v. Alex., Gregor v. Nyssa, Augustinus). Danach vermag der Christ auf Grund seiner gegenwärtigen, vom Hl. Geist geleiteten Erfahrungen nicht bloß an die Großtaten Gottes in der Vergangenheit



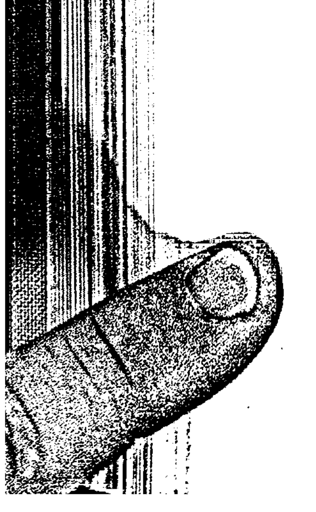
zu glauben, sondern wagt es ebenso, für die Zukunft seine H. ganz auf Gott zu setzen. Obwohl also die christl. H. als Erwartung der künftigen Güter wie als sichere Erwartung weit über das hinausging, was man in der Antike als H. bezeichnen könnte, wurde sie durch die Gleichsetzung mit der in der menschlichen Natur selbst angelegten Sehnsucht nach dem ewigen Leben u. durch ihre Begründung von der Erfahrung der Zeit her ungeheuer vertieft. Damit wurde allerdings eine andere Spannung gewaltig verschärft: Die Spannung zwischen der Schöpfungs- u. Erlösungsordnung, zwischen dem nach dem Bild Gottes geschaffenen u. darum hoffenden u. dem in seiner Veränderlichkeit der Sünde verfallenen u. darum verzweifelnden Menschen. Mit seiner Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Gnadenhilfe Gottes u. von der vom Hl. Geist inspirierten Liebe zur Gerechtigkeit machte Augustinus nicht nur die H. des auf die Erlösung Jesu Christi angewiesenen Sünders, sondern im Grunde die H. des Geschöpfes überhaupt ganz von Gott abhängig. Damit hob er natürlich die Spannung zwischen Furcht u. H., zwischen demütigem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes u. den vom Schöpfer dem Menschen gegebenen Möglichkeiten nicht auf. Ganz im Gegenteil! Seine Auffassung von der absoluten Gnadenhaftigkeit der H. zwang ihn nämlich, in seiner Seelsorge aus der ‚H. gegen alle H.' sich aller anzunehmen. Schließlich seien noch zwei Einzelheiten besonders vermerkt. Einmal wurde die paulinische Trias ‚Glaube, H., Liebe' unter dem Einfluß von antiken, besonders platonischen Überlieferungen doppelt reinterpretiert. Man setzte sie immer wieder in den Zusammenhang mit den Tugenden u. schloß dabei nach u. nach sowohl den Glauben als auch die H. aus dem ewigen Leben aus. Damit kam die H. jedoch auch für Jesus, den Gottessohn, nicht mehr in Frage. Immerhin entwickelte Augustinus, im Anschluß an die Jesus-Frömmigkeit des Ambrosius, seine Lehre von Jesus, dem einzigen Gerechten, der gerade als Sohn Gottes bis zum Ende in der Gerechtigkeit aushielt. Auf der anderen Seite verdient es, nochmals hervorgehoben zu werden, daß verschiedene Kirchenväter, zT. im Anschluß an hellenistische, schon von Philo übernommenen Ideen, zT. auch unter dem Einfluß der röm. Auffassung von der religio, das Christentum einfachhin als H. definierten, als eine H. allerdings, welche nicht bloß in der Natur des Menschen angelegt, sondern letztlich in der Auferstehung Christi, der überragenden Heilstat Gottes, begründet ist.

*D. Personifikationen u. bildliche Darstellung.* Der Begriff der H. kann in der Antike, wie andere Abstrakta (*Clementia, *Felicitas, *Fides, *Fortuna, *Friede), auf zwei Arten zur Darstellung gelangen. Zum einen wird er als Personifikation wiedergegeben, zum anderen kann er in verschiedenen szenischen Darstellungen in übertragener Weise, ohne unmittelbaren Bezug, etwa durch eine Inschrift, zum Ausdruck gebracht werden. Solche Darstellungen, vor allem bei den Rettungsbildern, können hier nicht erörtert werden. Als eindeutig christl. Symbol der H. wurde lange Zeit der *Anker angesehen (zB. C. Carletti, Art. Simboli-Simbolismo 2: DizPatr 2 [1984] 3200f), doch kann dieses Zeichen, v. a. auf Grabverschlußplatten, als Abbreviatur des maritimen Bereichs stehen (J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1065/7. 1073) u. muß keine spezifisch christl. Bedeutung haben (Ch. Pietri, Art. Grabinschrift II: o. Bd. 12, 552). – In Griechenland wird eine Göttin der H. zuerst Hesiod. op. 96/100 erwähnt (vgl. M. L. West, Works & Days [Oxford 1978], Komm. zSt.; auch W. J. Verdenius, A commentary on Hesiod. Works and Days, vv 1-382 [Leiden 1985] 66/71), wo sie als einzige in der Büchse der Pandora zurückbleibt. – In Rom ist Spes zunächst das Numen, zu dem man um Erfüllung des Erhofften betet. Mit Fortuna u. Salus eng verbunden, erhält Spes nach Einlösung eines *Gelübdes im Zusammenhang mit dem 1. Punischen Krieg einen Tempel auf dem Forum Holitorium (Wissowa, Rel.[2] 329/31; L. Deubner: Roscher, Lex. 3, 2, 2150; R. Peter, Art. Fortuna: ebd. 1, 2, 1538f; Latte, Röm. Rel. 238; Woschitz 214; L. C. Aite, I tre templi del foro olitorio = MemPontAcc 3 [Roma 1981] 114/9. 124f; C. Vermeule, The cult images of imperial Rome [ebd. 1987] 73f) sowie Dedikationen von Statuen u. Weihungen vorzugsweise an dem Tag, an dem der spätere Kaiser die toga virilis anlegte (Latte, Röm. Rel. 322; F. Taeger, Charisma 2 [1960] 126). Die besondere Verbindung zum Kaiserhaus (K. Latte, Art. Spes: PW 3 A, 2 [1929] 1634/6; G. Wissowa, Art. Spes: Roscher, Lex. 4, 1295/7) findet ihren Ausdruck vor allem in Münzen. Hier

wird eine weibliche Gewandfigur der archaischen griech. Kunst übernommen u. mit verschiedenen Beischriften versehen (SPES AVG; – FELICITAS; – FELICITATIS ORBIS; – FIRMA; – PERPETVAE; – P. R.; – PVBLIC[A]; – REIPVBLICAE; – ROMANORVM; S. W. Stevenson, Dict. of Roman coins [London 1889] 756/9). Die Figur hält in der Rechten eine Blüte, mit der Linken rafft sie ihr Gewand (Schrötter, Wb. 646; Wissowa, Rel.[2] 329/31). Zum ersten Mal kommt dieser Münztyp zZt. des Claudius vor. Im Zusammenhang mit der Geburt des Britannicus iJ. 41 nC. soll damit wohl die dynastische H. zum Ausdruck gebracht werden (BritMusCat Coins Rom. Emp. 1, CLVI. 182f nr. 124/34; P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 1 [1931] 168; Taeger aO. 299; RIC 1, nr. 64; J. P. C. Kent / B. Overbeck / A. U. Stylow, Die röm. Münze [1973] 27. 100). Von den nachfolgenden Herrschern wird dieser Münztyp mit denselben Intentionen wiederholt (zB. von Vespasian [BritMusCat Coins Rom. Emp. 2, 112 nr. 526; Strack aO. 168], Trajan [von Strack aO. 169f in Zusammenhang mit dessen Alimentatio gesehen] u. Hadrian [BritMusCat Coins Rom. Emp. 3, 332 nr. 732/6; Kent / Overbeck / Stylow aO. 113 nr. 283]; weitere Beispiele F. Gnecchi: RivItNum 18 [1905] 351/9. 284f; ders., I medaglioni romani 1 [Milano 1912] XLVI/VIII. 167. 222; O. T. Schulz, Die Rechtstitel u. Regierungsprogramme auf röm. Kaisermünzen [1925] 77. 79; Strack aO. 169f; R. Ziegler, Der Schatzfund v. Brauweiler [1983] 79; P. Bastien, Monnaie et donativa au bas-empire [Wetteren 1988] 135 s. v. Spes). Von Konstantin wird diese Tradition zunächst noch weitergeführt, wie Prägungen vJ. 306 belegen (J. Maurice, Numismatique Constantinienne 1 [Paris 1908] 384; M. R. Alföldi, Die constantin. Goldprägung [1963] 199 nr. 501). Ab 326 nC. wird die Personifikation durch das mit seinem Schaft eine Schlange durchbohrende Labarum ersetzt (J. Garbsch / B. Overbeck, Spätantike zwischen Heidentum u. Christentum, Ausst.-Kat. München [1989] 109/11 nr. M 146; Maurice aO. CXLV. 506/13; A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Strasbourg 1938] 44; M. Restle: o. Bd. 14, 939. 963; J. Engemann: ebd. 1030; R. Merkelbach: o. Bd. 4, 243; P. Bruun: Arctos NS 3 [1962] 21/3; ders., The Roman imperial coinage 7 [London 1966] 62. 64. 572 nr. 19. 573 nr. 26; G. Bruck: Atti VI Congr. Int. Arch. Crist. Ravenna 1962 [Città del Vat. 1965] 522f; Kent / Overbeck / Stylow aO. 63. 164; W. Kellner, Libertas u. Christogramm. Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Münzprägung des Kaisers Magnentius [1968] 88/90). Die Beischrift lautet in alter Tradition SPES PVBLIC(A) u. dürfte als Anspielung auf den Sieg über Licinius zu deuten sein. Aufnahme der Spes-Aufschrift auf Münzen zB. von Theodosius I (G. Bruck, Die spätröm. Kupferprägung [Graz 1961] 70; P. V. Hill / J. P. C. Kent / R. A. G. Carson, Later Roman bronze coinage [London 1965] 62) u. letztmalig von Arkadius (NOVA SPES REIPVBLICAE auf Goldsolidi Kpels v. 395/408 nC. [J. Tolstoï, Monnaies byzantines (St.-Petersbourg 1912/14) 22 nr. 28 Taf. 1; R. Ratto, Monnaies byzantines (Lugano 1930) 4 nr. 49; A. S. Robertson, Roman imperial coins in the Hunter Coin Cabinet, Univ. Glasgow 5 (Oxford 1982) 473f nr. 35f Taf. 93; Kent / Overbeck / Stylow aO. 70. 174f; R. A. G. Carson, Coins of the Roman Empire (London / New York 1990) 212 nr. 935 Taf. 62] mit Anspielung auf die Vicennalien des Arkadius u. die Erhebung seines Sohnes Theodosius II zum Mitregenten). In den Münzbildern drückt sich eine schon vorher ausgeprägte Geisteshaltung aus, die in literarischen Erzeugnissen mit vor allem propagandistischer Zielsetzung greifbar wird. Die Zeitgenossen setzten auf die Herrscher ihre H. für eine gute Zukunft. Diesen Gefühlen verlieh u. a. der Titel Soter Ausdruck. So beschrieb Cicero Marius als spes subsidiumque patriae (Sest. 38; J. R. Fears: ANRW 2, 17, 2 [1981] 861). Besonders mit dem Ende der Bürgerkriege unter Augustus wird die H. in der Literatur gefeiert (Schanz, Gesch. 2[4], 42. 139; K. Büchner: PW 8 A, 1 [1955] 1184f. 1197. 1211; D. Little: ANRW 2, 30, 1 [1982] 265. 271; P. Stockmeier: o. Bd. 14, 908). So heißt es in den letzten Zeilen des Carmen saeculare des *Horaz spem bonam certamque donum reporto (73f). Die hoffnungsvollen Gefühle bei der Adoption des Tiberius durch Augustus werden von Velleius Paterculus in der Tradition hellenist. Enkomia angesprochen (2, 103; Fears aO. 862). Der Princeps hat alte H. erfüllt u. neue geweckt. POxy. 7, 1021 vJ. 54 nC. nennt Nero ἐλπισθεὶς αὐτοκράτωρ (O. Montevecchi: M. Sordi [Hrsg.], I canali della propaganda nel mondo antico



[Milano 1976] 202/6). In der röm. Staatsideologie steht Spes als H. auf Rettung mit Salus, der eingetretenen Rettung, u. Victoria, der glücklichen Situation, die sich daraus ergibt, in engem Zusammenhang. Für jedes große Unternehmen war Spes notwendig, u. so gesellten sich ihr Fides u. Fortuna bei. Die H. auf Erneuerung des saeculum wird durch Felicitas ausgedrückt (J. Gagé: o. Bd. 7, 718). Die Bedeutung dieser im Herrscher verkörperten Tugenden erklärt ihr kontinuierliches Vorkommen auf Münzen als wichtigem Propaganda-Medium (Fears aO. 943/5). Ganz bestimmte Vorstellungen u. Ziele kaiserlicher *Herrschaft sollten dadurch vermittelt u. verbreitet werden (M. Amit: Jura 16 [1965] 52/75; J. Beaujeu, Politique religieuse et propagande numismatique sous le haut-empire: Mélanges A. Piganiol [Paris 1966], bes. 1537; zu den neuen Prioritäten u. der Reduzierung numismatischer Themen ab konstantinischer Zeit G. A. Crump: The craft of the ancient historian, Festschr. Ch. G. Starr [Lanham 1985] 436f). In diesem Zusammenwirken verschiedener Personifikationen u. Tugenden spielt auch Spes ihre Rolle. In den Panegyrici werden die Herrscher mehrmals als H. angesprochen, bzw. wird die mit ihnen verbundene H. ausgedrückt (Sen. Rhet. clem. 2, 2, 1; Paneg. lat. 6, 12, 7 [2, 26 Galletier]; ebd. 7, 21, 1 [2, 71 G.]). Um 325 nC. nennt Optatianus Porphyrius Crispus die ,H. der Welt' (carm. 9, 26f; Kellner aO. 88) u. verheißt Konstantin durch seine Söhne eine sichere H. (carm. 14, 36; Kellner aO.). In der monumentalen Kunst haben sich Darstellungen der H., durch Beischrift gesichert, in der Wandmalerei Bawits u. Sakkaras erhalten. Im Rahmen des Tugendkatalogs tritt hier die H. (Beischrift ΕΛΠΙC) mit anderen Büsten personifizierter Begriffe meist in Medaillons auf der Apsisstirnwand auf (J. Maspero, Fouilles à Baouit: CRAcInscr 1913, 289f; ders. / E. Drioton, Fouilles exécutés à Baouît [Le Caire 1931] 146; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] 200. 208; R.-G. Coquin, Les vertus ['ΑΡΕΤΑΙ] de l'esprit en Égypte: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech [Paris 1974] 447/57, bes. 451/4; C. C. Walters, Monastic archaeology in Egypt [Warminster 1974] 254. 258. 270. 296. 300).

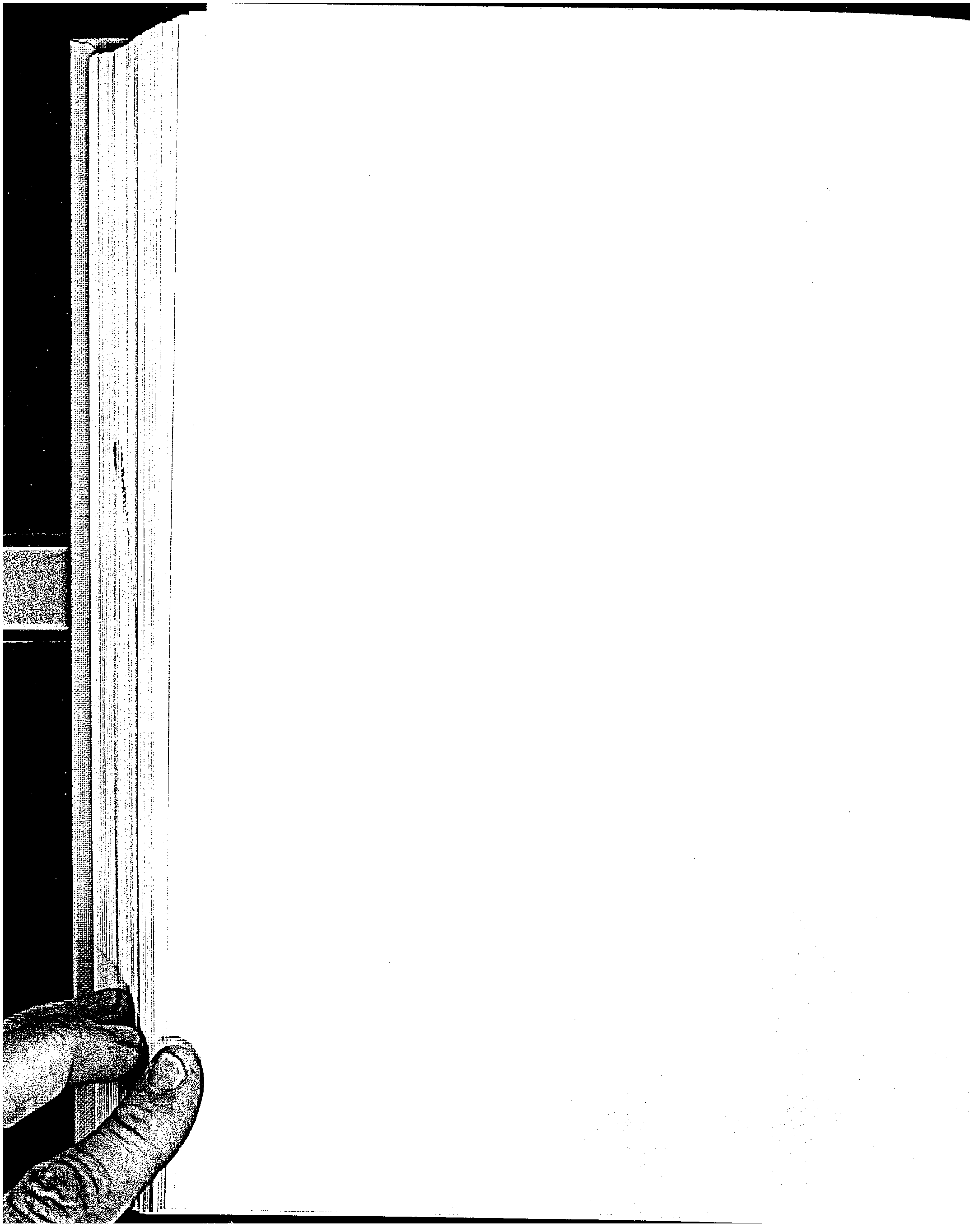


L. Ballay, Der H.begriff bei Augustinus = MünchTheolStud 2, 29 (1964). – H. U. v. Balthasar, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris 1942). – M. Bartošek, La spes en droit romain: RevIntDroitsAnt 2 (1949) 19/64. – C. Becker, Art. Fides: o. Bd. 7, 801/39. – L. Boros, Aurelius Augustinus, Aufstieg zu Gott (Olten 1982). – O. Brabant, Le Christ, centre et source de la vie morale chez s. Augustin = Recherches et Synthèses, Section de Morale 7 (Gembloux 1971). – R. Bultmann / K. H. Rengstorf, Art. ἐλπίς: ThWbNT 2 (1935) 515/31. – L. Cignelli, Il titolo Christo-speranza nell'esegesi patristica: LibAnnStudBiblFranc 23 (1973) 105/50. – F. Cocchini, Origene, Commento alla lettera ai Romani (I-VII) 1 (Casale Monferrato 1985). – J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse = Théologie 2 (Paris 1944). – L. J. Engels, Art. Fiducia: o. Bd. 7, 839/77; Fiducia. L'influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléo-chrétien: Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva Suppl. 3 (Nijmegen 1970) 59/118. – H. Fine, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = Theophaneia 12 (1958). – A. v. Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ (1926). – R.-A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Paris 1951). – F. W. Hamdorf, Art. Elpis: LexIconMythClass 3, 1 (1986) 722/5. – R. Hamel, Art. Espérance: Catholicisme 4 (1956) 446/59. – P. Hoffmann / J. Pieper, Art. H.: Hdb. theologischer Grundbegriffe 1 (1962) 698/706. – P. Hoffmann, Art. Auferstehung I, 3. NT: TRE 4 (1979) 450/67. – O. Lachnit, ἐλπίς. Eine Begriffsuntersuchung, Diss. Tübingen (1965). – C. Larcher, Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon 1 = Études Bibliques NS 1 (Paris 1983). – H. G. Link, Art. H.: HistWbPhilos 3 (1974) 1157/66. – R. Lorenz, Das 4. bis 6. Jh. (Westen) = K. D. Schmidt / E. Wolf (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Geschichte 1, C 1 (1970). – D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 48/122. – K. H. Lütcke, Auctoritas bei Augustin = TübBeitrAltWiss 44 (1968). – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus[2] (1930). – A. Méhat, Étude sur les Stromates de Clément d'Alex. = Patristica Sorbonnensia 7 (Paris 1966). – G. Nebe, ,H.' bei Paulus. Sprachliche u. theologische Untersuchungen zu ἐλπίς u. ihren Synonymen, Diss. Heidelberg (1977). – U. Occhialini, La speranza della chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle Enarrationes in Psalmos di s. Agostino (Assisi 1965). – P. von der Osten-Sacken, Röm 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie = ForschRelLitATNT 112 (1975). – K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche

Auslegung von Römer 1/11 (1956). – J. J. A. SCHRIJEN, Elpis. De Voorstelling van de hoop in de griekse literatuur tot Aristoteles. Diss. Amsterdam (Groningen 1965). – M. SPANNEUT, Art. Geduld: o. Bd. 9, 243/94; Tertullien et les premiers moralistes africains = Recherches et Synthèses, Section de Morale 1 (Gembloux 1969). – J. SPEIGL, Petrus Chrysologus über die Auferstehung der Toten: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 140/53. – B. STUDER, Augustine and the pauline theme of hope: W. S. Babcock (Hrsg.), Paul and the legacies of Paul (Dallas 1990) 201/21; Das christl. Fest, ein Tag der gläubigen H.: Traditio et progressio, Festschr. A. Nocent = StudAnselm 95 (Roma 1988) 517/29; Gott u. unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche (1985). – F. VAN MENXEL, Ἐλπίς. Espoir, Espérance. Études sémantiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le Judaïsme avant le NT (Bern 1983). – W. VÖLKER, Gregor v. Nyssa als Mystiker (1955); Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931). – C. WESTERMANN, Eine Begriffsuntersuchung: Theologia Viatorum 4 (1952) 19/70 bzw. Das Hoffen im AT: ders., Forschungen am AT. Ges. Studien (1964) 219/65. – K. M. WOSCHITZ, Elpis-H. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs (Wien 1979). – P. ZEMP, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor v. Nyssa = MünchTheolStud 2, 38 (1970). – W. ZIMMERLI, Der Mensch u. seine H. im AT (1968).

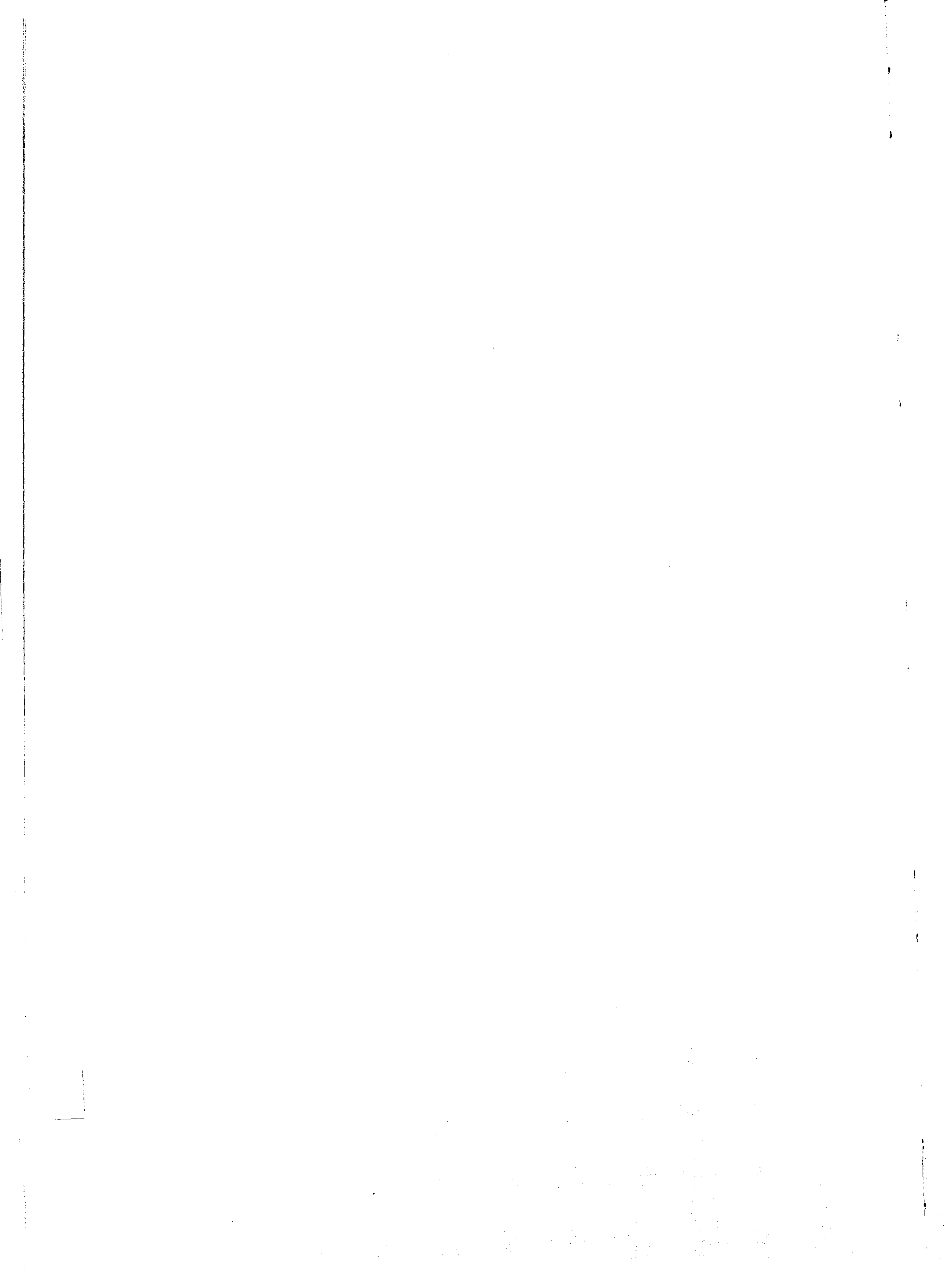
*Albrecht Dihle (A) / Basil Studer (B. C) / Franz Rickert (D).*





# REGISTER
# ZU
# BAND XV





# ERSCHEINUNGSDATEN

| | | | |
|---|---|---|---|
| Lieferung 113 | Bogen 1–5 | (Hibernia – Hilarius v. Poitiers) | Juni 1989 |
| Lieferung 114 | Bogen 6–10 | (Hilarius v. Poitiers – Himyar) | Dezember 1989 |
| Lieferung 115 | Bogen 11–15 | (Himyar – Hippokrates) | Februar 1990 |
| Lieferung 116 | Bogen 16–20 | (Hippokrates – Hispania I) | Juni 1990 |
| Lieferung 117 | Bogen 21–25 | (Hispania I – Hochmut) | September 1990 |
| Lieferung 118 | Bogen 26–30 | (Hochmut – Höflichkeit) | Dezember 1990 |
| Lieferung 119/120 | Bogen 31–40 | (Höflichkeit – Hoffnung) | Mai 1991 |



# STICHWÖRTER

# MITARBEITER

Baumeister, Theofried (Mainz):
Höhenkult
Bieler †, Ludwig (Dublin):
Hibernia
Bietenhard, Hans (Bern):
Himmel
Colpe, Carsten (Berlin):
Himmelfahrt, Höllenfahrt
Dassmann, Ernst (Bonn):
Hiob
Dihle, Albrecht (Heidelberg):
Hoffnung
Doignon, Jean (Besançon):
Hilarius v. Poitiers
Domagalski, Bernhard (Neuss):
Hirsch
Drijvers, Han J. W. (Groningen):
Hierapolis (Mabbog)
Duval, Noël (Paris):
Hippo Regius
Engemann, Josef (Bonn):
Hirt
Fauth, Wolfgang (Göttingen):
Hierodulie, Himmelskönigin, Hippolytos I (mythologisch)
Fontaine, Jacques (Paris):
Hispania II (literaturgeschichtlich)
Gärtner, Hans (Regensburg):
Himerios
Hagendahl, Harald (Göteborg):
Hieronymus
Hyldahl, Niels (Nivå):
Hinrichtung
Liebeschuetz, Wolfgang (Nottingham):
Hochschule
Lippold, Adolf (Regensburg):
Historia Augusta
Lumpe, Adolf (Augsburg):
Himmel, Hinken
Mayr, Franz K. (Portland, OR):
Hören
Müller, Walter W. (Marburg):
Himyar
Noethlichs, Karl Leo (Aachen):
Hofbeamter
O'Daly, Gerard (Nottingham):
Hierarchie
Podossinov, Alexander (Moskau):
Himmelsrichtung (kultische)
Procopé, John (Cambridge):
Hochherzigkeit, Hochmut, Höflichkeit
Rickert, Franz (Bonn):
Hoffnung
Salomonsen, Børge (Nørre-Alslev):
Hinrichtung
Scholten, Clemens (Bonn):
Hippolytos II (von Rom)
Speyer, Wolfgang (Salzburg):
Hierokles I (Sossianus Hierocles), Himmelsstimme
Stritzky, Maria-Barbara von (Münster):
Hierodulie, Hochzeit I
Studer, Basil (Rom): Hoffnung
Temkin, Owsei (Baltimore, MA):
Hippokrates
Ulbert, Thilo (Damaskus):
Hispania I (landesgeschichtlich)
Waszink, Jan Hendrik (Leiden):
Hieronymus
Westerink, Leendert Gerrit (Buffalo, NY):
Hierokles II (Neuplatoniker)
Winkelmann, Friedhelm (Berlin):
Historiographie
Winter, Erich (Trier):
Hieroglyphen